Н.И. КОНРАД

избранные труды

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОТДЕЛЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ И ЯЗЫКА

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Н. И. КОНРАД

избранные труды

СИНОЛОГИЯ

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1977

8 И(Кит)
К 64

Редакционная коллегия
М. Б. ХРАПЧЕНКО (председатель),
Е. М. ЖУКОВ, Б. Л. СУЧКОВ, В. Н. ЯРЦЕВА,
И. М. ОШАНИН, Н. И. ФЕЛЬДМАН-КОНРАД,
И. С. БРАГИНСКИЙ

Ответственные редакторы тома
И. М. ОШАНИН и О. Л. ФИШМАН

Составитель
Н. И. ФЕЛЬДМАН-КОНРАД

В книгу вошли работы академика Н. И. Конрада по истории древней и средневековой китайской литературы. Кроме того, включены переводы двух китайских военных трактатов («Сунь-цзы» и «У-цзы»), а также рецензии на переводы с китайского языка.

К $\frac{70202\text{-}068}{013(02)\text{-}77}$ 254-76

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1977.

Сунь-цзы

ТРАКТАТ О ВОЕННОМ ИСКУССТВЕ

ПЕРЕВОД И ИССЛЕДОВАНИЕ

ОТ АВТОРА

Среди огромной и разнообразной литературы, оставленной нам старым Китаем, особое место занимает литература по военному искусству. При этом, подобно широко известным классикам философии, и эта литература имеет своих классиков: древнему конфуцианскому «Пятикнижию» и «Четверокнижию» здесь соответствует свое «Семикнижие».

Это «Семикнижие» образовалось в результате продолжавшегося много веков отбора из очень большой военной литературы тех произведений, которые постепенно получили значение авторитетов в вопросах войны и военного дела. Свою окончательную форму этот отбор получил при сунской династии в последней четверти XI в. С тех пор эти произведения заняли положение общепризнанных классиков.

Этих трактатов семь, но наибольшее значение имеют два из них, поставленные на первом месте: «Сунь-цзы» и «У-цзы», названные так по именам тех древних стратегов, которым традиция приписывает авторство если не самих этих сочинений непосредственно, то, во всяком случае, тех положений, которые там высказаны. Если «Семикнижие» в целом считается «каноном военной науки» (у-цзин), то основу этого канона составляют эти два трактата. Кстати сказать, они являются и наиболее древними: историческая традиция считает, что деятельность Сунь-цзы как полководца падает на конец VI и начало V в. до н. э.; деятельность У-цзы — на начало IV в. до н. э. Репутация этих двух трактатов такова, что уже с давних пор и в Китае и в Японии принято было считать, что вообще военное искусство старого Китая есть «военное искусство Сунь-У» (Сунь-У бин фа).

Однако недаром из этих двух трактатов на первом месте поставлен «Сунь-цзы». Этот трактат создал основы военной науки старого Китая. В конце минской эпохи, т. е. в первой половине XVII в., Мао Юань-и говорил, что, возможно, и были трактаты по военному искусству до Сунь-цзы, но, во-первых, они до нас не дошли, а во-вторых, самое существенное, что в них имелось, вошло в состав учения Сунь-цзы; после Сунь-цзы появился ряд сочинений в этой области, но все они в конечном счете либо прямо развивают те или иные идеи Сунь-цзы, либо находятся под его влиянием. Поэтому, заключает Мао, строго говоря, вся военная наука в Китае целиком заключается в «Сунь-цзы».

Эти слова свидетельствуют прежде всего о том ореоле непререкаемого авторитета, которым было окружено имя Сунь-цзы даже в столь поздние времена, т. е. когда военная наука в Китае насчитывала уже множество сочинений. Конечно, Мао неправ: не все трактаты «Семикнижия» повторяют «Сунь-цзы» или исходят из него. Вполне оригинальными по содержанию могут быть признаны трактаты «У-цзы», «Вэй Ляо-цзы», «Сыма фа» и некоторые другие, но совершенно бесспорно, что по значению никто, даже прославленный «У-цзы», не может быть поставлен рядом с «Сунь-цзы». Под знаком «Сунь-цзы» идет вся

позднейшая, по крайней мере — с III в. н. э., военно-теоретическая литература старого Китая.

Эта роль «Сунь-цзы» не ограничивается одним Китаем. Совершенно такое же положение занимал трактат Сунь-цзы и в прежней Корее, и в феодальной Японии: и там это был авторитет во всех основных вопросах, касающихся войны.

Новое время не отвергло «Сунь-цзы». И в XIX и XX вв. как в Китае, так и в Японии «Сунь-цзы» изучается специалистами военного дела наравне со старыми классиками военной научно-теоретической мысли других народов. Изучение трактата Сунь-цзы всегда составляло в этих странах необходимый элемент высшего военного образования. События же последних 20—25 лет * пробудили новый, еще более широкий интерес к этому памятнику. На своей родине, в Китае, трактат Сунь-цзы оказался в сфере внимания непосредственных руководителей борьбы китайского народа против своих угнетателей и иностранных захватчиков.

Нельзя, с другой стороны, пройти мимо того факта, что за последние десятилетия трактат Сунь-цзы привлекал к себе усиленное внимание и в противоположном лагере, прежде всего — среди японских реакционных военных деятелей. Свидетельством этому являются новые издания трактата, вышедшие в 1935, 1940 и 1943 гг. и рассчитанные на широкого читателя. Поскольку эта популяризация древнего памятника имела место в те годы, когда японский империализм вел (с 1931 г.) разбойничью, захватническую войну в Китае и готовился к нападению на СССР, постольку ясно, что правящие круги империалистической Японии стремились использовать многие воззрения Сунь-цзы в своих целях и превратить трактат Сунь-цзы, соответственным образом прокомментированный, в одно из средств милитаристской пропаганды.

Несомненно, в учении Сунь-цзы, обусловленном своей исторической эпохой, есть много черт, привлекавших к нему тех, кто вел захватнические войны. Военная идеология, нашедшая свое яркое выражение в трактате Сунь-цзы, являлась идеологией господствующих классов древнего Китая и в дальнейшем прочно вошла в военно-идеологический арсенал феодальных властителей Китая и Японии. Эта военная идеология — если рассматривать ее историческую роль на протяжении многих веков — была идеологией, необходимой тем, кто вел несправедливые, захватнические, грабительские войны. Но вместе с тем это учение никогда не пережило бы настолько свой век, если бы в нем не содержались и иные черты, делающие возможным обращение к нему и тех, кто вели и ведут борьбу против захватчиков. Освободительная борьба такого характера и размаха, какая никогда еще не наблюдалась в истории Китая и которая привела к победе народно-демократических сил, свидетельствует, что ряд положений Сунь-цзы, критически освоенных применительно к иной исторической обстановке и иным целям вооруженных действий, оказался пригодным и в борьбе народа против его угнетателей. Эти стороны учения Сунь-цзы, несомненно, представляют для нас особый интерес.

Таким образом, есть все основания для перевода этого древнего сочинения по военному искусству на русский язык. Этим самым вниманию специалистов, изучающих памятники военной науки, предлагается

* Работа вышла в 1950 г.— *Прим. сост.*

трактат Сунь-цзы — древнейшее и в то же время одно из наиболее широко известных произведений военной литературы в Китае, Корее, Японии. Этим самым появляется своего рода военно-теоретический комментарий к военной истории указанных стран, облегчающий изучение — с точки зрения характерного для ряда стран Дальнего Востока стратегического и тактического искусства — важнейших войн и сражений, которые там велись. Ввиду же того, что Сунь-цзы и в Китае и в Японии не отброшен новой военной наукой, стремящейся извлечь из его воззрений их рациональное зерно,— знание этого трактата может быть небесполезным и для понимания некоторых сторон стратегии и тактики армий этих стран не только в прошлом, но и в новое время.

Есть одна специфическая сторона этого трактата, которой он в значительной мере обязан своей широкой известностью. Многие из его общих положений всегда легко переносились из области войны в область политики и дипломатии. Поэтому трактат Сунь-цзы имеет известное значение для понимания поступков не только военных деятелей, но и политиков упомянутых стран Дальнего Востока, и притом отнюдь не только в отдаленные исторические времена.

Перевод трактата, предназначенный для современного советского читателя, неминуемо должен сопровождаться комментарием. Это необходимо прежде всего для того, чтобы вскрыть мысль Сунь-цзы, часто облеченную в такую форму, которая делает ее малопонятной для человека XX в. Не нужно забывать, что манера, в которой Сунь-цзы излагает свои мысли, отличается от стиля, которым пишутся привычные нам теоретические работы. Сунь-цзы не доказывает, не разъясняет. Он только высказывает свои положения, и высказывает обычно в сжатой, афористической форме. Поэтому понять его мысль по ее буквальному выражению часто нелегко, и переводчику, не желающему превращать перевод в распространенный пересказ, нередко приходится предоставлять разъяснение этой мысли комментарию. Далее, нужно помнить, что Сунь-цзы употреблял слова и выражения своего времени, во многих случаях непонятные даже его китайским читателям позднейших времен. Поэтому перед переводчиком, не желающим европеизировать и модернизировать язык и стиль древнего китайского стратега, встает необходимость, оставив в переводе слова и выражения по мере возможности такими, каковы они в оригинале, разъяснять их в особом комментарии. И наконец, трактат Сунь-цзы принадлежит древней китайской культуре: все его содержание укладывается в круг понятий этой культуры, связано с определенной исторической обстановкой. Советский читатель может этой обстановки не знать, а без этого знания трактат Сунь-цзы не может быть полностью понят. А это означает, что переводчик должен представить те или иные положения Сунь-цзы в свете китайской истории той эпохи.

Все эти причины и привели к тому, что к русскому переводу оказался присоединенным обширный комментарий, поясняющий фразу за фразой весь текст трактата. Переводчик стремился разъяснить смысл его отдельных понятий, смысл его положений и правил, а также установить внутреннюю связь между отдельными высказываниями и частями трактата в целом.

Составляя свой комментарий, автор старался вскрыть мысль Сунь-цзы, как она должна была представляться в его время. Ключ к идеям и положениям Сунь-цзы, конечно, пришлось искать, как только что было сказано, прежде всего в его эпохе. Этой эпохой, по убеждению

автора, был так называемый период «Пяти гегемонов» (У ба), т. е. VII—VI вв. до н. э., точнее, конец VI — начало V в., т. е. время, когда древний рабовладельческий Китай состоял из самостоятельных, боровшихся между собой царств. Именно тогда и сложилась доктрина Сунь-цзы как учение о захватнической войне в интересах рабовладельцев.

Конкретное историческое содержание той эпохи, общий ход исторического процесса того времени, как он раскрывается в свете нашей исторической науки, и определили понимание основных положений трактата. При изучении этой эпохи автор обратился к особому, до сих пор не привлекавшемуся материалу: к сочинениям по военному искусству, возникшим в ближайшие к эпохе Сунь-цзы времена — в период Чжаньго (403—221), именно — к трактатам «У-цзы», «Вэй Ляо-цзы» и «Сыма фа», а также к литературе, хотя и значительно более поздней, но тесно связанной с трактатом Сунь-цзы, как, например, к известным «Диалогам» Ли Вэй-гуна. Поэтому читатель найдет в книге ряд цитат из этих, а также и других трактатов «Семикнижия», цитат, призванных как-либо осветить то или иное положение Сунь-цзы. Так создалось определенное понимание трактата в целом, которому подчинен весь русский комментарий и которое в систематизированном виде изложено в специальной главе «Военная доктрина Сунь-цзы».

Эпоха Сунь-цзы, рассмотренная с привлечением указанной специальной литературы, послужила первым материалом для русского комментария трактата. Огромную помощь в деле разъяснения трактата оказали, конечно, и китайские комментаторы. Как известно, комментарии на трактат Сунь-цзы стали появляться уже в древности; есть сведения о существовании таких комментариев уже в эпоху Хань (206 г. до н. э.—220 г. н. э.). Они не дошли до нас, и наиболее ранний из известных нам — комментарий Цао-гуна относится к началу III в. н. э. Комментирование интенсивно продолжалось и дальше, так что трактат постепенно оброс целой толковательной литературой. В конце концов в XI в. был окончательно установлен список наиболее важных и авторитетных комментариев из числа появившихся с III по XI в. включительно. Таких оказалось десять, авторами которых были: Цао-гун, Ду Му, Мэй Яо-чэнь, Ли Цюань, Ван Чжэ, Хэ Янь-си, Мэн-ши, Чэнь Хао, Цзя Линь, Чжан Юй. К ним обычно присоединяют еще и одиннадцатого — Ду Ю. Эти комментарии и стали сопровождать в дальнейшем всякое издание трактата, так как без них он для китайского читателя позднейших времен уже был во многом непонятен.

Ценность этих комментариев огромна. Авторы их — знатоки военного дела — дают богатейший материал для понимания той или иной мысли Сунь-цзы. Поэтому всякий переводчик, составляя свой комментарий, обязан пользоваться этим материалом. При этом комментирование трактата велось не только в Китае; Сунь-цзы, ставший классиком военного искусства на всем Дальнем Востоке, вызвал внимание и японских военных писателей. Это было и в феодальной Японии, это наблюдается и в современной.

Переводчик привлек только один из японских комментариев: старое толкование Огю Сорай (1750). Новейшими японскими комментариями автор не пользовался, так как, по его мнению, в них нет ничего, что заслуживало бы внимания с точки зрения раскрытия подлинного содержания учения Сунь-цзы. Поэтому читатель не найдет в настоящей работе никаких ссылок на этих комментаторов, хотя они автору хорошо известны.

Составляя русский комментарий трактата, автор ни в коем случае не исходил из какого-нибудь одного из этих комментаторов. Исходить из одного значило бы подчиниться его концепции. Но концепция каждого комментатора всегда отражает его эпоху, его личность. Автор же стремился, как сказано выше, понять мысль Сунь-цзы адекватно эпохе, в которую жил и действовал Сунь-цзы, и той социальной среде, интересы и чаяния которой он представлял,— насколько, конечно, наши исторические знания позволяют решить такую задачу. Автор постарался расширить эти знания привлечением нового, указанного выше материала: перечисленной выше древней китайской литературы по военному искусству. Старые китайские комментаторы привлекались лишь при филологическом изучении текста, необходимом для русского перевода. Как уже было сказано, многие слова и выражения трактата очень трудны для понимания, и не только для современного читателя: не забудем, что уже в эпоху вэйского Цао-гуна, т. е. в III в., понадобился комментарий, без которого этот трактат, очевидно, был малопонятен даже тогда. При этом самое беглое знакомство с комментаторской литературой убеждает нас в том, что различные комментаторы по-разному, иногда прямо противоположно понимали те или иные слова и выражения трактата, по-своему истолковывали смысл многих его фраз. Переводчик мог, конечно, предложить тот перевод, который с первого взгляда представляется как будто само собой разумеющимся. Однако долгий опыт работы над китайскими классиками убедил в том, как легко при таком неосторожном подходе вложить в исследуемый текст содержание, которого в нем никогда не было. Поэтому каждую версию предлагаемого перевода необходимо было всегда проверять. Основным методом проверки правильности перевода того или иного места трактата было сопоставление этого перевода с переводом других мест, соприкасающихся по теме, материалу, мысли. Кроме того, возможность такого именно перевода оценивалась в свете общей концепции трактата, той системы взглядов, которая, по убеждению исследователя, в нем заложена. Но каждое установленное таким путем понимание переводчик сопоставлял с данными различных китайских комментариев, стремясь проверить допустимость данного им лексического и грамматического толкования вообще. Однако для плодотворности этой работы было необходимо подвергнуть этих китайских комментаторов серьезному критическому рассмотрению, которое нашло свое отражение частично в основной части труда — разборе учения Сунь-цзы, частично в «Примечаниях». Если бы привести всю проделанную работу полностью, получился бы труд узкоспециального синологического характера. А именно этого автор и не хотел делать, так как он обращается в первую очередь к военному специалисту вообще, к историку военно-теоретической мысли. При этом, как уже сказано, китайские комментаторы во многом по-разному понимают своего автора, очень часто не согласны друг с другом. Их работы представляют род развернувшейся в истории китайской военно-теоретической мысли дискуссии по вопросам военной науки, а также своего рода историю развития этой мысли в Китае вообще. Но изучение этой истории — задача особая, не входящая в рамки данной работы.

В заключение автор считает необходимым предупредить читателя о некоторых особенностях настоящей работы. В конце ее читатель найдет особую главу, названную «Военная доктрина Сунь-цзы». Эта глава является попыткой сопоставить отдельные места трактата, выяс-

нить их внутренние взаимоотношения и представить при помощи такого анализа мысли Сунь-цзы как некую систему взглядов, как учение о войне, конечно, насколько это возможно по содержанию. Там же сделана попытка выяснить некоторые общефилософские основы этого учения. Основы эти могут быть найдены, как показано в ряде мест комментария, в течении китайской мысли той эпохи, которое связано с «И-цзином» и дальнейшим развитием концепций этого древнего памятника. Такого рода задача в истории изучения «Сунь-цзы» до сих пор не ставилась ни китайскими, ни японскими комментаторами. Западноевропейские специалисты-китаеведы, обращавшиеся к «Сунь-цзы», ограничивались обычно простым переводом, да и то сделанным на основе одного какого-либо популярного китайского комментария. Ввиду именно такой задачи этой главы чисто исторический анализ учения Сунь-цзы сведен в ней к раскрытию в истории эпохи того, что́ дало общее направление мыслям трактата и определило некоторые его положения; общая же историческая характеристика предполагаемого времени возникновения трактата, т. е. эпохи У ба, дана лишь в самом кратком виде.

Такие задачи работы определили также место и размер сведений, которые необходимо было дать об организационной стороне китайской армии того времени. Поскольку учение Сунь-цзы очень мало касается этой стороны, в настоящей работе нет особой главы, посвященной этому вопросу. Однако все важнейшие сведения даны в разных местах комментария, и притом сведения, заимствованные из первоисточников, т. е. представляющие в значительной мере новый для нашей науки материал. Читатель найдет такие сведения, например, на стр. 64—65, где приводятся данные о родах войск, на стр. 68—69, где говорится о системе комплектования, на стр. 100—101, где идет речь об организации армии, на стр. 102—105, где рассказывается о боевом построении, на стр. 143—146, где говорится о технической стороне управления армией, и т. д.

Многие положения Сунь-цзы, вероятно, вызовут у читателя-специалиста ассоциации с отдельными мыслями и даже с общими взглядами тех или иных писателей по вопросам военного искусства или полководцев различных стран. Но автор настоящей работы этого не затрагивает: во-первых, это — особая тема, выходящая за рамки настоящей работы, а во-вторых, автор не является специалистом по истории военно-теоретической мысли и не считает себя вправе делать какие бы то ни было сопоставления и выводы в этой области. По его мнению, это могут сделать и, как автор надеется, сделают наши военные специалисты, осветив, таким образом, место Сунь-цзы в истории древней военно-теоретической мысли и древнего военного искусства. Именно для такой совершенно особой работы автор и дает свой материал.

Автор не имел также возможности указать, как изучался трактат Сунь-цзы в кругах военных специалистов в Китае и Японии в новейшее время. Автор знает, что трактат Сунь-цзы входил в систему военного образования этих стран, и обращает на этот факт внимание своих читателей-специалистов. Более того, именно этот факт и заставил автора взяться за изучение этого древнего памятника. Но исследование того, что́ именно из воззрений Сунь-цзы вошло в военную доктрину правящих кругов империалистической Японии, старого императорского и гоминьдановского Китая, не входило в задачу автора, так как это также является темой особой работы, требующей для своего освещения

специальных знаний, которыми автор не располагает. Но именно для того, чтобы помочь соответствующим специалистам разобраться в этом вопросе, автор и проделал свою историко-филологическую работу.

Эти разъяснения необходимы для того, чтобы заранее предупредить читателя о том, что́ именно автор считал входящим в задачу его труда и что́ он мог в нем дать в меру своих возможностей.

В заключение автор позволяет себе выразить надежду, что предлагаемый материал окажется небесполезным для историка военно-теоретической мысли. И если Сунь-цзы будет включен у нас в число авторов, более подробно изучаемых в плане истории военной науки, цель данной работы будет достигнута. Сунь-цзы на это имеет право не только потому, что он основоположник и важнейший классик старой военной науки в Китае и Японии, не утративший своего значения и в наше время, но и потому, что он наиболее древний из военных писателей мира, мысли которого дошли до нас в форме более или менее законченного трактата.

Н. Конрад

Июнь 1949 г.
Москва

ВВЕДЕНИЕ

1

ТРАКТАТ СУНЬ-ЦЗЫ

Как известно, основным и, в сущности, единственным по своему значению источником наших сведений о Сунь-цзы является его биография, помещенная Сыма Цянем (145—86/74) в его «Ши-цзи» — «Исторических записках». В них сообщается, что имя Сунь-цзы было У, что родился он в царстве Ци, служил одно время в царстве У в качестве военачальника, затем вернулся в родное царство и там вскоре умер.

Эта биография не имеет особого значения для науки, так как рассказы о Сунь-цзы, которые в ней приводятся, по своему характеру относятся скорее к историческим анекдотам, создавшимся вокруг имени знаменитого стратега древности, чем к историческим фактам. Собственно говоря, приводится лишь один, ставший хорошо известным рассказ: о демонстрации Сунь-цзы — во время пребывания его в царстве У — своего искусства на примерном сражении двух отрядов, составленных из царских наложниц. Этот рассказ изложен в комментарии к VIII главе и, конечно, интересен только как иллюстрация того, как представляли себе последователи Сунь-цзы некоторые положения его учения, в данном случае — положение об абсолютной власти полководца, когда он на войне,— иллюстрация, ради большей значительности соединенная с именем автора. Был ли этот случай в действительности, это не имеет никакого значения. Для науки в этой биографии важно только то, что из нее мы узнаем о времени жизни Сунь-цзы, о том, что он был стратег — полководец или военный советник на службе в царстве У и что он был, кроме того, автором трактата, вошедшего в историю китайской культуры под его именем.

Время жизни Сунь-цзы определяется данными этой его биографии. Как передает Сыма Цянь, главная деятельность Сунь-цзы протекала в царстве У в то время, когда там правил Хо-люй *. Если следовать принятой хронологии, правление Хо-люя падает на 514—495 гг. до н. э. Таким образом, мы можем установить самое важное для нас — эпоху, в которую Сунь-цзы жил: это конец так называемого периода Чуньцю (770—403).

Это обстоятельство уже само по себе проливает свет на его личность. Сунь-цзы находился на службе у князя Хо-люя, согласно Сыма Цяню, в качестве полководца, и в качестве такового он действовал с большим успехом. Сыма Цянь сообщает, что Сунь-цзы разгромил царство Чу, находившееся к западу от У, овладел даже его столицей — городом Ин; на севере нанес поражение двум другим царствам — Ци

* Имя этого правителя в разных источниках пишется по-разному: 闔閭 Хо-люй и 闔廬 Хо-лу.

и Цзинь. Именно его победам царство У обязано усилением своего могущества и укреплением своего положения среди прочих царств. Находившееся на юго-восточной окраине тогдашнего Китая, это владение считалось «варварским» и сначала не входило в качестве полноправного члена в систему владений, из которых слагалось государство того времени, возглавляемое царями династии Чжоу. Лишь после побед Сунь-цзы владетель этого царства вошел в состав «чжухоу», т. е. официально признаваемых правителей самостоятельных владений.

В сообщениях Сыма Цяня исторически достоверным является всё, кроме того, что относится непосредственно к Сунь-цзы. Факт разгрома войсками У царства Чу, и притом именно в эти годы, подтверждается сведениями, содержащимися в «Цзо-чжуань». Но в рассказе «Цзо-чжуань» говорится о царе и ни словом не упоминается о полководце. Естественно, что в связи с этим появляется сомнение в правдивости вообще тех сведений о Сунь-цзы, которые даются Сыма Цянем. Однако никак нельзя делать того вывода, что Сунь-цзы вообще на службе у князя Хо-люя не состоял. Один из исследователей «Сунь-цзы» считал, что Сунь-цзы как наемный полководец, человек из другого царства, мог не стоять официально во главе войск, что главнокомандующим мог считаться сам князь. Это объяснение очень правдоподобно, так как в те времена случаи нахождения во главе войск отдельных царств таких наемных военачальников были далеко не единичны; достаточно вспомнить биографию того же У-цзы. Вернее всего, что князь действительно сам стоял — по крайней мере официально — во главе своих войск, а Сунь-цзы, фактически руководивший военными действиями, числился у него либо кем-то вроде военного советника, либо помощником главнокомандующего. Поэтому и вся слава победоносного похода была отнесена к князю, и в «Цзо-чжуань» именно эта версия и передана. Таким образом, отсутствие имени Сунь-цзы в «Цзо-чжуань» вовсе не означает недостоверности рассказа Сыма Цяня в части, касающейся Сунь-цзы, тем более что в других источниках указывается, что именно Сунь-цзы был героем этих побед. Так, например, в трактате «Вэй Ляо-цзы», относящемся скорее всего к IV в. до н. э., т. е. не столь отдаленном по времени от Сунь-цзы, содержатся такие слова: «Был человек, который имел всего 30 000 войска, и в Поднебесной никто не мог противостоять ему. Кто это? Отвечаю: Сунь-цзы» («Вэй Ляо-цзы», гл. III, стр. 8) *. Поэтому рассказ Сыма Цяня в этом пункте следует считать, по-видимому, достоверным. Вообще это также не имело бы особого значения, если бы роль Сунь-цзы как полководца, т. е. сведения о его профессии, не имела отношения к вопросу понимания и оценки учения, изложенного в трактате под его именем.

Принадлежит ли этот трактат самому Сунь-цзы? Вот первая проблема, имеющая большое значение, впрочем опять-таки не столько потому, что нам важна именно эта принадлежность, как таковая, а потому, что таким способом определяется время трактата.

Сыма Цянь дает на это совершенно точный положительный ответ. В его биографии Сунь-цзы князь Хо-люй, обращаясь к своему полководцу, говорит: «Я прочитал Ваши 13 глав», и вся обстановка разговора свидетельствует о том, что речь идет о сочинении, которое Сунь-цзы

* Все ссылки на страницы здесь и в дальнейшем имеют в виду издание «Семикнижия» в серии «Камбун тайкэй», т. XIII.

написал для князя. Эта фраза и есть первое упоминание о трактате, носящем имя Сунь-цзы.

Второе упоминание содержится в «Хань-шу» — «Истории Ханьской династии», в отделе «Ивэнь-чжи», в разделе «Цюань моуцзя». В этом разделе говорится о сочинении, называвшемся «Законы войны Сунь-цзы» («Сунь-цзы бин фа») и состоявшем из 82 глав текста и 9 свитков планов.

Оставляя пока в стороне вопрос о количестве глав, следует сказать, что это свидетельство имеет значение не менее важное, чем свидетельство Сыма Цяня. Несомненно, что составители «Ханьской истории» работали независимо от автора «Исторических записок». Несомненно, что, делая обзор сочинений по военному искусству, известных в то время, они регистрировали тот материал, который действительно существовал. Следовательно, авторство Сунь-цзы признавалось не только Сыма Цянем, но и другими авторитетными историками. При этом характерно, что никаких других авторов никогда не называли — ни в период Хань, ни позже. Все это свидетельствует, что Сыма Цянь, первый упомянувший об этом авторстве, по-видимому, прав.

О времени создания трактата можно судить и по его содержанию. Ряд данных связывает этот трактат с так называемой «колодезной системой». Термин «цю-и» 丘役 , встречающийся во II главе, лучше всего толкуется в свете этой системы. Упоминание в XIII главе о 700 000 дворах, страдающих от войны при мобилизации стотысячной армии, также может быть объяснено условиями этого вида земледельческой общины. Все данные, касающиеся боевого порядка армии, отражают общие принципы именно этой системы (об этом см. комментарий к V главе). А о том, что построение армии, выводимое из данных этого трактата, было в основных чертах общепринятым в древнем Китае, свидетельствует другой трактат по военному искусству, возникший в IV в. до н. э.,— трактат У-цзы. Следовательно, если даже в то время строй армии еще отражал принципы колодезной системы, то тем более правдоподобным является, что это отражение имело место раньше, в VI в., т. е. во времена Сунь-цзы. Другие военные трактаты, говорящие о военном деле в древности, также содержат ряд терминов и выражений, вполне укладывающихся в условия колодезной системы. Таково, например, сообщение «Сыма фа» (IV в. до н. э.) о строении общины, не говоря уже об упоминаниях об этой системе в более поздних трактатах вроде «Диалогов» Ли Вэй-гуна (VII в.). Некоторые комментаторы, как, например, Чжан Юй, также ссылаются в примечаниях к XIII главе на колодезную систему. Поэтому, если признавать факт существования этой системы в древнем Китае вообще*, то эти упоми-

* Как известно, многими историками существование «колодезной системы» подвергается сомнению независимо от истолкования ее сущности. Автор полагает, что совокупность известных нам исторических свидетельств, содержащихся в различных источниках, делает существование древней земледельческой общины, получившей впоследствии наименование «колодезного поля» (цзинь тянь), несомненным. Необходимо только раскрыть характер этой общины. Вопрос этот в настоящей работе, естественно, освещен быть не может как выходящий за ее рамки, но автор надеется, что приведенные им указания на наличие сведений об этой системе, дающихся при этом в ином контексте, чем в «Чжоу-ли», побудят наших историков — специалистов по древнему Китаю — снова заняться этим вопросом, что особенно важно после имевших до сих пор место крайне неудачных попыток истолкования исторического содержания этой системы.

нания о ней в трактате Сунь-цзы проливают свет и на время появления трактата. Колодезную систему относят к периоду Чжоу, главным образом к началу его. Предполагают, что во времена Чуньцю эта система стала уже приходить в упадок. Поэтому, если в трактате отражается именно эта система, значит, он появился тогда, когда она еще в какой-то мере существовала. Таким образом, конец VI — начало V в. до н. э. является вполне возможным временем появления трактата Сунь-цзы.

Есть еще одно место в трактате, которое более точно говорит о времени его возникновения. В XI главе заходит речь о «гегемоне» (ба), его армии, его действиях. Из истории же нам известно, что такие гегемоны появились именно в период Чуньцю. К VII в. до н. э. относятся имена пяти известных гегемонов: цискоro Хуань-гуна, сунского Сян-гуна, цзиньского Вэнь-гуна, циньского Му-гуна и чуского Чжуан-гуна; в VI—V вв. к ним присоединяются имена уского Хо-люй-гуна, юэского Гоу Цзянь-вана *. Из трактата явствует при этом, что автор говорит о гегемонах не в плане исторических воспоминаний, а как о явлении своего времени. Кроме того, он имеет в виду войну большого масштаба, т. е. такую, какую вели в те времена именно подобные завоеватели. Поэтому вполне вероятно, что этот трактат был создан именно в период этих гегемонов, т. е. в VII—VI вв.**. Таким образом, свидетельство Сыма Цяня о том, что трактат был написан для уского князя Хо-люя, т. е. одного из позднейших гегемонов, не только хорошо согласуется с этим общим выводом и тем самым подтверждает его, но и уточняет время появления трактата: им оказываются годы правления этого князя — 514—495 ***.

Лишний раз подтверждает и дату трактата, и место его возникновения упоминание в главе VI о царстве Юэ как о стране, враждебной царству У: «Пусть у юэсцев войск и много, что́ это может дать им для победы?» Такую фразу мог написать только человек, живший в царстве У в те времена, когда оно враждовало с Юэ. Наиболее ожесточенная фаза этой борьбы приходится как раз на конец VI — начало V в. до н. э. Время правления Хо-люя вполне к этой обстановке подходит.

Во всех известных нам изданиях трактата имеется один пункт, который как будто набрасывает тень сомнения на время появления трактата, а следовательно и на его принадлежность Сунь-цзы. Это — иероглиф 常 в названии горы 常山, упоминаемой в главе XI. Из других источников нам известно, что название этой горы в древности писалось иероглифом 恒 , замененным после смерти ханьского императора Вэнь-ди (179—157) тождественным по смыслу иероглифом 常. Причиной замены послужило то обстоятельство, что иероглиф 恒 вошел в состав посмертного имени этого императора и, таким образом, стал табу. Следовательно, как будто бы получается, что, поскольку в трактате название этой горы пишется иероглифом 常 , постольку ясно, что и сам трактат мог появиться только после смерти Вэнь-ди, т. е. не ранее II в. до н. э.

* Об этом см. стр. 277—282.

** См. примечание 12 к XI гл.

*** Чжэн Линь, издавший в 1945 г. в Чунцине текст «Сунь-цзы» в сопровождении сделанного им же английского перевода, считает возможным дать даже точную дату появления трактата: 510 г. до н. э. (The Art of War. Military Manuel written cir. B. C. 510. The original Chinese Text appended. Translated with an Introduction by Cheng Lin. Chungking. World Encyclopedia Institute, China Section.)

Однако такой вывод очень хорошо отвел еще Сорай, резонно заметивший*, что такое написание, несомненно, должно быть во всех изданиях трактата, появившихся после Вэнь-ди, но что оно могло быть совершенно другим в списках, обращавшихся до Вэнь-ди. Мы же, не располагающие древними списками трактата, видим поэтому только то написание, которое установилось после Вэнь-ди. Поэтому этот факт — при наличии всех прочих данных — не может поколебать дату появления трактата.

Следующая проблема, связанная с трактатом, это вопрос о его составе. Как уже указывалось, мы имеем на этот счет две различные версии: версию Сыма Цяня, говорящую о 13 главах, и версию «Ханьской истории», говорящую о 82 главах. Все известные нам комментаторы, начиная с наиболее раннего — Цао-гуна (вэйского У-ди, 155—220), имели дело с 13 главами. Никаких следов трактата с бо́льшим количеством глав пока не найдено.

Что же значит это упоминание о 82 главах, указываемых «Ханьской историей»? Никаких объяснений этому, кроме догадок, нет. Можно предполагать, что большинство глав исчезло, и до нас дошла лишь небольшая часть — 13 из 82. Но такое предположение опровергается тем, что более раннее сведение, даваемое Сыма Цянем, говорит о 13 главах. Есть и другое мнение**, будто бы эти 13 глав получились в результате редакторской работы, произведенной над наследием Сунь-цзы Цао-туном; он будто бы удалил все лишнее, не относящееся к делу, убрал все повторения и, таким образом, свел весь текст к 13 главам. Такое предположение малоприемлемо уже потому, что трудно допустить, чтобы в трактат Сунь-цзы попало столько постороннего материала, что понадобилось выбросить свыше 80% всего текста. К тому же, если бы и было что-нибудь похожее на это, о нем сказал бы сам Цао-гун в предисловии к своему комментарию. А кроме того, наличие более раннего свидетельства — Сыма Цяня — о 13 главах также опровергает такое предположение.

Есть попытки примирить обе эти версии. В «Ши-цзи чжэн-и» (史記正义), со ссылкой на «Ци лу» (七录) Лю Сяна (刘向, 77—6 гг. до н. э.), говорится, что трактат Сунь-цзы состоял из трех частей и что 13 глав составляли первую часть. Однако это сообщение не имеет никаких, даже косвенных, подтверждений. Если бы существовали, как утверждает «Ши-цзи чжэн-и», еще две другие части, то о них сказали бы и Сыма Цянь и Цао-гун, предисловие которого к его комментарию до нас дошло. Таким образом, единственно правдоподобной, подкрепляемой всеми до нас дошедшими списками трактата остается версия Сыма Цяня, тем более что он выражается достаточно категорически: «Обо всем, что в мире называется войском, обо всем сказано в 13 главах „Сунь-цзы“».

Но откуда все же взялись 82 главы, указываемые «Ханьской историей»? Несомненно, составители этой истории сообщали то, что действительно было. Следовательно, какие-то 82 главы все же существовали. На этот вопрос можно ответить пока только предположениями.

Существует предположение, согласно которому в период Чжаньго

* См. его работу 孙子国字解 (1750) в издании 汉籍国字解全書, т. 19, стр. 289 (早稻田大学出版部明治四十三年东京).

** Передаваемое сунской библиографией 直斉書录解題兵書类。

основной трактат, состоящий из 13 глав и принадлежащий самому Сунь-цзы, оброс целой массой всяких дополнений, написанных позднейшими авторами. Поэтому 82 главы «Ханьской истории» имеют в виду трактат со всеми его приложениями. Из этого предположения, очевидно, следует, что эти последующие приложения впоследствии отпали.

Это предположение не лишено правдоподобия, и можно было бы даже привести кое-что в его пользу. Цао-гун в предисловии к своему комментарию говорит, что трактат Сунь-цзы был загромождён всяческими толкованиями, которые не только не разъяснили мысли Сунь-цзы, но, наоборот, совершенно затемнили их, и что его задачей было показать мысли Сунь-цзы в их истинном содержании. Таким образом, представляется несомненным, что до Цао-гуна было уже много комментариев трактата или добавлений к нему, и они, вероятно, одно время и фигурировали вместе с ним. Показ же действительных мыслей Сунь-цзы, что поставил себе задачей Цао-гун, может быть, заключался не только в том, что он написал свое толкование, но и в том, что он отделил сам трактат из 13 глав от всяких к нему дополнений.

Возможно и другое предположение. Не имеет ли место в данном случае разный счет глав? Если взять трактат У-цзы, то мы увидим, что в нем большие разделы — «бянь» (編) подразделяются на мелкие — «чжан» (章). Если не считать «Введения», больших разделов насчитывается пять, они же состоят из 35 мелких. Таким образом, если за единицу взять маленький раздел, нужно считать трактат У-цзы состоящим не из пяти глав (кроме «Введения»), а из 35. В среднем на каждую большую главу падает семь маленьких. Если допустить, что и трактат Сунь-цзы был одно время подразделен на маленькие главки, что вполне допустимо по содержанию каждой главы, и взять эту пропорцию 1 : 7 или 1 : 6 (если считать в трактате У-цзы за отдельную главу и «Введение»), то должно получиться на месте 13 больших глав 91—78 маленьких главок, т. е. цифра 82, сообщаемая «Ханьской историей», становится вполне возможной. А о том, что и маленькие главки, размера «чжан» трактата У-цзы, могли называться главами — «бянь» и служить главными единицами подразделения, свидетельствует трактат «Вэй Ляо-цзы», главы (бянь) которого не превышают размеры «чжан» трактата У-цзы.

Таким образом, наиболее вероятно то, что 13 глав, о которых упоминает самое раннее свидетельство, и составляют подлинный размер трактата *.

Эти 13 глав дошли до нас в многочисленных изданиях комментаторов. Как уже было сказано, наиболее ранним из всех дошедших до нас комментариев является комментарий вэйского Цао-гуна (155—220). Более древние комментарии, о которых упоминает автор в своем предисловии, до нас не дошли. Трактат усиленно комментировался и после Цао-гуна. В правление сунского Шэнь-цзуна, в годы Юань-фэн (1078—1085) на «Сунь-цзы», как и на прочие сочинения по военному искусству, было обращено особое внимание, и этот трактат вместе с

* Конечно, этим не снимается вопрос о подлинности самого текста этих глав. Здесь можно лишь указать на то, что другой, сколько-нибудь значительно отличной версии текста трактата, помимо нам известной, китайцы не знали и не знают. О незначительных отличиях разных изданий, а также о вызывающих сомнение в подлинности местах текста см. в соответствующих местах «Комментария» и «Примечаний».

прочими трактатами составленного тогда «Семикнижия» вошел в число предметов, обязательных при сдаче государственных экзаменов для поступления на военную службу. В связи с этим был произведен отбор комментаторов, являвшихся наиболее авторитетными. Таких оказалось десять: вэйский Цао-гун (曹公, 155—220); лянский Мэн-ши (孟氏, первая половина VI в.); танские; Ли Цюань (李筌), Ду Му (杜牧, 803—852), Чэнь Хао (陈皞), Цзя Линь (賈林); сунские: Мэй Яо-чэнь (梅尧臣. 1002—1060), Ван Чжэ (王哲), Хэ Янь-си (何延錫), Чжан Юй (张預). Этот отбор был произведен сунским Цзи Тянь-бао (吉天保), который выпустил издание трактата со сводным комментарием этих десяти авторов (孙子十家註). Это издание и стало основным для всего последующего изучения «Сунь-цзы». Обычно к этим десяти комментаторам присоединяют и знаменитого автора «Тундянь» — Ду Ю (杜佑, ум. в 812 г.), который в «Военном отделе» (兵之部) этой своей энциклопедии цитирует Сунь-цзы и высказывает свои замечания по поводу тех или иных мест.

Наиболее распространенное из всех изданий этого сводного комментария — цинское, вышедшее под редакцией Сунь Син-яня (孙星衍. 1753—1818) и У Жэнь-цзи (吳人驥). Оно воспроизведено — вместе с прочими трактатами «Семикнижия» — в современном печатном виде в 1912 г. в Японии в составе XIII тома серии китайских классиков «Камбун тайкэй» (汉文大系). С этого издания и сделан перевод трактата. При этом все важнейшие варианты текста, изъятые цинской редакцией из более ранних изданий, приведены и объяснены либо в «Комментарии», либо в «Примечаниях».

Из позднейших толкований широкой известностью пользуется комментарий минского Лю Иня (刘寅),* написанный в качестве пособия для готовящихся к государственным экзаменам. Этот комментарий вошел в состав «Семикнижия», изданного под редакцией и с комментариями Лю Иня в 1398 г. Довольно известен также комментарий Ши Цзы-мэя (施子美) **.

Трактат Сунь-цзы очень много комментировался и в феодальной Японии.

Главнейшими комментариями являются: комментарий Хираяма Юкидзо (平山行藏) — «Сонси сэттю» (孙子折衷), 1799 г., комментарий Сато Иссай (佐藤一斉) — «Сонси фукусэн» (孙子副詮), 1842 г., комментарий Буцу (Огю) Сорай (物〔获生〕徂來) — «Сонси кокудзикай» (孙子国字解), 1750 г. и комментарий Ямата Соко (山鹿素行, 1622—1685) «Сонси энги» (孙子衍义). Из них наибольшей близостью к мысли Сунь-цзы отличается, по нашему мнению, комментарий Сорая, неоднократно цитируемый в настоящей работе. Сорай (1666—1728) был в феодальной Японии второй половины XVII—начала XVIII в. ярким представителем политической и философской оппозиции, ведшей борьбу с официальной схоластической и догматической идеологией режима Токугава, построенной на учении крупнейшего философа средневекового Китая — Чжу Си (XII в.). Сорай стремился найти оружие против этого учения в истории китайской философской мысли и обратился с этой целью к тому, что можно было противопоставить учению Чжу Си: к древности, к самим истокам китайской философии. Это и делало его

* 孙子直解
** 孙子講义

знатоком литературы древнего Китая. Поскольку же он обратился не к ставшей впоследствии канонической конфуцианской линии — к «Луньюю» и «Мэн-цзы», а к не зависимой от конфуцианства линии, представленной наивным материалистом Сюнь-цзы, постольку он и оказался близок именно к тому направлению древней китайской мысли, которое было более всего связано с процессом объединения раздробленной на самостоятельные владения страны в единое мощное государство, построенное на совершенно иных началах, чем идеализируемая конфуцианством чжоуская монархия.

Из новых японских комментариев, изданных в последнее время, следует отметить комментарий Китамура Каицу (北村佳逸) — «Сонси кайсэцу» (孙子解說), комментарий Кода Рэнтаро (公田連太郎) и Оба Яхэй (大場弥平) — «Сонси-но хёхо» (孙子の兵法), 1935 г. и комментарий Фудзицука Тикаси (藤塚邻) и Мори Сайсю (森西洲) — «Сонси синсяку» (孙子新释), 1943 г.

2

ТРАКТАТ СУНЬ-ЦЗЫ И «СЕМИКНИЖИЕ»

Многовековая история трактата Сунь-цзы определила и его место в системе старой китайской культуры. Во времена сунской династии, в годы Юань-фэн (元丰, 1078—1085) правления императора Шэнь-цзуна (神宗), когда окончательно определился состав так называемого «Семикнижия», т. е. собрания семи классических сочинений по военному искусству, этот трактат не только был включен в него, но и занял в нем почтеннейшее место. Эти семь сочинений следующие: «Лю тао» (六韜). «Сунь-цзы» (孙子), «У-цзы» (吳子), «Сыма фа» (司馬法), «Сань люэ» (三略), «Вэй Ляо-цзы» (尉繚子), «Ли Вэй-гун вэньдуй» (李衛公問对).

Согласно старой китайской традиции возводить все просвещение и культуру к каким-нибудь древним источникам, большинство этих трактатов считались либо прямо исходящими от какого-нибудь героя древности, либо передающими его учение. Так, «Лю тао» возводится к Тай-гун Вану (太公望), иначе — Люй Шану (呂尙), считающемуся сподвижником чжоуского Вэнь-вана (文王, 1231—1135) и У-вана (武王, 1122—1115). «Сыма фа» связывается с именем Сыма (Тянь) Жанцзюй (司馬〔田〕穰苴) — полководца времени циского Цзин-гуна (景公, 547—490). Трактат «Сунь-цзы» возводится к полководцу времен уского Хо-люя (闔閭 , 514—495). Трактат «У-цзы» приурочивается к полководцу времен вэйского Вэнь-хоу (文侯, 408—387) и У-хоу (武侯, 386—371). Трактат «Вэй Ляо-цзы», названный так по имени его предполагаемого автора, связывается с лицом, живущим, как думают, во времена лянского Хой-вана (惠王, 370—335). «Сань люэ» приписывается Хуан Ши-гуну (黃石公, III в. до н. э.), по преданию, передавшему этот трактат Чжан Ляну (张良, ум. в 187 г. до н. э.). Трактат «Ли Вэй-гун вэньдуй» представляет запись разговоров на военные темы танского императора Тай-цзуна (太宗, 627—649) с его полководцем Ли Вэй-гуном (李卫公), т. е. с вэйским гуном (герцогом) Ли Цзином (李靖, 571—649).

Историческая критика давно поставила под сомнение древность некоторых из этих трактатов. Так, «Лю тао», считавшийся самым древним, на самом деле составлен, вероятнее всего, во времена Вэйского

и Цзиньского царств (III—IV вв.), скорее даже несколько позже, т. е. в условиях развитого феодального строя. «Сань люэ» считается возникшим в период Суй (589—618). Первоначальный текст «Диалогов» Ли Вэй-гуна считается утраченным, и тот, которым мы располагаем, представляет восстановление оригинала главным образом по материалам, сохранившимся в «Тундянь» — известной энциклопедии Ду Ю. Таким образом, к рабовладельческому периоду относятся только четыре трактата: «Сунь-цзы», «У-цзы», «Вэй Ляо-цзы» и «Сыма фа». Из них происхождение последнего трактата также подвергается сомнению и со стороны эпохи и со стороны автора; есть мнение, что этот трактат появился не во времена циского Цзин-гуна (547—490), а Вэй-вана (373—343) и составлен не Сыма Жан-цзюем, а другим лицом, хотя и излагает положения военного искусства, выработанные в свое время Сыма Жан-цзюем. О трактате и личности Вэй Ляо-цзы вообще никаких сведений нет, но так как в его тексте упоминается лянский (вернее, вэйский) князь Хой-ван, полагают, что это сочинение возникло во времена этого князя, т. е. в IV в. до н. э. Трактат «У-цзы», названный именем знаменитого полководца IV в. до н. э., также не является непосредственно его произведением, а содержит только запись его высказываний и рассуждений, сделанную кем-либо из его современников после его смерти.

Таким образом, по наиболее вероятной древности происхождения эти трактаты располагаются в следующем порядке: 1. «Сунь-цзы» (Чуньцю, VI—V вв. до н. э.). 2. «У-цзы» (Чжаньго, IV в. до н. э.). 3. «Сыма фа» (Чжаньго, IV в. до н. э.). 4. «Вэй Ляо-цзы» (Чжаньго, IV в. до н. э.). 5. «Лю тао» (Вэй — Цзинь, III—IV вв. н. э.). 6. «Сань люэ» (Суй, VI—VII вв. н. э.). 7. «Ли Вэй-гун вэньдуй» (Тан, VII в. н. э.).

Как видно из вышеприведенного, первоначальный порядок «Семикнижия» был следующий: 1. «Лю тао». 2. «Сунь-цзы». 3. «У-цзы». 4. «Сыма фа». 5. «Сань люэ». 6. «Вэй Ляо-цзы». 7. «Ли Вэй-гун вэньдуй». Считать такое расположение хронологическим нельзя ни с точки зрения воображаемой, ни с точки зрения действительной хронологии. Если расположить эти трактаты по приписываемой им древности происхождения, нужно было бы «Вэй Ляо-цзы» поставить перед «Сань люэ». Если расположить по более или менее достоверной хронологии, нужно было бы «Лю тао» поставить перед «Диалогами» Ли Вэй-гуна.

Впоследствии этот первоначальный порядок, однако, был изменен. В указанном сунском издании «Семикнижия», отредактированном Чжу Фу (朱服, ум. около 1086 г.), все трактаты располагаются так: 1. «Сунь-цзы». 2. «У-цзы». 3. «Сыма фа». 4. «Вэй Ляо-цзы». 5. «Ли Вэй-гун вэньдуй». 6. «Сань люэ». 7. «Лю тао». Этот порядок также не удовлетворяет ни первой, ни второй хронологии. Если предположить, что редактор исходил из признаков достоверности авторства, т. е. помещал те трактаты, которые считал написанными самими авторами, а затем те, которые только излагают записанное другими учение этих авторов, то и этот порядок оказывается не соблюденным. В таком случае трактат У-цзы нужно было бы поместить на другом месте, так как он, несомненно, не написан самим У-цзы. Но, так или иначе, этот порядок был принят, и все известные нам издания «Семикнижия» — вплоть до современных — его соблюдают.

Не объясняется ли этот порядок желанием редактора расположить трактаты по степени их важности, по их историческому значению, так,

как оно выяснилось в его время? Последующая история вполне подтвердила этот порядок, если подходить к нему с этой точки зрения. Всякий историк китайской культуры знает, что на первом месте среди этих классиков стоят «Сунь-цзы» и «У-цзы», причем первый неизменно впереди второго. Это — два столпа теории военного искусства в Китае. Далее, судя по комментариям к тому же «Сунь-цзы», мы видим, какое большое значение имели трактаты «Сыма фа» и «Вэй Ляо-цзы». Например, Чжан Юй, когда ему нужно привести что-либо из других сочинений по военному искусству, прежде всего обращается к этим двум трактатам. Точно так же широко цитируется «Ли Вэй-гун вэньдуй». Так что первые пять трактатов, безусловно, расположены в порядке исторически установившейся репутации особой значительности их содержания и важности их роли в истории военно-теоретической мысли в Китае. Два последних трактата — «Сань люэ» и «Лю тао» цитируются меньше всего. И действительно, достаточно хотя бы бегло ознакомиться с их содержанием, чтобы увидеть, что они — очень ценные с точки зрения фактического материала — не могут идти в сравнение со всеми предыдущими по богатству именно теоретической мысли. Таким образом, очень возможно, что этот порядок есть дело рук редактора, знатока истории военной мысли в Китае, и поэтому сам по себе является показательным для современного исследователя.

В заключение отметим, что это «Семикнижие» получило название «у-цзин» (武經), т. е. «классических книг по военному искусству». Иначе говоря, к ним стал прилагаться тот же термин «цзин», которым обозначались канонические книги, особенно книги конфуцианского канона, в первую очередь «Пятикнижие», т. е. «И-цзин», «Шу-цзин», «Ши-цзин», «Ли-цзи» и «Чуньцю». В Китае это служило наилучшим показателем важности таких книг. История подтвердила эту оценку. Эти трактаты действительно стали классическими в истории военно-теоретической мысли старого Китая, а первое место среди них та же история безоговорочно отвела трактату Сунь-цзы *.

3

ЗАДАЧИ РАБОТЫ

Выше было показано, что с теми данными, которыми мы располагаем в настоящее время, нет оснований сомневаться, что трактат, известный под именем «Сунь-цзы» и вошедший в историю китайской культуры как первая книга классического военного «Семикнижия», возник в конце VI — начале V в. до н. э.

Сыма Цянь, первый упомянувший об этом трактате, был уверен в том, что он принадлежит некоему полководцу времен Чуньцю, вошедшему в историю под именем Сунь-цзы; уверен настолько, что даже сообщил биографические сведения о нем. Это также имеет значение.

* О «Сунь-цзы» см. Срезневский, Инструкция китайского полководца Сунтсе подчиненным ему генералам. Военный сборник 1860 г., т. XIII; Путята, Принципы военного искусства в толковании древних китайских полководцев. Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии 1889 г., т. XXXIX; Amiot, Les treize Articles sur l'art militaire, в общей работе «Art militaire des Chimois» Paris, 1772, 1782. Lionel Giles, Sun Tzu, on the Art of War The oldest military Treatise in the World. London, 1910. Pennsylvania, 1944.

но для нас — только как указание на ту общественную среду, в которой этот трактат возник. Был ли автором трактата тот самый полководец, о котором пишет Сыма Цянь, или какой-либо другой, само по себе не так важно; важно лишь то, что Сыма Цянь автором трактата назвал полководца, находившегося на службе у одного из царей периода У ба, т. е. представителя определенных общественных кругов и определенной профессии.

Таким образом, выясняется база изучения «Сунь-цзы»: время происхождения памятника — VI—V вв. до н. э., а также среда, в которой он возник,— самостоятельное рабовладельческое царство в условиях развивающейся борьбы за гегемонию, где немалую роль играли профессионалы-стратеги, бывшие характерными фигурами той эпохи.

Иначе обстоит дело с текстом трактата. Может ли считаться тот текст, с которого сделан настоящий перевод, действительно возникшим в VI—V вв. до н. э.? Ответить на этот вопрос трудно.

В самом деле: настоящий перевод сделан с цинского издания трактата, т. е. с издания XVIII в.; мы знаем, что в основу этого издания была положена та редакция текста, которая была сделана в сунскую эпоху, в конце XI в.; знаем, что в отдельных извлечениях этот же текст дается и в энциклопедии «Тундянь», т. е. существовал в таком виде в конце VIII — начале IX в.; знаем, наконец, что, по всей вероятности, этот текст установил Цао-гун, т. е. Цао Цао — вэйский император У-ди, полководец и литератор II—III вв.

Но дальше? Чтó существовало до III в.? Был ли текст, существовавший до этого времени, тот же по содержанию и объему? Цао-гун, являющийся автором наиболее древнего из дошедших до нас комментариев трактата, пишет в своем предисловии, что он произвел большую редакторскую работу над текстом памятника: устранил все позднейшие наслоения и установил первоначальный текст трактата. Таким образом, можно думать, что текст памятника — по крайней мере в основном — дошел до нас в редакции III в. Каково же отношение этой редакции к более ранним версиям текста? Ответить на этот вопрос можно лишь предположениями.

Было бы большим заблуждением безоговорочно и огульно утверждать, что ученые старого Китая, занимавшиеся исследованием памятников древней письменности, те самые, которых принято называть «комментаторами», только тем и занимались, что фальсифицировали попадавшие в их руки древние памятники. Конечно, такие случаи бывали и многие из них нам хорошо известны. Но в то же время известно и другое: исключительная добросовестность, с которой работали многие знатоки древней письменности. Мы хорошо знаем, что изучение (особенно филологическое) древних памятников было настолько глубоким, что требовало от лиц, этим занимавшихся, узкой специализации на одном каком-либо памятнике. Так было в китайской филологической науке времен Хань. Поэтому нет ничего невозможного в том, что Цао Цао действительно постарался установить по возможности наиболее ранний текст трактата. Трудно сказать, весь ли это текст, но, во всяком случае, то, что мы имеем, безусловно несет на себе отпечаток эпохи Чуньцю, точнее — периода У ба («Пяти гегемонов»).

Наше исследование отнюдь не ставит своей задачей выяснить этот вопрос. Мы коснулись его лишь в необходимых пределах, главным образом для того, чтобы с самого же начала отвести возможные требования читателя и критики. Читатель должен знать, что истории

текста трактата он в предлагаемой работе не найдет. Автор этой работы знает, что другого признанного текста «Сунь-цзы» история китайской культуры пока не имеет, что для Китая существует именно этот самый текст. И еще одно обстоятельство автор просит иметь в виду. Принимая во внимание только что сказанное — культурно-историческое значение именно этой редакции трактата, автор считает, что главной задачей исследования является понять и оценить учение, которое в дошедшем до нас тексте содержится, понять и оценить в свете его эпохи и среды. Этой задаче в основном и посвящена аналитическая часть работы — «Комментарий».

Автор ставил перед собой и другую задачу: он хотел понять учение, изложенное в трактате, как некую систему взглядов, пусть не всегда отчетливо изложенную, но все же систему, за которой скрывается определенное мировоззрение. Отдельные элементы этого мировоззрения вскрываются по ходу дела в «Комментарии», общую же картину всей системы должна дать та часть работы, которая названа «Военная доктрина Сунь-цзы». Именно эту задачу автор и считал наиболее важной для данной своей работы.

И еще одно предварительное замечание, также имеющее целью заранее устранить возможные недоразумения. В «Комментарии» приведены многочисленные примеры из военной истории Китая, описание походов, отдельных сражений. Автор ни в коем случае не берет на себя ответственность за строгое соответствие того, как это все изложено, с действительной картиной событий. Вполне возможно, что специалист по военной истории этой страны изложит и, главное, осветит эти события как-либо иначе. Но освещение этой стороны дела не являлось в данном случае нашей задачей. Мы пишем не военную историю Китая, а работу по истории военно-теоретической мысли древнего Китая, и примеры из военной истории нас интересуют лишь в той мере, в какой они раскрывают то или иное положение Сунь-цзы. Именно этим мы и руководствовались при отборе военно-исторических иллюстраций. При этом все эти события интересуют нас именно в той интерпретации, которая имеет целью иллюстрировать примером какое-либо правило или мысль Сунь-цзы. Мысль «Сунь-цзы», т. е. идеи того памятника под этим именем, который дошел до нас, истолкованные исторически, в свете его эпохи,— вот не только основной, но и единственный объект настоящего исследования. Раскрытию этой мысли и служит весь привлеченный материал.

ПЕРЕВОД

ГЛАВА I*

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РАСЧЕТЫ**

1. Сунь-цзы сказал: война — это великое дело для государства, это почва жизни и смерти, это путь существования и гибели. Это нужно понять.

2. Поэтому в ее основу кладут[1] пять явлений [ее взвешивают семью расчетами и этим определяют положение] ***.

3. Первое — Путь, второе — Небо, третье — Земля, четвертое — Полководец, пятое — Закон.

Путь — это когда достигают того, что мысли народа одинаковы с мыслями правителя[2], когда народ готов вместе с ним умереть, готов вместе с ним жить, когда он не знает ни страха, ни сомнений[3].

Небо — это свет и мрак, холод и жар; это порядок времени[4].

Земля — это далекое и близкое, неровное и ровное, широкое и узкое, смерть и жизнь[5].

Полководец — это ум, беспристрастность, гуманность, мужество, строгость.

Закон — это воинский строй, командование и снабжение[6].

Нет полководца, который не слыхал бы об этих пяти явлениях, но побеждает тот, кто усвоил их; тот же, кто их не усвоил, не побеждает.

4. Поэтому войну взвешивают семью расчетами и таким путем определяют положение:

Кто из государей обладает Путем? У кого из полководцев есть таланты? Кто использовал Небо и Землю? У кого выполняются правила и приказы? У кого войско сильнее? У кого офицеры и солдаты лучше обучены?[7] У кого правильно награждают и наказывают?

По этому всему я узнаю, кто одержит победу и кто потерпит поражение.

5. Если полководец станет применять мои расчеты, усвоив их, он непременно одержит победу; я остаюсь у него. Если полководец станет применять мои расчеты, не усвоив их, он непременно потерпит по-

* Некоторые особенно спорные места перевода оговорены в «Примечаниях», помещенных в конце настоящей работы. Цифры в последующем тексте дают ссылку на соответствующее примечание к данной главе. Напоминаем, кроме того, что почти каждая фраза трактата разъясняется в соответствующей главе «Комментария».

** Ввиду того что в разных изданиях трактата дается различная разбивка на абзацы, часто даже нарушающая единство фразы, переводчик счел себя вправе произвести свою разбивку, исходя из признака законченности той или иной мысли.

*** Слова, поставленные в переводе здесь и всюду, где следует, в скобки, представляют повторение таких же слов в каком-либо другом месте трактата, причем там они вполне уместны, будучи тесно связаны с общим контекстом, здесь же — явно излишни. Так, например, в данном случае эти слова повторяются несколько ниже — в п. 4, где им по содержанию и надлежит быть.

ражение; я ухожу от него[8]. Если он усвоит их с учетом выгоды, они составят мощь, которая поможет и за пределами их.

6. Мощь — это умение применять тактику[9], сообразуясь с выгодой.

7. Война — это путь обмана[10]. Поэтому, если ты и можешь что-нибудь, показывай противнику, будто не можешь; если ты и пользуешься чем-нибудь, показывай ему, будто ты этим не пользуешься; хотя бы ты и был близко, показывай, будто ты далеко; хотя бы ты и был далеко, показывай, будто ты близко; заманивай его выгодой; приведи его в расстройство и бери его; если у него все полно, будь наготове; если он силен, уклоняйся от него; вызвав в нем гнев, приведи его в состояние расстройства; приняв смиренный вид, вызови в нем самомнение; если его силы свежи, утоми его; если у него дружны, разъедини; нападай на него, когда он не готов, выступай, когда он не ожидает.

8. Все это обеспечивает воителю победу; однако наперед преподать ничего нельзя.

9. Кто — еще до сражения — побеждает предварительным расчетом[11], у того шансов много; кто — еще до сражения — не побеждает расчетом, у того шансов мало. У кого шансов много — побеждает; у кого шансов мало — не побеждает; тем более же тот, у кого шансов нет вовсе. Поэтому для меня — при виде этого одного — уже ясны победа и поражение.

ГЛАВА II

ВЕДЕНИЕ ВОЙНЫ

1. Сунь-цзы сказал: правило ведения войны таково:

2. Если у тебя тысяча легких колесниц и тысяча тяжелых[1], сто тысяч солдат, если провиант надо отправлять за тысячу миль[2], то расходы внутренние и внешние, издержки на прием гостей, материал для лака и клея, снаряжение колесниц и вооружение — все это составит тысячу золотых в день. Только в таком случае можно поднять стотысячное войско.

3. Если ведут войну и победа затягивается,— оружие притупляется и острия обламываются; если долго осаждают крепость,— силы подрываются; если войско надолго оставляют в поле,— средств у государства не хватает.

4. Когда же оружие притупится и острия обломаются, силы подорвутся и средства иссякнут, князья*, воспользовавшись твоей слабостью, поднимутся на тебя. Пусть тогда у тебя и будут умные слуги, после этого ничего поделать не сможешь.

5. Поэтому на войне слышали об успехе при быстроте ее, даже при неискусности ее ведения, и не видели еще успеха при продолжительности ее, даже при искусности ее ведения.

6. Никогда еще не бывало, чтобы война продолжалась долго и это было бы выгодно государству. Поэтому тот, кто не понимает до конца всего вреда от войны, не может понять до конца и всю выгоду от войны.

7. Тот, кто умеет вести войну, два раза набора не производит, три раза провианта не грузит; снаряжение берет из своего государства,

* О слове «князь» здесь и всюду ниже см. примечания к главе II.

провиант же берет у противника. Поэтому у него и хватает пищи для солдат.

8. Во время войны государство беднеет оттого, что возят далеко провиант. Когда провиант нужно возить далеко, народ беднеет.

9. Те, кто находятся поблизости от армии, продают дорого; а когда они продают дорого, средства у народа истощаются; когда же средства истощаются, выполнять повинности трудно.

10. Силы подрываются, средства иссякают, у себя в стране — в домах пусто[3]; имущество народа уменьшается на семь десятых; имущество правителя — боевые колесницы поломаны, кони изнурены; шлемы, панцири, луки и стрелы, рогатины и малые щиты, пики и большие щиты, волы и повозки — все это уменьшается на шесть десятых[4].

11. Поэтому умный полководец старается кормиться за счет противника. При этом один фунт пищи противника соответствует двадцати фунтам своей; один пуд отрубей и соломы противника соответствует двадцати пудам своей[5].

12. Убивает противника ярость, захватывает его богатства жадность.

13. Если при сражении на колесницах захватят десять и более колесниц, раздай их в награду тем, кто первый их захватил, и перемени на них знамена. Перемешай эти колесницы со своими и поезжай на них. С солдатами же обращайся хорошо и заботься о них. Это и называется: победить противника и увеличить свою силу[6].

14. Война любит победу и не любит продолжительности.

15. Поэтому полководец, понимающий войну, есть властитель судеб народа, есть хозяин безопасности государства.

ГЛАВА III

СТРАТЕГИЧЕСКОЕ НАПАДЕНИЕ

1. Сунь-цзы сказал: по правилам ведения войны наилучшее — сохранить государство противника в целости, на втором месте — сокрушить это государство. Наилучшее — сохранить армию противника в целости, на втором месте — разбить ее. Наилучшее — сохранить бригаду противника в целости, на втором месте — разбить ее. Наилучшее — сохранить батальон противника в целости, на втором месте — разбить его. Наилучшее — сохранить роту противника в целости, на втором месте — разбить ее. Наилучшее — сохранить взвод противника в целости, на втором месте — разбить его[1]. Поэтому сто раз сразиться и сто раз победить — это не лучшее из лучшего; лучшее из лучшего — покорить чужую армию, не сражаясь.

2. Поэтому самая лучшая война — разбить замыслы противника; на следующем месте — разбить его союзы; на следующем месте — разбить его войска. Самое худшее — осаждать крепости. По правилам осады крепостей такая осада должна производиться лишь тогда, когда это неизбежно. Подготовка больших щитов, осадных колесниц, возведение насыпей, заготовка снаряжения требуют три месяца; однако полководец, не будучи в состоянии преодолеть свое нетерпение, посылает своих солдат на приступ, словно муравьев; при этом одна треть офицеров и солдат[2] оказывается убитыми, а крепость остается не взятой. Таковы гибельные последствия осады.

3. Поэтому тот, кто умеет вести войну, покоряет чужую армию, не сражаясь; берет чужие крепости, не осаждая; сокрушает чужое государство, не держа свое войско долго. Он обязательно сохраняет все в целости и этим оспаривает власть в Поднебесной. Поэтому и можно, не притупляя оружия, иметь выгоду: это и есть правило стратегического нападения[3].

4. Правило ведения войны гласит: если у тебя сил в десять раз больше, чем у противника, окружи его со всех сторон; если у тебя сил в пять раз больше, нападай на него; если у тебя сил вдвое больше, раздели его на части; если же силы равны, сумей с ним сразиться; если сил меньше, сумей оборониться от него; если у тебя вообще что-либо хуже, сумей уклониться от него. Поэтому упорствующие с малыми силами делаются пленниками сильного противника.

5. Полководец для государства — все равно что крепление[4] у повозки: если это крепление пригнано плотно, государство непременно бывает сильным; если крепление разошлось, государство непременно бывает слабым.

6. Поэтому армия страдает от своего государя в трех случаях[5]:

Когда он, не зная, что армия не должна выступать, приказывает ей выступить; когда он, не зная, что армия не должна отступать, приказывает ей отступить; это означает, что он связывает армию.

Когда он, не зная, что такое армия, распространяет на управление ею те же самые начала, которыми управляется государство; тогда командиры в армии приходят в растерянность[6].

Когда он, не зная, что такое тактика армии, руководствуется при назначении полководца теми же началами, что и в государстве; тогда командиры в армии приходят в смятение[7].

7. Когда же армия приходит в растерянность и смятение, настигает беда от князей. Это и означает: самому привести свою армию в расстройство и отдать победу противнику.

8. Поэтому знают, что победят в пяти случаях: побеждают, если знают, когда можно сражаться и когда нельзя; побеждают, когда умеют пользоваться и большими и малыми силами; побеждают там, где высшие и низшие имеют одни и те же желания; побеждают тогда, когда сами осторожны и выжидают неосторожности противника; побеждают те, у кого полководец талантлив, а государь не руководит им. Эти пять положений и есть путь знания победы.

9. Поэтому и говорится: если знаешь его и знаешь себя, сражайся хоть сто раз, опасности не будет; если знаешь себя, а его не знаешь, один раз победишь, другой раз потерпишь поражение; если не знаешь ни себя, ни его, каждый раз, когда будешь сражаться, будешь терпеть поражение.

ГЛАВА IV

ФОРМА

1. Сунь-цзы сказал: в древности тот, кто хорошо сражался, прежде всего делал себя непобедимым и в таком состоянии выжидал, когда можно будет победить противника.

Непобедимость заключена в себе самом, возможность победы заключена в противнике.

Поэтому тот, кто хорошо сражается, может сделать себя непобеди-

мым, но не может заставить противника обязательно дать себя победить.

Поэтому и сказано: «Победу знать можно, сделать же ее нельзя».

2. Непобедимость есть оборона; возможность победить есть наступление.

Когда обороняются, значит, есть в чем-то недостаток; когда нападают, значит, есть все в избытке.

Тот, кто хорошо обороняется, прячется в глубины преисподней; тот, кто хорошо нападает, действует с высоты небес [1].

Поэтому умеют себя сохранить и в то же время одерживают полную победу.

3. Тот, кто видит победу не более, чем прочие люди, не лучший из лучших. Когда кто-либо, сражаясь, одержит победу и в Поднебесной скажут: «хорошо», это не будет лучший из лучших.

4. Когда поднимают легкое перышко [2], это не считается большой силой; когда видят солнце и луну, это не считается острым зрением; когда слышат раскаты грома, это не считается тонким слухом.

Про кого в древности говорили, что он хорошо сражается, тот побеждал, когда было легко победить. Поэтому, когда хорошо сражавшийся побеждал, у него не оказывалось ни славы ума, ни подвигов мужества.

5. Поэтому, когда он сражался и побеждал, это не расходилось с его расчетами. Не расходилось с его расчетами — это значит, что все, предпринятое им, обязательно давало победу; он побеждал уже побежденного.

6. Поэтому тот, кто хорошо сражается, стоит на почве невозможности своего поражения и не упускает возможности поражения противника. По этой причине войско, долженствующее победить, сначала побеждает, а потом ищет сражения; войско, осужденное на поражение, сначала сражается, а потом ищет победы.

7. Тот, кто хорошо ведет войну, осуществляет Путь и соблюдает Закон. Поэтому он и может управлять победой и поражением.

8. Согласно «Законам войны», первое — длина, второе — объем, третье — число, четвертое — вес, пятое — победа. Местность рождает длину, длина рождает объем, объем рождает число, число рождает вес, вес рождает победу.

9. Поэтому войско, долженствующее победить, как бы исчисляет копейки рублями, а войско, обреченное на поражение, как бы исчисляет рубли копейками [3].

10. Когда побеждающий сражается, это подобно скопившейся воде, с высоты тысячи саженей низвергающейся в долину. Это и есть форма [4].

ГЛАВА V

МОЩЬ

1. Сунь-цзы сказал: управлять массами — все равно что управлять немногими: дело в частях и в числе [1].

2. Вести в бой массы — все равно что вести в бой немногих: дело в форме и названии [2].

3. То, что делает армию при встрече с противником непобедимой, это правильный бой и маневр.

4. Удар войска подобен тому, как если бы ударили камнем по яйцу: это есть полнота и пустота.

5. Вообще в бою схватываются с противником правильным боем, побеждают же маневром. Поэтому тот, кто хорошо пускает в ход маневр, безграничен подобно небу и земле, неисчерпаем подобно Хуанхэ и Янцзыцзяну.

6. Кончаются и снова начинаются — таковы солнце и луна; умирают и снова нарождаются — таковы времена года. Тонов не более пяти, но изменений этих пяти тонов всех и слышать невозможно; цветов не более пяти, но изменений этих пяти цветов всех и видеть невозможно; вкусов не более пяти, но изменений этих пяти вкусов всех и ощутить невозможно. Действий в сражении всего только два — правильный бой и маневр, но изменений в правильном бое и маневре всех и исчислить невозможно. Правильный бой и маневр взаимно порождают друг друга, и это подобно круговращению, у которого нет конца. Кто может их исчерпать?

7. То, что позволяет быстроте бурного потока нести на себе камни, есть ее мощь. То, что позволяет быстроте хищной птицы поразить свою жертву, есть рассчитанность удара. Поэтому у того, кто хорошо сражается, мощь — стремительна[3], рассчитанность — коротка.

Мощь — это как бы натягивание лука, рассчитанность удара — это как бы спуск стрелы.

8. Пусть все смешается и перемешается и идет беспорядочная схватка, все равно прийти в расстройство не могут; пусть все клокочет и бурлит и форма смята[4], все равно потерпеть поражение не могут.

9. Беспорядок рождается из порядка, трусость рождается из храбрости, слабость рождается из силы. Порядок и беспорядок — это число; храбрость и трусость — это мощь; сила и слабость — это форма.

10. Поэтому, когда тот, кто умеет заставить противника двигаться, показывает ему форму, противник обязательно идет за ним; когда противнику что-либо дают, он обязательно берет; выгодой заставляют его двигаться, а встречают его неожиданностью.

11. Поэтому тот, кто хорошо сражается, ищет все в мощи, а не требует всего от людей. Поэтому он умеет выбирать людей и ставить их соответственно их мощи.

12. Тот, кто ставит людей соответственно их мощи, заставляет их идти в бой так же, как катят деревья и камни. Природа деревьев и камней такова, что, когда место ровное, они лежат спокойно; когда оно покатое, они приходят в движение; когда они четырехугольны, они лежат на месте; когда они круглы, они катятся.

13. Поэтому мощь того, кто умеет заставить других идти в бой, есть мощь человека, скатывающего круглый камень с горы в тысячу саженей.

ГЛАВА VI

ПОЛНОТА И ПУСТОТА

1. Сунь-цзы сказал: кто является на поле сражения первым и ждет противника, тот исполнен сил; кто потом является на поле сражения с запозданием и бросается в бой, тот уже утомлен. Поэтому тот, кто хорошо сражается, управляет противником и не дает ему управлять собой.

2. Уметь заставить противника самого прийти — это значит заманить его выгодой; уметь не дать противнику пройти — это значит сдержать его вредом. Поэтому можно утомить противника, даже исполненного сил; можно заставить голодать даже сытого; можно сдвинуть с места даже прочно засевшего.

3. Выступив туда, куда он непременно направится, самому направиться туда, где он не ожидает. Тот, кто проходит тысячу миль и при этом не утомляется, проходит местами, где нет людей.

4. Напасть и при этом наверняка взять — это значит напасть на место, где он не обороняется; оборонять и при этом наверняка удержать — это значит оборонять место, на которое он не может напасть. Поэтому у того, кто умеет нападать, противник не знает, где ему обороняться; у того, кто умеет обороняться, противник не знает, где ему нападать. Тончайшее искусство! Тончайшее искусство! — нет даже формы, чтобы его изобразить. Божественное искусство! Божественное искусство! — нет даже слов, чтобы его выразить. Поэтому он и может стать властителем судеб противника.

5. Когда идут вперед и противник не в силах воспрепятствовать — это значит, что ударяют в его пустоту; когда отступают и противник не в силах преследовать — это значит, что быстрота такова, что он не может настигнуть [1].

6. Поэтому, если я хочу дать бой, пусть противник и возводит высокие редуты, роет глубокие рвы, все равно он не сможет не вступить со мною в бой. Это потому, что я нападаю на место, которое он непременно должен спасать. Если я не хочу вступать в бой, пусть я только займу место и стану его оборонять, все равно противник не сможет вступить со мной в бой. Это потому, что я отвращаю его от того пути, куда он идет.

7. Поэтому, если я покажу противнику какую-либо форму, а сам этой формы не буду иметь, я сохраню цельность, а противник разделится на части. Сохраняя цельность, я буду составлять единицу; разделившись на части, противник будет составлять десять. Тогда я своими десятью нападу на его единицу. Нас тогда будет много, а противника мало. У того, кто умеет массой ударить на немногих, таких, кто с ним сражается, мало, и их легко победить [2].

8. Противник не знает, где он будет сражаться. А раз он этого не знает, у него много мест, где он должен быть наготове. Если же таких мест, где он должен быть наготове, много, тех, кто со мной сражается, мало. Поэтому, если он будет наготове спереди, у него будет мало сил сзади; если он будет наготове сзади, у него будет мало сил спереди; если он будет наготове слева, у него будет мало сил справа; если он будет наготове справа, у него будет мало сил слева. Не может не быть мало сил у того, у кого нет места, где он не должен быть наготове. Мало сил у того, кто должен быть всюду наготове; много сил у того, кто вынуждает другого быть всюду наготове.

9. Поэтому, если знаешь место боя и день боя, можешь наступать и за тысячу миль. Если же не знаешь места боя, не знаешь и дня боя, не сможешь левой стороной защитить правую, не сможешь правой стороной защитить левую, не сможешь передней стороной защитить заднюю, не сможешь задней стороной защитить переднюю. Тем более это так при большом расстоянии — в несколько десятков миль, и при близком расстоянии — в несколько миль.

10. Если рассуждать так, как я, то пусть у юэсцев [3] войск и много,

что́ это может им дать для победы?[4] Поэтому и сказано: «победу сделать можно». Пусть войск у противника и будет много, можно не дать ему возможности вступить в бой.

11. Поэтому, оценивая противника, узнают его план с его достоинствами и его ошибками[5]; воздействовав на противника, узнают законы, управляющие его движением и покоем; показывая ему ту или иную форму, узнают место его жизни и смерти[6]; столкнувшись с ним, узнают, где у него избыток и где недостаток.

12. Поэтому предел в придании своему войску формы — это достигнуть того, чтобы формы не было. Когда формы нет, даже глубоко проникший лазутчик не сможет что-либо подглядеть, даже мудрец не сможет о чем-либо судить. Пользуясь этой формой, он возлагает дело победы на массу, но масса этого знать не может. Все люди знают ту форму, посредством которой я победил, но не знают той формы, посредством которой я организовал победу. Поэтому победа в бою не повторяется в том же виде, она соответствует неисчерпаемости самой формы.

13. Форма у войска подобна воде: форма у воды — избегать высоты и стремиться вниз; форма у войска — избегать полноты и ударять по пустоте. Вода устанавливает свое течение в зависимости от места; войско устанавливает свою победу в зависимости от противника.

14. Поэтому у войска нет неизменной мощи, у воды нет неизменной формы. Кто умеет в зависимости от противника владеть изменениями и превращениями и одерживать победу, тот называется божеством.

15. Поэтому среди пяти элементов природы нет неизменно побеждающего; среди четырех времен года нет неизменно сохраняющего свое положение. У солнца есть краткость и продолжительность, у луны есть жизнь и смерть.

ГЛАВА VII

БОРЬБА НА ВОЙНЕ

1. Сунь-цзы сказал: вот правило ведения войны: полководец, получив повеление от государя, формирует армию, собирает войска[1] и, войдя в соприкосновение с противником[2], занимает позицию. Нет ничего труднее, чем борьба на войне.

2. Трудное в борьбе на войне — это превратить путь обходный в прямой, превратить бедствие в выгоду. Поэтому тот, кто, предпринимая движение по такому обходному пути, отвлекает противника выгодой и, выступив позже него, приходит раньше него, тот понимает тактику обходного движения.

3. Поэтому борьба на войне приводит к выгоде, борьба на войне приводит и к опасности. Если бороться за выгоду, подняв всю армию, цели не достигнуть; если бороться за выгоду, бросив армию, будет потерян обоз.

4. Поэтому, когда борются за выгоду за сто миль, мчась, сняв вооружение, не отдыхая ни днем, ни ночью, удваивая маршруты и соединяя переходы, тогда теряют пленными командующих всеми тремя армиями; выносливые идут вперед, слабые отстают, и из всего войска доходит одна десятая. Когда борются за выгоду за пятьдесят миль, попадает в тяжелое положение командующий передовой армией и из

всего войска доходит половина. Когда борются за выгоду за тридцать миль, доходят две трети.

5. Если у армии нет обоза, она гибнет; если нет провианта, она гибнет; если нет запасов [3], она гибнет.

6. Поэтому кто не знает замыслов князей, тот не может наперед заключать с ними союз; кто не знает обстановки — гор, лесов, круч, обрывов, топей и болот, тот не может вести войско; кто не обращается к местным проводникам, тот не может воспользоваться выгодами местности.

7. Поэтому в войне устанавливаются на обмане, действуют, руководствуясь выгодой, производят изменения путем разделений и соединений.

8. Поэтому он стремителен, как ветер; он спокоен и медлителен, как лес; он вторгается и опустошает, как огонь; он неподвижен, как гора; он непроницаем, как мрак; его движение, как удар грома [4].

9. При грабеже селений разделяют свое войско на части; при захвате земель занимают своими частями выгодные пункты [5].

10. Двигаются, взвесив все на весах. Кто заранее знает тактику прямого и обходного пути, тот побеждает. Это и есть закон борьбы на войне.

11. В «Управлении армией» сказано: «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 сосредоточены на одном, храбрый не может один выступить вперед, трусливый не может один отойти назад. Это и есть закон руководства массой.

12. Поэтому в ночном бою применяют много огней и барабанов [6], в дневном бою 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.

13. По этой причине по утрам духом бодры, днем вялы, вечером помышляют о возвращении домой. Поэтому тот, кто умеет вести войну, избегает противника, когда его дух бодр, и ударяет на него, когда его дух вял или когда он помышляет о возвращении; это и есть управление духом.

14. Находясь в порядке, ждут беспорядка; находясь в спокойствии, ждут волнений; это и есть управление сердцем.

15. Находясь близко, ждут далеких; пребывая в полной силе, ждут утомленных; будучи сытыми, ждут голодных; это и есть управление силой.

16. Не идти против знамен противника, когда они в полном порядке; не нападать на стан противника, когда он неприступен; это и есть управление изменениями.

17. Поэтому правила ведения войны таковы: если противник находится на высотах, не иди прямо на него [7]; если за ним возвышенность, не располагайся против него; если он притворно убегает, не преследуй его; если он полон сил, не нападай на него; если он подает тебе приманку, не иди на нее; если войско противника идет домой, не останавливай его; если окружаешь войско противника, оставь открытой одну сторону; если он находится в безвыходном положении, не нажимай на него; это и есть правила ведения войны.

ГЛАВА VIII

ДЕВЯТЬ ИЗМЕНЕНИЙ

1. Сунь-цзы сказал: вот правила ведения войны [полководец, получив повеление от своего государя, формирует армию и собирает войска] *.

2. В местности бездорожья лагерь не разбивай; в местности-перекрестке заключай союзы с соседними князьями; в местности голой и безводной не задерживайся; в местности окружения соображай; в местности смерти сражайся.

3. Бывают дороги, по которым не идут; бывают армии, на которые не нападают; бывают крепости, из-за которых не борются; бывают местности, из-за которых не сражаются; бывают повеления государя, которых не выполняют.

4. Поэтому полководец, постигший, что есть выгодного в «Девяти изменениях», знает, как вести войну. Полководец, не постигший, что есть выгодного в «Девяти изменениях», не может овладеть выгодами местности, даже зная форму местности. Когда при управлении войсками он не знает искусства «Девяти изменений», он не может владеть умением пользоваться людьми, даже зная «Пять выгод».

5. По этой причине обдуманность действий умного человека заключается в том, что он обязательно соединяет выгоду и вред [1]. Когда с выгодой соединяют вред, усилия могут привести к результату [2]; когда с вредом соединяют выгоду, бедствие может быть устранено. Поэтому князей подчиняют себе вредом, заставляют служить себе делом, заставляют устремляться куда-нибудь выгодой [3].

6. Правило ведения войны заключается в том, чтобы не полагаться на то, что противник не придет, а полагаться на то, с чем я могу его встретить; не полагаться на то, что он не нападет, а полагаться на то, что я сделаю нападение на себя невозможным для него.

7. Поэтому у полководца есть пять опасностей: если он будет стремиться во что бы то ни стало умереть, он может быть убитым; если он будет стремиться во что бы то ни стало остаться в живых, он может попасть в плен; если он будет скор на гнев, его могут презирать; если он будет излишне щепетилен к себе, его могут оскорбить; если он будет любить людей, его могут обессилить [4].

8. Эти пять опасностей — недостатки полководца, бедствие в ведении войны. Разбивают армию, убивают полководца непременно этими пятью опасностями. Надлежит понять это.

ГЛАВА IX

ПОХОД

1. Сунь-цзы сказал: расположение войск и наблюдение за противником состоит в следующем.

2. При переходе через горы опирайся на долину; располагайся на высотах, смотря, где солнечная сторона [1]. При бое с противником, на-

* Слова, заключенные в скобки, представляют буквальное повторение начала VII главы и здесь явно излишни.

ходящимся на возвышенности, не иди прямо вверх[2]. Таково расположение войска в горах.

3. При переходе через реку располагайся непременно подальше от реки[3]. Если противник станет переходить реку, не встречай его в воде. Вообще выгоднее дать ему переправиться наполовину и затем ударить на него; но если ты тоже хочешь вступить в бой с противником, не встречай его у самой реки; расположись на высоте, принимая в соображение, где солнечная сторона; против течения не становись. Таково расположение войск на реке.

4. Переходя через болото[4], торопись скорее уйти, не задерживайся. Если все же тебе предстоит вступить в бой среди болот, располагайся так, чтобы у тебя была вода и трава, а в тылу у тебя пусть будет лес. Таково расположение войск в болотах.

5. В равнинной местности располагайся на ровных местах, но при этом пусть справа и позади тебя будут возвышенности; впереди у тебя пусть будет низкое место, сзади высокое[5]. Таково расположение войск в равнине.

6. Эти четыре способа выгодного расположения войск и обеспечили Хуан-ди победу над четырьмя императорами[6].

7. Вообще, если войско будет любить высокие места и не любить низкие, будет чтить солнечный свет и отвращаться от тени; если оно будет заботиться о жизненном и располагаться на твердой почве[7], тогда в войске не будет болезней. Это и значит непременно победить.

8. Если находишься среди холмов и возвышенностей, непременно располагайся на их солнечной стороне и имей их справа и позади себя. Это выгодно для войска; это — помощь от местности.

9. Если в верховьях реки прошли дожди и вода покрылась пеной, пусть тот, кто хочет переправиться, подождет, пока река успокоится.

10. Вообще, если в данной местности есть отвесные ущелья, природные колодцы, природные темницы, природные сети, природные капканы, природные трещины[8], непременно поспеши уйти от них и не подходи к ним близко. Сам удались от них, а противника заставь приблизиться к ним. А когда встретишься с ним, сделай так, чтобы они были у него в тылу.

11. Если в районе движения армии окажутся овраги, топи, заросли, леса, чащи кустарника, непременно внимательно обследуй их. Это — места, где бывают засады и дозоры противника.

12. Если противник, находясь близко от меня, пребывает в спокойствии, это значит, что он опирается на естественную преграду. Если противник далеко от меня, но при этом вызывает меня на бой, это значит, что он хочет, чтобы я продвинулся вперед. Если противник расположился на ровном месте, значит, у него есть свои выгоды.

13. Если деревья задвигались, значит, он подходит. Если устроены заграждения из трав, значит, он старается ввести в заблуждение. Если птицы взлетают, значит, там спрятана засада. Если звери испугались, значит, там кто-то скрывается. Если пыль поднимается столбом, значит, идут колесницы; если она стелется низко на широком пространстве, значит, идет пехота; если она поднимается в разных местах, значит, собирают топливо. Если она поднимается то там, то сям, и при этом в небольшом количестве, значит, устраивают лагерь.

14. Если речи противника смиренны, а боевые приготовления он усиливает, значит, он выступает. Если его речи горделивы и он сам спешит вперед, значит, он отступает. Если легкие боевые колесницы вы-

езжают вперед, а войско располагается по сторонам их, значит, противник строится в боевой порядок. Если он, не будучи ослаблен [9], просит мира, значит, у него есть тайные замыслы. Если солдаты у него забегали и выстраивают колесницы, значит, пришло время. Если он то наступает, то отступает, значит, он заманивает. Если солдаты стоят, опираясь на оружие, значит, они голодны. Если они, черпая воду, сначала пьют, значит, они страдают от жажды. Если противник видит выгоду для себя, но не выступает, значит, он устал.

15. Если птицы собираются стаями, значит, там никого нет. Если у противника ночью перекликаются, значит, там боятся. Если войско дезорганизовано, значит, полководец не авторитетен. Если знамена переходят с места на место, значит, у него беспорядок. Если его командиры бранятся, значит, солдаты устали. Если коней кормят пшеном, а сами едят мясо; если кувшины для вина не развешивают на деревьях и не идут обратно в лагерь, значит, они — доведенные до крайности разбойники [10].

16. Если полководец разговаривает с солдатами ласково и учтиво, значит, он потерял свое войско. Если он без счету раздает награды, значит, войско в трудном положении. Если он бессчетно прибегает к наказаниям, значит, войско в тяжелом положении. Если он сначала жесток, а потом боится своего войска, это означает верх непонимания военного искусства.

17. Если противник является, предлагает заложников и просит прощения, значит, он хочет передышки. Если его войско, пылая гневом, выходит навстречу, но в течение долгого времени не вступает в бой и не отходит, непременно внимательно следи за ним.

18. Дело не в том, чтобы все более и более увеличивать число солдат. Нельзя идти вперед с одной только воинской силой. Достаточно иметь ее столько, сколько нужно для того, чтобы справиться с противником [11] путем сосредоточения своих сил и правильной оценки противника. Кто не будет рассуждать и будет относиться к противнику пренебрежительно, тот непременно станет его пленником.

19. Если солдаты еще не расположены к тебе, а ты станешь их наказывать, они не будут тебе подчиняться; а если они не станут подчиняться, ими трудно будет пользоваться. Если солдаты уже расположены к тебе, а наказания производиться не будут, ими совсем нельзя будет пользоваться.

20. Поэтому, приказывая им, действуй при помощи гражданского начала; заставляя, чтобы они повиновались тебе все, как один, действуй при помощи воинского начала.

21. Когда законы вообще исполняются, в этом случае, если преподашь что-нибудь народу, народ тебе повинуется. Когда законы вообще не выполняются, в этом случае, если преподашь что-либо народу, народ тебе не повинуется. Когда законы вообще принимаются с доверием и ясны, значит, ты и масса взаимно обрели друг друга.

ГЛАВА X

ФОРМЫ МЕСТНОСТИ

1. Сунь-цзы сказал: местность по форме бывает открытая, бывает наклонная [1], бывает пересеченная, бывает долинная, бывает гористая, бывает отдаленная.

2. Когда и я могу идти и он может прийти, такая местность называется открытой. В открытой местности прежде всего расположись на возвышении, на ее солнечной стороне, и обеспечь себе пути подвоза провианта. Если при таких условиях поведешь бой, будешь иметь выгоду.

3. Когда идти легко, а возвращаться трудно, такая местность называется наклонной. В наклонной местности, если противник не готов к бою, выступив, победишь его; если же противник готов к бою, выступив, не победишь его. Обращаться же назад будет трудно: выгоды не будет.

4. Когда и мне выступать невыгодно и ему выступать невыгодно, такая местность называется пересеченной. В пересеченной местности не выступай, даже если бы противник и предоставил тебе выгоду. Отведи войска и уйди; заставь противника продвинуться сюда наполовину; и если тогда ударишь на него, это будет для тебя выгодно.

5. В долинной местности, если ты первым расположишься на ней, обязательно займи ее всю и так жди противника; если же он первым расположится на ней и займет ее, не следуй за ним. Следуй за ним, если он не займет ее всю.

6. В гористой местности, если ты первым расположишься в ней, обязательно располагайся на высоте, на солнечной стороне ее, и так жди противника; если же противник первым расположится в ней, отведи войска и уйди оттуда; не следуй за ним.

7. В отдаленной местности, если силы равны, трудно вызывать противника на бой, а если и начнешь бой, выгоды не будет.

Эти шесть пунктов составляют учение о местности. Высшая обязанность полководца состоит в том, что ему это нужно понять.

8. Поэтому бывает, что войско поспешно отступает, что оно становится распущенным, что оно попадает в руки противника, что оно разваливается, что оно приходит в беспорядок, что оно обращается в бегство. Эти шесть бедствий — не от природы, а от ошибок полководца.

9. Когда при наличии одинаковых условий нападают с одним на десятерых, это значит, что войско поспешно отступит. Когда солдаты сильны, а командиры слабы, это значит, что в войске распущенность. Когда командиры сильны, а солдаты слабы, это значит, что войско попадет в руки противника. Когда высшие командиры, в гневе на своего начальника, не подчиняются ему и, встречаясь с противником, по злобе на своего начальника самовольно завязывают бой, это объясняется тем, что полководец не знает их способностей. Это значит, что в войске развал. Когда полководец слаб и не строг, когда обучение солдат отличается неопределенностью, когда у командиров и солдат нет ничего постоянного, когда при построении в боевой порядок все идет вкривь и вкось, это значит, что в войске беспорядок. Когда полководец не умеет оценить противника, когда он свои малые силы сводит с большими силами противника, когда он, будучи слаб, нападает на сильного, когда у него в войске нет отборных частей, это значит, что войско обратится в бегство.

Эти шесть пунктов составляют учение о поражении противника. Высшая обязанность полководца состоит в том, что ему это нужно понять.

10. Условия местности — только помощь для войска. Наука верхов-

ного полководца[2] состоит в умении оценить противника, организовать победу, учесть характер местности и расстояние. Кто ведет бой, зная это, тот непременно побеждает; кто ведет бой, не зная этого, тот непременно терпит поражение.

11. Поэтому, если, согласно науке о войне, выходит, что непременно победишь, непременно сражайся, хотя бы государь и говорил тебе: «не сражайся». Если, согласно науке о войне, выходит, что не победишь, не сражайся, хотя бы государь и говорил тебе: «непременно сражайся».

12. Поэтому такой полководец, который, выступая, не ищет славы, а отступая, не уклоняется от наказания, который думает только о благе народа и о пользе государя, такой полководец — сокровище для государства.

13. Если будешь смотреть на солдат как на своих детей, сможешь отправиться с ними хоть в самое глубокое ущелье; если будешь смотреть на солдат как на любимых сыновей, сможешь идти с ними хоть на смерть. Но если будешь добр к ним, но не сможешь ими распоряжаться; если будешь любить их, но не сумеешь им приказывать; если у них возникнут беспорядки, а ты не сумеешь установить порядок, это значит, что они у тебя — непослушные дети и пользоваться ими будет невозможно.

14. Если будешь видеть, что с твоими солдатами напасть на противника можно, но не будешь видеть, что на противника нападать нельзя, победа будет обеспечена тебе только наполовину. Если будешь видеть, что на противника напасть можно, но не будешь видеть, что с твоими солдатами нападать на него нельзя, победа будет обеспечена тебе только наполовину. Если будешь видеть, что на противника напасть можно, будешь видеть, что с твоими солдатами напасть на него можно, но не будешь видеть, что по условиям местности нападать на него нельзя, победа будет обеспечена тебе только наполовину.

15. Поэтому тот, кто знает войну, двинувшись — не ошибется, поднявшись — не попадет в беду.

16. Поэтому и сказано: если знаешь его и знаешь себя, победа недалека; если знаешь при этом еще Небо и знаешь Землю, победа обеспечена полностью.

ГЛАВА XI

ДЕВЯТЬ МЕСТНОСТЕЙ

1. Сунь-цзы сказал: вот правила войны: есть местности рассеяния, местности неустойчивости, местности оспариваемые, местности смешения, местности-перекрестки, местности серьезного положения, местности бездорожья, местности окружения, местности смерти.

2. Когда князья сражаются на собственной земле, это будет местность рассеяния; когда заходят в чужую землю, но не углубляются в нее, это будет местность неустойчивости; когда я ее захвачу и мне это будет выгодно и когда он ее захватит, ему также будет выгодно, это будет местность оспариваемая; когда и я могу ею пройти и он может ею пройти, это будет местность смешения; когда земля князя принадлежит всем троим и тот, кто первым дойдет до нее, овладеет всем в Поднебесной, это будет местность-перекресток; когда заходят глубоко

на чужую землю и оставляют в тылу у себя много укрепленных городов, это будет местность серьезного положения; когда идут по горам и лесам, кручам и обрывам, топям и болотам, вообще по труднопроходимым местам, это будет местность бездорожная; когда путь, по которому входят, узок, а путь, по которому уходят, окольный, когда он с малыми силами может напасть на мои большие силы, это будет местность окружения; когда, бросаясь быстро в бой, уцелевают, а не бросаясь быстро в бой, погибают, это будет местность смерти.

3. Поэтому в местности рассеяния не сражайся; в местности неустойчивости не останавливайся; в местности оспариваемой не наступай; в местности смешения не теряй связи; в местности-перекрестке заключай союзы; в местности серьезного положения грабь[1]; в местности бездорожья иди; в местности окружения соображай; в местности смерти сражайся.

4. Те, кто в древности хорошо вели войну, умели делать так, что у противника передовые и тыловые части не сообщались друг с другом, крупные и мелкие соединения не поддерживали друг друга, благородные и низкие не выручали друг друга, высшие и низшие не объединялись друг с другом; они умели делать так, что солдаты у него оказывались оторванными друг от друга и не были собраны вместе, а если войско и было соединено в одно целое, оно не было единым [Двигались, когда это соответствовало выгоде; если это не соответствовало выгоде, оставались на месте] *.

5. Осмелюсь спросить: а если противник явится в большом числе и в полном порядке, как его встретить? Отвечаю: захвати первым то, что ему дорого. Если захватишь, он будет послушен тебе.

6. В войне самое главное — быстрота: надо овладевать тем, до чего он успел дойти; идти по тому пути, о котором он и не помышляет; нападать там, где он не остерегается.

7. Вообще правила ведения войны в качестве гостя заключаются в том, чтобы, зайдя глубоко в пределы противника, сосредоточить все свои мысли и силы на одном, и тогда хозяин не одолеет.

8. Грабя тучные поля, имей в достатке продовольствие для своей армии; тщательно заботься о своих солдатах и не утомляй их; сплачивай их дух и соединяй их силы. Передвигая войска, действуй согласно своим расчетам и планам и делай так, чтобы никто не мог проникнуть в них.

9. Бросай своих солдат в такое место, откуда нет выхода, и тогда они умрут, но не побегут. Если же они будут готовы идти на смерть, как же не добиться победы? И воины и прочие люди в таком положении напрягают все свои силы. Когда солдаты подвергаются смертельной опасности, они ничего не боятся; когда у них нет выхода, они держатся крепко; когда они заходят в глубь неприятельской земли, их ничто не удерживает; когда ничего поделать нельзя, они дерутся.

10. По этой причине солдаты без всяких внушений бывают бдительны, без всяких понуждений обретают энергию, без всяких уговоров дружны между собой, без всяких приказов доверяют своим начальникам.

* Слова, поставленные в скобки, повторяются в главе XII, п. 5. В обоих случаях они укладываются в общий контекст, но в главе XII, по-видимому, более уместны, поскольку там затрагивается тема «выгоды».

11. Если запретить всякие предсказания и удалить всякие сомнения, умы солдат до самой смерти никуда не отвлекутся.

12. Когда солдаты говорят: «имущество нам более не нужно» — это не значит, что они не любят имущества. Когда они говорят: «жизнь нам более не нужна!» — это не значит, что они не любят жизни. Когда выходит боевой приказ, у офицеров и солдат, у тех, кто сидит, слезы льются на воротник, у тех, кто лежит, слезы текут по подбородку. Но когда люди поставлены в положение, из которого нет выхода, они храбры, как Чжуань Чжу и Цао Куй[2].

13. Поэтому тот, кто хорошо ведет войну, подобен Шуайжань. Шуайжань — это чаншаньская змея. Когда ее ударяют по голове, она бьет хвостом, когда ее ударяют по хвосту, она бьет головой; когда ее ударяют по середине, она бьет и головой и хвостом.

14. Осмелюсь спросить: а можно ли сделать войско подобным чаншаньской змее? Отвечаю: можно. Ведь жители царств У и Юэ не любят друг друга. Но если они будут переправляться через реку в одной лодке и будут застигнуты бурей, они станут спасать друг друга, как правая рука левую.

15. По этой причине, если даже связать коней[3] и врыть в землю колеса повозок, все равно на это еще полагаться нельзя. Вот когда солдаты в своей храбрости все как один, это и будет настоящее искусство управления войском.

16. Когда сильные и слабые все одинаково обретают мужество, это действует закон местности[4]. Поэтому, когда искусный полководец как бы ведет свое войско за руку, ведет, как будто это один человек, это значит, что создалось положение, из которого нет выхода[5].

17. Вот дело полководца: он должен сам быть всегда спокоен и этим непроницаем для других; он должен быть сам дисциплинирован и этим держать в порядке других. Он должен уметь вводить в заблуждение глаза и уши своих офицеров и солдат и не допускать, чтобы они что-либо знали. Он должен менять свои замыслы и изменять свои планы и не допускать, чтобы другие о них догадывались. Он должен менять свое местопребывание, выбирать себе окружные пути и не допускать, чтобы другие могли что-либо сообразить[6].

18. Ведя войско, следует ставить его в такие условия, как если бы, взобравшись на высоту, убрали лестницы. Ведя войско и зайдя с ним глубоко на землю князя, приступая к решительным действиям, надлежит сжечь корабли и разбить котлы; вести солдат так, как гонят стадо овец: их гонят туда, и они идут туда; их гонят сюда, и они идут сюда; они не знают, куда идут. Собрав всю армию, нужно бросить ее в опасность; это и есть дело полководца.

19. Изменения в девяти видах местности, выгоды сжатия и растяжения, законы человеческих чувств — все это нужно понять.

20. Вообще согласно науке о ведении войны в качестве гостя следует: если заходят глубоко в землю противника, сосредоточиваются на одном; если заходят не глубоко, умы рассеиваются.

Когда уходят из своей страны и ведут войну, перейдя границу, это будет местность отрыва; когда пути открыты во все стороны, это будет местность-перекресток; когда заходят глубоко, это будет место серьезности положения; когда заходят не глубоко, это будет местность неустойчивости; когда сзади — неприступные места, а спереди — узкие теснины, это будет местность окружения; когда идти некуда, это будет местность смерти[7].

21. По этой причине в местности рассеяния я стану приводить к единству устремления всех; в местности неустойчивости буду поддерживать связь между частями; в местность оспариваемую направлюсь после противника; в местности смешения буду внимателен к обороне; в местности-перекрестке стану укреплять связи; в местности серьезного положения установлю непрерывный подвоз продовольствия; в местности труднопроходимой буду продвигаться вперед по дороге; в местности окружения сам загорожу проход; в местности смерти внушу солдатам, что они в живых не останутся. Чувства солдат таковы, что, когда они окружены, они защищаются; когда ничего другого не остается, они бьются; когда положение очень серьезное, они повинуются [8].

22. Поэтому тот, кто не знает замыслов князей, не может наперед заключать с ними союзы; кто не знает обстановки — гор, лесов, круч, оврагов, топей и болот, тот не может вести войско; кто не обращается к местным проводникам, тот не может воспользоваться выгодами местности.

23. У того, кто не знает хотя бы одного из девяти, войско не будет армией гегемона [9].

24. Если армия гегемона обратится против большого государства, оно не сможет собрать свои силы. Если мощь гегемона обратится на противника, тот не сможет заключить союзы [10].

25. По этой причине гегемон не гонится за союзами в Поднебесной, не собирает власть в Поднебесной. Он распространяет только свою собственную волю и воздействует на противников своей мощью. Поэтому он и может взять их крепости, может ниспровергнуть их государства.

26. Раздает награды, не придерживаясь обычных законов, издает указы не в порядке обычного управления. Он распоряжается всей армией так, как если бы распоряжался одним человеком. Распоряжаясь армией, говори о делах, а не вдавайся в объяснения. Распоряжаясь армией, говори о выгодах, а не о вреде.

27. Только после того как солдат бросят на место гибели, они будут существовать; только после того как их ввергнут в место смерти, они будут жить; только после того как они попадут в беду, они смогут решить исход боя.

28. Поэтому ведение войны заключается в том, чтобы предоставлять противнику действовать согласно его намерениям и тщательно изучать их; затем сосредоточить все его внимание на чем-нибудь одном и убить его полководца, хотя бы он и был за тысячу миль. Это и значит уметь искусно сделать дело.

29. По этой причине в день выступления в поход закрой все заставы, уничтожь все пропуска через них, чтобы не прошли посланцы извне. Правитель действует в своем совете и отдается делам правления, а за войну во всем спрашивает со своего полководца [11].

30. Когда противник станет открывать и закрывать, непременно стремительно ворвись к нему. Поспеши захватить то, что ему дорого, и потихоньку поджидай его. Иди по намеченной линии, но следуй за противником. Таким способом решишь войну [12].

31. Поэтому сначала будь как невинная девушка — и противник откроет у себя дверь. Потом же будь как вырвавшийся заяц — и противник не успеет принять мер к защите.

ГЛАВА XII

ОГНЕВОЕ НАПАДЕНИЕ

1. Сунь-цзы сказал: огневое нападение бывает пяти видов: первое, когда сжигают людей; второе, когда сжигают запасы; третье, когда сжигают обозы; четвертое, когда сжигают склады; пятое, когда сжигают отряды [1].

2. При действиях огнем необходимо, чтобы были основания для них. Огневыми средствами необходимо запастись заранее. Для того чтобы пустить огонь, нужно подходящее время; для того чтобы вызвать огонь, нужен подходящий день. Время — это когда погода сухая; день — это когда луна находится в созвездиях Цзи, Би, И, Чжэнь. Когда луна находится в этих созвездиях, дни бывают ветреные.

3. При огневом нападении необходимо поддерживать его соответственно пяти видам нападения: если огонь возник изнутри, как можно быстрее поддерживай его извне; если огонь и возник, но в войске противника все спокойно, подожди и не нападай. Когда огонь достигнет наивысшей силы, последуй за ним, если последовать можно; если последовать нельзя, оставайся на месте. Если извне пустить огонь можно, не жди кого-нибудь внутри, а выбери время и пускай. Если огонь вспыхнул по ветру, не производи нападение из-под ветра. Если ветер днем продолжается долго, ночью он стихает.

4. Вообще в войне знай про пять видов огневого нападения и всеми средствами защищайся от них. Поэтому помощь, оказываемая огнем нападению, ясна. Помощь, оказываемая водой нападению, сильна. Но водой можно отрезать, захватить же ею нельзя.

Если, желая сразиться и победить, напасть и взять, не прибегаешь при этом к действию этих средств, получится бедствие; получится то, что называют «затяжными издержками». Поэтому и говорится: просвещенный государь рассчитывает на эти средства, а хороший полководец их применяет.

5. Если нет выгоды, не двигайся; если не можешь приобрести, не пускай в ход войска; если нет опасности, не воюй. Государь не должен поднимать оружие из-за своего гнева; полководец не должен вступать в бой из-за своей злобы. Двигаются тогда, когда это соответствует выгоде; если это не соответствует выгоде, остаются на месте. Гнев может опять превратиться в радость, злоба может опять превратиться в веселье, но погибшее государство снова не возродится, мертвые снова не оживут. Поэтому просвещенный государь очень осторожен по отношению к войне, а хороший полководец очень остерегается ее. Это и есть путь, на котором сохраняешь и государство в мире, и армию в целости.

ГЛАВА XIII

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ШПИОНОВ

1. Сунь-цзы сказал: вообще, когда поднимают стотысячную армию, выступают в поход за тысячу миль, издержки крестьян, расходы правителя составляют в день тысячу золотых. Внутри и вовне — волнения; изнемогают от дороги и не могут приняться за работу семьсот тысяч семейств.

2. Защищаются друг от друга несколько лет, а победу решают в один день. И в этих условиях жалеть титулы, награды, деньги и не знать положения противника — это верх негуманности. Тот, кто это жалеет, не полководец для людей, не помощник своему государю, не хозяин победы.

3. Поэтому просвещенные государи и мудрые полководцы двигались и побеждали, совершали подвиги, превосходя всех других, потому, что всё знали наперед.

4. Знание наперед нельзя получить от богов и демонов, нельзя получить и путем умозаключений по сходству, нельзя получить и путем всяких вычислений[1]. Знание положения противника можно получить только от людей.

5. Поэтому пользование шпионами бывает пяти видов: бывают шпионы местные[2], бывают шпионы внутренние, бывают шпионы обратные, бывают шпионы смерти, бывают шпионы жизни.

6. Все пять разрядов шпионов работают, и нельзя знать их путей. Это называется непостижимой тайной[3]. Они — сокровище для государя.

7. Местных шпионов вербуют из местных жителей страны противника и пользуются ими; внутренних шпионов вербуют из его чиновников и пользуются ими; обратных шпионов вербуют из шпионов противника и пользуются ими. Когда я пускаю в ход что-либо обманное, я даю знать об этом своим шпионам, а они передают это противнику. Такие шпионы будут шпионами смерти. Шпионы жизни — это те, кто возвращается с донесением.

8. Поэтому для армии нет ничего более близкого, чем шпионы; нет бо́льших наград, чем для шпионов; нет дел более секретных, чем шпионские. Не обладая совершенным знанием, не сможешь пользоваться шпионами; не обладая гуманностью и справедливостью, не сможешь применять шпионов; не обладая тонкостью и проницательностью, не сможешь получить от шпионов действительный результат. Тонкость! Тонкость! Нет ничего, в чем нельзя было бы пользоваться шпионами.

9. Если шпионское донесение еще не послано, а об этом уже стало известно, то и сам шпион и те, кому он сообщил, предаются смерти.

10. Вообще, когда хочешь ударить на армию противника, напасть на его крепость, убить его людей, обязательно сначала узнай, как зовут военачальника у него на службе[4], его помощников, начальника охраны, воинов его стражи. Поручи своим шпионам обязательно узнать все это.

11. Если ты узнал, что у тебя появился шпион противника и следит за тобой, обязательно воздействуй на него выгодой; введи его к себе и помести его у себя. Ибо ты сможешь приобрести обратного шпиона и пользоваться им. Через него ты будешь знать всё. И поэтому сможешь приобрести и местных шпионов и внутренних шпионов и пользоваться ими. Через него ты будешь знать всё. И поэтому сможешь, придумав какой-нибудь обман, поручить своему шпиону смерти ввести противника в заблуждение. Через него ты будешь знать всё. И поэтому сможешь заставить своего шпиона жизни действовать согласно твоим предположениям.

12. Всеми пятью категориями шпионов обязательно ведает сам государь. Но узнают о противнике обязательно через обратного шпиона. Поэтому с обратным шпионом надлежит обращаться особенно внимательно.

13. В древности, когда поднималось царство Инь, в царстве Ся был И Чжи; когда поднималось царство Чжоу, в царстве Инь был Люй Я. Поэтому только просвещенные государи и мудрые полководцы умеют делать своими шпионами людей высокого ума и этим способом непременно совершают великие дела. Пользование шпионами — самое существенное на войне; это та опора, полагаясь на которую действует армия.

КОММЕНТАРИЙ

ГЛАВА I

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РАСЧЕТЫ

Трактат Сунь-цзы начинается с объяснения, почему нужно изучать войну, для чего нужна военная наука вообще. Аргумент в защиту необходимости военной науки у него немногословен: «Война — это великое дело для государства, это почва жизни и смерти, это путь существования и гибели».

В чем заключается изучение войны? Сунь-цзы сейчас же переходит к программе своей науки. По его мнению, весь сложный комплекс такого явления, как война, должен изучаться прежде всего путем определения основных элементов, действующих на войне. Таких элементов, по его мнению, пять. Сунь-цзы называет их именами, для читателя его времени, очевидно, привычными и понятными. Первый элемент — моральный. Сунь-цзы называет его «Путем». Понятие «Пути» с глубокой древности употреблялось в Китае не только в его конкретном смысле: «путь», «дорога», но и в его отвлеченном значении, причем это последнее быстро приобрело очень широкий объем.

У Сунь-цзы этот термин имеет узкоспециальное значение и употребляется для обозначения первого из условий войны. «Путь — это когда достигают того, что мысли народа одинаковы с мыслями правителя, когда народ готов вместе с ним умереть, готов вместе с ним жить, когда он не знает ни страха, ни сомнений». Именно такое единство и является, по мысли Сунь-цзы, первым условием, всю важность которого должен понять всякий, изучающий законы войны.

Необходимо отметить, что это требование представлялось совершенно обязательным не одному Сунь-цзы. Второй из прославленных стратегов древнего Китая — У-цзы, знаменитый полководец своего времени, также в самом начале своего трактата ставит предварительным условием всякой войны внутреннее согласие, причем он понимает под этим согласие именно между властью и населением, правителем и народом: «Если государь, знающий Путь, хочет направить свой народ на войну, он прежде всего достигает согласия и только потом берется за большое предприятие» («У-цзы», гл. I, 1) *. Как видно из этих слов, У-цзы также связывает достижение этого единства с понятием «Пути» как надлежащего, правильного — в его понимании — управления государством.

О той же необходимости единства внутри государства для победы в войне говорит и третий знаменитый военный писатель древнего Китая, Вэй Ляо-цзы: «Войско побеждает своим спокойствием, государство

* Сведения о трактате У-цзы, а также о других трактатах «Семикнижия», упоминаемых в данном комментарии, приведены в главе «Трактат Сунь-цзы и „Семикнижие“».

побеждает своей целостностью; у кого силы разделены, те слабы»,— говорит он (гл. V). Или в другом месте: «Когда есть единство — побеждают, когда все несогласны друг с другом — терпят поражение» (гл. XXIII).

При этом он, как и Сунь-цзы, указывает, что единство характеризуется отсутствием каких бы то ни было сомнений у народа, в первую очередь, конечно, сомнений в правильности действий своего правителя. Вэй Ляо-цзы объясняет, почему не допускается наличия сомнений, о чем Сунь-цзы не говорит: «Когда сердца объяты сомнениями, люди сопротивляются» («Вэй Ляо-цзы», гл. V).

Очень выразительно говорит трактат «Сань люэ»: «Если у тебя (имеется в виду правитель или полководец.— *Н. К.*) и у масс будет одна и та же любовь, никогда не будешь иметь неудачи. Если у тебя и у масс будет одна и та же ненависть, всё склонится перед тобой. Правят государством, держат в мире свой дом только потому, что обретают людей; губят государство, разрушают свой дом только потому, что утрачивают людей» («Сань люэ», стр. 2).

В этом же духе высказываются и военные писатели, комментировавшие «Сунь-цзы». Например, Мэн-ши говорит о необходимости «единства между высшими и низшими», т. е. ставит вопрос несколько иначе, требуя единства между управляемыми и управляющими вообще. Он говорит о «единстве устремлений, единстве в любви и ненависти, единстве выгоды и вреда», об отсутствии у людей личных устремлений. В этих условиях «у всей миллионной массы бывает как будто бы одно сердце». Некоторые комментаторы, как, например, Цзя Линь, прилагают это требование к армии. В этом случае место правителя занимает полководец и внутреннее единство армии есть единство полководца со своими солдатами. «Если полководец делает своим сердцем Путь (т. е. правильно управляет войском, правильно относится к солдатам.— *Н. К.*), если у него с остальными людьми одни и те же выгоды, одни и те же действия, тогда офицеры и солдаты повинуются ему и сердца их, естественно, одинаковы с сердцем их начальника». Толкование Цзя Линя, несомненно, суживает то понятие единства, о котором говорит Сунь-цзы. Ограничение единства рамками одной лишь армии отражает, по-видимому, историческую обстановку времен Цзя Линя: если в древности, в эпоху Чуньцю, и могла существовать какая-то близость между правителями и свободным земледельческим населением (но, конечно, не рабами), близость, восходящая в своих истоках к древнему племенному устройству, то в феодальном Китае времен Танской империи антагонизм между основной массой населения — феодальным крестьянством и его эксплуататорами — феодалами был настолько велик, что делал без наличия каких-либо особых условий их единство невозможным. Поэтому Цзя Линь и заговорил лишь о той среде, в которой такое единство было для правителей необходимым и в известных пределах возможным: об армии.

Второй общий элемент войны, по терминологии Сунь-цзы, носит название «Небо». Он коротко определяет, что́ под этим следует разуметь: «Небо — это свет и мрак, холод и жар; это порядок времени». Короче говоря, это — время, когда происходит война: время года, суток и т. д. Понять значение этого фактора, т. е. уметь учитывать на войне значение момента, условий времени,— вторая задача изучающего законы войны.

В этом месте своего трактата Сунь-цзы употребляет слова «Ян» и

«Инь», которые мы передаем русскими словами «свет» и «мрак». Эти понятия играют важнейшую роль в воззрениях на природу, характерных для древних китайцев, и уже в глубокой древности превратились из обозначений чисто реальных явлений света и мрака в некие символы космических сил. В дальнейшем они были распространены и на жизнь вообще, в первую очередь — на жизнь общества. В связи с этим они стали настолько сложными, что первоначальное значение света и мрака отошло на задний план; для этих последних понятий появились новые словесные обозначения, а древние Инь (мрак) и Ян (свет) превратились уже в некие космологические начала.

Естественно, что они вошли краеугольным камнем в состав древней китайской астрономии, которая тогда имела преимущественно форму астрологии. Таким образом создалась обширная «иньяновская» школа.

Основная предпосылка этой астрологии — распространение на астрономические явления, явления «Неба», как тогда говорили, тех же отношений, которые характеризуют в первую очередь человеческое общество, ближайшим образом — отношения господства и подчинения. Поэтому небесные явления, светила стали называть с этой точки зрения «небесными чиновниками» (天官), т. е. руководителями судеб, имеющими, как и земное чиновничество, свою иерархию и свои точно определенные функции. С этой предпосылкой соединялось основное положение астрологии: о влиянии небесных явлений на человеческие судьбы.

Естественно, что при ведении войны, этой «почвы жизни и смерти, пути существования и гибели», китайцы не могли пройти мимо этой астрологии. Как это наблюдалось решительно у всех народов, не только у древних — греков, римлян, древних германцев, галлов и т. д., но и в более поздние времена, у китайцев перед войной, перед сражением «вопрошали светила». Существовала целая сложная система счастливых и несчастливых дней, дней благоприятных для одного действия и неблагоприятных для другого. И полководцев древности нередко удерживал от сражения именно «несчастливый день». Таким образом, и это место «Сунь-цзы» может быть понято как указание на необходимость выбирать для войны, для сражения «счастливый день».

Некоторые из комментаторов, как, например, Цзя Линь, так и понимают; другие, как, например, Ду Му, объясняя это место, считают необходимым развернуть картину этих представлений о предполагаемой связи небесных явлений с человеческими судьбами, в частности с судьбами войны. Касается этого и упомянутый уже третий знаменитый стратег древнего Китая — Вэй Ляо-цзы. Его трактат прямо начинается с главы «Небесные чиновники». В ней он коротко излагает некоторые положения древней астрологии. Однако характерно для этой главы, а вместе с тем и для воззрений самого Вэй Ляо-цзы не это, а заключительное место этой главы.

«Чуский полководец Гун Цзы-синь вел войну с цисцами. Как раз в это время появилась комета, рукоятка которой (комета по своей форме уподобляется китайцами метле.— *Н. К.*) была обращена в сторону Ци. Приближенные полководца сказали ему: „Та сторона, куда обращена рукоятка, побеждает. Нападать на Ци нельзя“. Гун Цзы-синь ответил: „Комета... что́ она понимает? Кто дерется метлой, тот, само собой разумеется, повертывает ее рукояткой и побеждает“. На следующий день он сразился с цисцами и разбил их наголову. Хуан-ди сказал: „Прежде чем обращаться к богам, прежде чем обращаться к демонам, прежде

всего обратись к своему собственному уму". Этими словами он сказал, что все небесные знамения заключаются только в людях и их делах» («Вэй Ляо-цзы», гл. I).

Приведение этого эпизода, а еще более заключительная фраза, вложенная в уста легендарного Хуан-ди, считавшегося отцом стратегической науки, как нельзя лучше рисуют отношение самого Вэй Ляо-цзы к астрологии. И это не случайное явление; это — правило, по крайней мере для всех крупнейших полководцев и военных писателей старого Китая.

В «Диалогах» Ли Вэй-гуна, одном из интереснейших сочинений по военному искусству позднейшего времени, есть такое место:

«Тай-цзун сказал: Вы как-то говорили о небесных силах — времени и днях, о том, что просвещенный полководец с ними не считается, а невежественный сам себя ими связывает. Значит, их можно отбросить?

Ли Вэй-гун ответил: Чжоу Синь погиб в день „цзяцзы", а У-ван в этот же день получил царство. С точки зрения небесных сил — времени и дня — это был один и тот же день „цзяцзы". Вышло же по-разному: Иньское царство развалилось, Чжоуское установилось, одно погибло, другое поднялось.

Точно так же и сунский император У-ди начал войну в день, „когда идущий погибает". Его военачальники говорили ему, что этого делать не следует, но император отвечал: „Я пойду, а противник погибнет". И в конце концов победил. Исходя из этого и можно их отбросить» («Ли Вэй-гун вэньдуй», III, стр. 64).

Таким образом, по Ли Вэй-гуну, астрология существует для невежественных людей, просвещенный же полководец с нею не считается. Характерно, что и У-цзы допускает гадания в качестве своеобразного агитационного средства и отвергает их как руководство для полководцев. Говоря в своем трактате о той обстановке, в которой необходимо нападать на противника, он решительно замечает: «Надлежит нападать без всяких гаданий» (гл. II, 2). Точно такой же совет он подает и в обратном случае: когда обстановка показывает, что нападать нельзя, следует воздерживаться от нападения независимо от всяких гаданий (II, 2).

Нечего и говорить, что Сунь-цзы — признанный последующими веками авторитет в вопросах войны — был для его последователей образцом просвещенного полководца, о котором говорит Ли Вэй-гун. Его отношение ко всяким гаданиям легко усматривается из его трактата. Об этом будет речь в соответствующих местах, здесь же только сошлемся на его категорическое запрещение всяких гаданий в войске, на его слова о том, что «знание наперед (о противнике.— *Н. К.*) нельзя получить от богов и демонов» (XIII, 4). Отрицательное отношение к мистике и суевериям сказывается и в том, что он вообще ничего не говорит о приметах, знамениях, гаданиях, а если и вспоминает о них, то только в двух местах мельком и только для того, чтобы категорически отвергнуть их. Поэтому совершенно правы те комментаторы, которые не видят в словах Инь и Ян, приводимых Сунь-цзы, ничего другого, как свет и мрак, день и ночь и — в более широком смысле слова — вообще явления природы. Так, Ван Чжэ пишет: «Инь-Ян, это — общее наименование Небесного Пути — пяти элементов природы, четырех времен года, ветра, облаков, метеорологических явлений». Мэй Яо-чэнь пишет: «Армия обязательно должна следовать за Небесным Путем (т. е. за законами природы.— *Н. К.*), сообразоваться с климатическими условиями

и уметь ими своевременно пользоваться». Итак, речь идет о совершенно реальных вещах — о климате и погоде, о метеорологической обстановке, о времени года.

Недаром Сунь-цзы тут же рядом упоминает о холоде и жаре. За этим также скрывается совершенно простая мысль, которая очень ясно выражена в одном из древних военных трактатов — «Сыма фа»: «Зимой и летом (т. е. в жестокую стужу и сильнейшую жару.— *Н. К.*) войско не поднимают потому, что щадят свой народ» («Сыма фа», I, стр. 3). Эту фразу «Сыма фа» цитируют чуть ли не все комментаторы «Сунь-цзы», а это служит доказательством, что она правильно отражает его мысль. Недаром комментаторы ссылаются на исторические примеры, не допускающие возможности никаких других толкований. Так, например, ханьский император Гао-цзу (206—195) выступил зимой в поход на север против гуннов, не приняв в расчет морозов, вследствие чего в его войске оказалось от 20 до 30% обмороженных и он потерпел полнейшую неудачу. Полководец времен Поздней Хань Ма Юань (14 г. до н. э.—49 г. н. э.) предпринял в разгар лета экспедицию в Линьнань, местность с жарким и влажным климатом, в которой свирепствовали различные заболевания. Кончилось тем, что 90% его армии погибло от болезней.

Исходя из всего изложенного, надо считать совершенно несомненным, что Сунь-цзы под словами «Небо — это свет и мрак, холод и жар; это порядок времени» разумеет только требование учитывать значение времени года, погоды и умение пользоваться всем этим в своих интересах.

Третий общий элемент войны — «Земля». «Земля — это далекое и близкое, неровное и ровное, широкое и узкое, смерть и жизнь». Речь идет о местности, о ее признаках, ее отношении к условиям и задачам войны с точки зрения воюющей стороны. Понятие «смертельная» прилагается к местности в том смысле, что в условиях войны некоторые виды обстановки могут быть роковыми для ведущего на них бой; другие же — «жизненные» местности сулят самые благоприятные результаты. Иначе говоря, под словом «Земля» Сунь-цзы понимает географические условия возможного театра военных действий, значение которых должен научиться понимать всякий изучающий законы войны.

Очень хорошо разъясняет это место трактата комментатор Мэй Яо-чэнь: «На войне важно сначала узнать обстановку местности. Когда знаешь „далекое и близкое“ (т. е. расстояние.— *Н. К.*), сможешь прибегнуть к прямому или обходному движению; когда знаешь „ровное и неровное“ (т. е. рельеф местности.— *Н. К.*), сможешь полностью использовать свою пехоту и конницу; когда знаешь „широкое и узкое“ (т. е. размеры предполагаемого места боя.— *Н. К.*), сможешь установить, какое количество войск нужно ввести в бой; когда знаешь „смертельное и жизненное“ (т. е. стратегические выгоды и неудобства местности.— *Н. К.*), сможешь определить условия победы и поражения». Сунь-цзы придает вопросу обстановки очень большое значение и, не говоря уже о многочисленных высказываниях на эту тему в разных местах трактата, специально посвящает ей почти целиком две главы — X и XI.

Четвертый общий элемент стратегии — это «полководец», точнее — качество полководца. От них также зависит во многом ход войны и ее исход. Поэтому изучающий войну должен понять и этот фактор.

Сунь-цзы тут же перечисляет те пять качеств, которыми должен

обладать полководец: он должен обладать умом, быть беспристрастным (или справедливым), гуманным, мужественным, строгим.

Один из комментаторов Сунь-цзы — Хэ Янь-си так разъясняет необходимость этих свойств: «Если у полководца нет ума, он не может оценивать противника и вырабатывать нужную тактику; если у него нет беспристрастия (справедливости), он не может приказывать другим и вести за собой своих подчиненных; если у него нет гуманности, он не может привлекать к себе массы и привязывать к себе своих воинов; если у него нет мужества, он не может решиться на какие-либо действия и вступать в бой; если он не строг, он не может подчинить себе сильного и управлять массой. Кто обладает этими пятью свойствами сполна, тот — воплощение полководца».

Из этих слов Хэ мы можем усмотреть, что ум требуется прежде всего для оценки противника и выработки нужной тактики борьбы с ним. Это считалось древними китайскими стратегами делом самой первостепенной важности. Все указания Сунь-цзы на то, как вести войну, основаны на двух положениях: на знании противника и знании себя. Это знание является для него требованием категорическим и неизменным. «Если знаешь его и знаешь себя, сражайся хоть сто раз, опасности не будет» — такими словами он заканчивает III главу своего трактата. У-цзы также замечает: «Ведя войну, необходимо точно знать, в чем сильные и слабые стороны противника, и направлять удар туда, где у него опасное место» (II, 4), и отводит «оценке противника» целую (II) главу своего трактата.

Ум нужен также, как говорит Хэ, и для выработки тактики борьбы. Само собой разумеется, что это находится в теснейшей связи со знанием противника; это знание только для того и нужно, чтобы на основании его выработать тактику борьбы. Это видно из вышеприведенных слов У-цзы. Но в то же время стратегии и тактике борьбы в древних трактатах по военному искусству уделяется центральное место не только потому, что это и есть в узком смысле слова искусство ведения войны, но и в силу особого соображения. Все военные писатели старого Китая, начиная, конечно, с Сунь-цзы, стояли на той точке зрения, что всякие правила остаются лишь общими указаниями; все же дело решает конкретная обстановка; только она указывает, как нужно применять это правило. Обстановка же подлежит бесконечным и непрерывным изменениям, вследствие чего уметь ориентироваться в ней и всегда находить решение, нужное для данного момента и места, нелегко. Таким образом, к уму, сообразительности предъявляются особенно большие требования. Об этом подробнее речь будет ниже, здесь же ограничимся указанием только на то, что этому пункту придавали особое значение и некоторые из комментаторов Сунь-цзы. Так, например, Мэй Яо-чэнь прямо говорит: «При наличии ума умеют вырабатывать стратегию и тактику». Ван Чжэ ставит это умение в связь с постоянными изменениями обстановки: «Умный наперед все видит и ничем не вводится в заблуждение; он умеет соображать и проникать во все изменения», т. е. обладает качеством проницательности. Один из позднейших японских комментаторов трактата Сунь-цзы — Огю Сорай (1666—1728), исследователь древней китайской философии, дает широкую характеристику ума полководца: «Ум полководца это — умение предвидеть с самого начала, еще до того, как дело примет большой оборот, чем оно закончится; это — умение не обманываться никакой ложью, не поддаваться никакой клевете; это — умение до того, как дело примет

дурной оборот, найти средство против этого; не придерживаясь раз навсегда определенных правил, выбирать как раз то, что нужно для данного момента; умение справляться с несчастьем и превращать его в счастье,— вот что такое ум полководца» (Сорай, «Комментарий» к «Сунь-цзы». «Кансэки кокудзикай дзэнсё», т. X, изд. Васэда дайгаку сюппанбу, Токио, Мейдзи 44 год, стр. 11). Иначе говоря, от полководца требуются глубокое знание человеческой психологии, проницательность, ясность понимания, предусмотрительность и находчивость.

Следующее качество полководца — беспристрастность. Так переведено здесь китайское слово «синь», которое имеет очень сложный смысл. Им обозначается внутреннее свойство человека, которое обусловливает его «правдивость», причем эта «правдивость» относится не только к словам, но и к поступкам. В связи с этим сюда входят и такие понятия, как «верность» себе, своим принципам, обязательствам, долгу, а также «справедливость». Одновременно с этим слово «синь» обозначает и понятие «доверия» со стороны других как следствие справедливости.

У-цзы на вопрос своего собеседника — вэйского князя: «Что самое важное в руководстве армией?», отвечает: «Самое важное — уяснить себе четыре легкости, две тяжести, одну беспристрастность» (гл. III, 1). Здесь не место, конечно, вдаваться в объяснение, что такое «четыре легкости» и т. д., заметим только, что «беспристрастность» требуется для наград и наказаний, чтобы они были правильны и справедливы. Поэтому Мэй Яо-чэнь еще конкретнее подходит к действительному смыслу требования «беспристрастности» от полководца, чем Хэ, когда говорит: «При наличии беспристрастности умеют награждать и наказывать». В этом же направлении идет мысль и Ван Чжэ: «Беспристрастность — это единство приказов и распоряжений».

Следующее качество полководца — гуманность. Ли Цюань так определяет это свойство: «Гуманность — это значит: любить людей, жалеть вещи, понимать усердие и труд». О любви к людям, о внимании к ним, о заботе о них говорят и Хэ и Ван Чжэ.

Однако для полководца это, по-видимому, не считалось основным; гуманность была не цель, а средство. Гуманность, как говорит Хэ, есть то, чем «привлекают массы». Мэй Яо-чэнь подтверждает это: «при наличии гуманности могут привлекать массы». Коротко говоря, гуманность есть, выражаясь словами Ван Чжэ, средство «овладеть человеческими сердцами», для полководца, в первую очередь, конечно,— сердцами своих солдат.

Следующее качество, которого Сунь-цзы требует от полководца, это мужество. Характерно, что все комментаторы трактуют это понятие не в смысле простой храбрости, а в смысле силы воли и решительности. Мужество заключается в том, чтобы уметь принимать решения и твердо выполнять их. Мы видели, что именно так толкует это понятие Хэ Янь-си. Так же понимает и Мэй Яо-чэнь: «При наличии мужества умеют быть решительными». Однако Сорай дает более широкое толкование этого качества. «Мужество полководца,— говорит он,— это не страшиться большой армии противника, не бояться грозной силы, не отказываться от намерения сражаться и при малых силах, не терять мужество и после поражения; мужество — это когда при встрече с противником непременно вступают в бой, при преследовании врываются в самые ряды даже мощного противника; когда, будучи окруженными сильным противником, прорывают окружение и уходят, когда

выпутываются из самых опасных положений. Вот что такое мужество полководца» (стр. 12). Таким образом, Сорай под мужеством полководца понимает четыре свойства: храбрость, отважность, смелость, способность всегда сохранять присутствие духа.

Последнее качество полководца — строгость. «Без строгости нельзя подчинить себе сильного и управлять массой»,— говорит Хэ Янь-си. В этом же направлении толкует это качество и Сорай: «Строгость полководца — это когда правила и приказы в армии управляют тысячами и десятками тысяч людей как одним человеком; когда слышен только топот ног людей и коней и не слышно ни одного слова; когда построение, охранение, ряды, барабанный бой, движение знамен, разделение и соединение частей — все эволюции совершаются легко и без промедлений; когда войско боится своего полководца и не боится противника; когда оно выполняет распоряжения только своего полководца и не подчиняется распоряжению даже государя; когда полководца можно убить тайно, но нельзя пробраться к нему через охрану; когда все исходит от силы духа полководца и наводит страх на сердца всей армии, хотя бы он и никого не убивал. Вот что такое строгость полководца» (стр. 12). Иначе говоря, строгость полководца есть условие строжайшей дисциплины в армии и безусловной ее покорности воле своего полководца.

Однако Мэй Яо-чэнь ставит вопрос несколько сложнее. По его мнению, управляет массой, т. е. в данном случае войском, не строгость, как таковая, а то, что является результатом этой строгости — авторитет полководца: «При наличии строгости умеют устанавливать авторитет»,— говорит он. Так ставит вопрос и Ван Чжэ: «Строгость — это значит: при помощи строгости, своего авторитета держать в повиновении сердца масс».

Таковы пять требований, предъявлемых Сунь-цзы к личности полководца.

Обращает на себя внимание то, что, перечисляя свойства полководца, Сунь-цзы ставит гуманность на третьем месте, на первом же месте у него поставлен ум, а затем беспристрастие. Это несколько необычно. В древнем конфуцианстве гуманность была первой из всех добродетелей, она считалась основным свойством человека, присущим самой его природе. Ее придерживались и некоторые военные писатели, так, например, автор «Сыма фа», который свой трактат прямо начинает словами: «В древности в основу всего ставили гуманность...», или, как распространенно излагает эту мысль Лю Инь, «в древности те, кто правил государством, кто управлял армией, все считали основой всего гуманность. Для них самое первое была гуманность по отношению к народу, любовь к вещам. Они умели быть гуманными с народом и любить вещи, и поэтому для них не было трудностей в управлении государством и в управлении армией». Мэн-цзы рядом с гуманностью поставил справедливость, но все же гуманность у него на первом месте. Только автор «Чжунъюна» нарушил этот порядок, поставив перед гуманностью ум (в триаде «ум — человеколюбие — мужество»). Таким образом, к характеристике Сунь-цзы следует сказать, что он не связывает себя с трафаретной схемой, а свободно обращается с понятиями соответственно специфике своей области. А согласно этой специфике для полководца прежде всего требуется ум. Впрочем, это также не совсем обычно. Специфика военного дела в глазах большинства людей как будто требует прежде всего другого. Об этом хорошо говорит У-цзы: «Вообще говоря, люди, рассуждающие о полководце, обычно

видят в нем одну храбрость» (гл. IV, 1). Однако было бы ошибкой считать, что, ставя ум на первое место, Сунь-цзы этим самым отдает ему абсолютное первенство перед остальными четырьмя качествами. У-цзы, продолжая свою мысль о мужестве, говорит: «Но храбрость полководца — всего лишь одна его сторона. Просто храбрый человек обязательно легкомысленно ввязывается в борьбу, а тот, кто легкомысленно ввязывается в борьбу и не разбирает, где выгода (т. е. не обладает умом.— *Н. К.*), тот непригоден» («У-цзы», гл. IV, 1). Суть дела, следовательно, в том, что все эти качества хороши, когда они существуют все вместе, взаимно дополняют и контролируют друг друга. Именно так и рассматривает вопрос Цзя Линь: «Если иметь только ум, станешь разбойником; если руководиться только гуманностью, получится косность; если придерживаться только правдивости, получится глупость; если опираться только на мужество и силу, получится насилие; если быть чрезмерно строгим, получится жестокость. Нужно обладать всеми пятью качествами. И если уметь каждое из них применять надлежащим образом, можно стать полководцем». «Когда все эти пять свойств полностью даны, только после этого можно назваться великим полководцем»,— говорит Чжан Юй.

Пятый общий элемент стратегии — это «Закон». Как и в предшествующих случаях, в обращении с терминами «Путь», «Небо», «Земля», так и здесь Сунь-цзы чрезвычайно конкретен; речь идет у него не о каком-либо отвлеченном понятии «закона», а всего только о совокупности правил, касающихся трех вещей: воинского строя, командования армией и снабжения ее. Изучающий законы войны должен понимать важность всех этих вещей, от которых также в значительной степени зависит исход войны.

Таковы пять общих элементов стратегии: единство, время, место, качество полководца, организация армии. Существенно при этом, что эти элементы в устах Сунь-цзы являются и положениями общего характера и одновременно руководящими правилами действий. Эти пять положений есть и факторы войны и ее требования: война требует единства, правильного учета времени и места, требует полководца именно с такими качествами, она же требует надлежащей организации строевой части, командования и снабжения. Этот двойственный характер своих положений Сунь-цзы выразил в заключительных словах: «Нет полководца, который не слыхал бы об этих пяти явлениях, но побеждает тот, кто усвоил их; тот же, кто их не усвоил, не побеждает».

Все приведенные положения касаются своей армии, своего государства. Это значит, что, по мнению Сунь-цзы, сначала нужно познать и изучить самого себя. Но это все должно быть соединено с изучением и предполагаемого противника. Сунь-цзы решительно предостерегает от односторонности в этом отношении: «Если знаешь его и знаешь себя, сражайся хоть сто раз, опасности не будет; если знаешь себя, а его не знаешь, один раз победишь, другой раз потерпишь поражение; если не знаешь ни себя, ни его, каждый раз, когда будешь сражаться, будешь терпеть поражение» (III, 9).

Сунь-цзы не отделяет изучения противника от изучения себя самого. Он ставит вопрос в сравнительную плоскость; необходимо изучать в сопоставлении: каково положение дел у противника и каково у себя. Сунь-цзы требует «взвешивать» войну «семью расчетами», т. е. оценивать шансы победы с семи различных сторон: 1. «Кто из государей

обладает „Путем“» — свой или противник. Иначе говоря, где достигнуто или может быть достигнуто внутреннее единство? 2. «У кого из полководцев есть таланты», т. е. перечисленные выше качества? 3. «Кто использовал Небо и Землю», т. е. сумел правильно учесть и использовать факторы времени и места? 4. «У кого выполняются правила и приказы?» 5. «У кого войско сильнее?» 6. «У кого офицеры и солдаты лучше обучены?» 7. «У кого правильно награждают и наказывают?» На вопрос, что дает это сравнительное изучение, Сунь-цзы отвечает: «По этому всему я узнаю, кто одержит победу и кто потерпит поражение».

Нетрудно заметить, что эти «расчеты», как он называет, охватывают прежние основные положения и добавляют четыре новых, имеющих уже более узкое значение: фактор дисциплины в армии, фактор силы и численности армии, фактор обученности армии, фактор поощрений и наказаний. О дисциплине армии Сунь-цзы говорит как о выполнении правил и приказов. О том, какое значение придавали в Китае поддержанию дисциплины, свидетельствуют все источники, все сочинения по военному искусству, а также история войн. В III в. очень кратко формулирует общее правило поддержания дисциплины древнейший (из известных нам) комментатор трактата Сунь-цзы, сам полководец и правитель государства — вэйский Цао-гун (Цао Цао, 155—220); он говорит: «Установи правила, и пусть не нарушают их; а если кто-либо нарушит, казни их». Эта формула в глазах господствующего класса была, очевидно, настолько исчерпывающей, что ее в буквальном виде повторяет в IX в. Ду Ю; в XVIII в. в Японии Сорай к этому еще добавляет: «это — поистине замечательные слова» (Сорай, цит. соч., стр. 17). Какими строжайшими мерами предлагали китайские стратеги поддерживать дисциплину, свидетельствует трактат Вэй Ляо-цзы. Из него мы узнаем, что для поддержания дисциплины в китайской армии тех времен существовала система круговой ответственности. Первоначальную ячейку формирования армии представляла «пятерка» — отделение из пяти солдат; затем шел десяток, полусотня, сотня. В каждом подразделении за проступок одного солдата отвечала вся часть.

«Когда в пятерке кто-либо нарушит приказ или преступит запрещение, то, если его выдадут, прочие освобождаются от наказания; если же знают и не выдают, вся пятерка подлежит смертной казни...» (гл. XIV). Из этого же трактата мы узнаем также и о том, как беспощадно карались малейшие нарушения дисциплины. Например, если солдаты будут идти не в такт барабанной дроби, они подлежат наказанию; за шум в строю — казнь; за неповиновение команде — казнь и т. д. (гл. XVIII). Вообще древние стратеги, особенно Вэй Ляо-цзы, придерживались той точки зрения, что если «внутри боятся, вовне крепко».

О таком же старании подавлять всякое нарушение дисциплины говорят и действия полководца. Когда У-цзы воевал с циньским царством, один из его воинов, увлекаемый желанием отличиться, самовольно покинул свое место в строю, ворвался в ряды противника и с торжеством вернулся, неся трофеи — головы двух убитых им вражеских воинов. Однако У-цзы увидел в этом не подвиг, а нарушение воинской дисциплины и казнил храбреца («Вэй Ляо-цзы», гл. VIII). Подобные рассказы приводятся чуть ли не о всех знаменитых китайских полководцах.

Второй из вновь приведенных факторов войны — силу армии — ком-

ментатор Чжан Юй характеризует кратко, но выразительно: «Когда боевые колесницы крепкие, кони добрые, воины храбрые, оружие острое, когда воины слышат барабан (т. е. сигнал к наступлению.— *Н. К.*) и радуются, когда слышат гонг (т. е. сигнал к отступлению.— *Н. К.*) и гневаются...»

Третий новый фактор — обученность солдат — пользуется большим вниманием китайских военных теоретиков. Так, например, У-цзы говорит: «Люди обычно находят смерть в том, в чем они неискусны, терпят поражение в том, что они не умеют с пользой применять. Поэтому в ведении войны самое главное — обучение». Переходя дальше к содержанию обучения, У-цзы говорит: «Обучайте строиться в круг и квадрат, садиться и вставать, маршировать и стоять на месте, делать повороты налево и направо, идти вперед и назад, разделяться и соединяться, собираться и рассеиваться». Такова программа строевого учения в древней китайской армии («У-цзы», III, 5).

Четвертый новый фактор — награды и наказания. О важности их в военном деле не спорит никто из китайских военных теоретиков. У-цзы, говоря о «самых первых вещах при ведении войны», указывает на награды и наказания (II, 1). Вэй Ляо-цзы говорит: «Благодаря этому, начиная какое-нибудь дело, приобретают выгоду, действуя, имеют успех» (гл. III). Однако дело не в простом наличии наград и наказаний; Сунь-цзы требует от наград и наказаний в первую очередь одного: ясности.

Ясность означает в этом случае бесспорность, очевидность для всех в каждом отдельном случае справедливости награды и наказания — и с точки зрения необходимости того или другого, и с точки зрения степени их. Нетрудно видеть, что этот характер наград и наказаний тесно связан с вышеуказанным качеством полководца — его беспристрастием. Именно так рассуждает У-цзы, говоря: «Осуществление того и другого должно быть основано на беспристрастности» (III, 1).

Эта ясность в награждении и наказании имеет очень существенное значение: она считается лучшим средством обеспечить полководцу доверие войска, высоко поднять его престиж. По крайней мере так говорит трактат «Сань люэ»: «В армии награды составляют наружную сторону, наказания — внутреннюю»,— цитирует он одно древнее сочинение и добавляет: «Когда награды и наказания ясны, власть полководца осуществляется» («Сань люэ», гл. 1, стр. 10).

Однако, говоря очень много о наградах и наказаниях, китайские стратеги не переоценивают их значение. В трактате У-цзы есть такое место:

«У-хоу спросил: „Когда наказания строги, а награды справедливы, этого достаточно для победы?“ У-цзы ответил: „Об этом — строгости и справедливости — я судить не могу. Но скажу только, что на это одно опираться нельзя. Вот когда отдают распоряжение, издают приказ и люди с радостью подчиняются, когда поднимают войско, приводят в движение массу и люди с радостью умирают... вот эти вещи являются опорой правителя“» («У-цзы», гл. VI, 1).

Таким образом, система «семи расчетов» охватывает всю совокупность элементов стратегии: элементы моральные, географические и организационные. Изучению подлежат: 1) дух народа в целом, 2) таланты полководца, 3) время, 4) пространство, 5) организация армии, 6) сила армии, 7) дисциплина, 8) обученность, 9) система наград и наказаний.

Эти элементы одновременно являются и конкретными требованиями, обращенными к полководцу. Для военной науки это пункты программы, для стратегии — элементы, для полководца — приемы.

Какое значение придает им Сунь-цзы, видно из его слов: «Если полководец станет применять мои расчеты, усвоив их, он непременно одержит победу; я остаюсь у него. Если полководец станет применять мои расчеты, не усвоив их, он непременно потерпит поражение; я ухожу от него». Сунь-цзы тут же касается одного очень важного элемента своей доктрины. Он впервые называет слово «выгода». Он говорит: «Если он усвоит их с учетом выгоды, они составят мощь, которая поможет и за пределами их».

Понятие «выгоды», по-видимому, занимало очень большое место в умах китайских деятелей времен войн VI—III вв. до н. э. «Выгода» была основной целью правителей того времени. В книге Мэн-цзы приводится такой характерный диалог:

«Мэн-цзы предстал перед лянским князем. Князь сказал ему: „Вы пришли издалека. Вероятно, вы имеете что-нибудь сказать мне такое, что послужит к выгоде для моего государства?“ Мэн-цзы ответил: „Князь, зачем говорить о выгоде? Поговорим лучше о гуманности и справедливости“» («Мэн-цзы», гл. I). В этом диалоге отразилось противоречие двух различных направлений общественной мысли того времени. Эти направления касались одного и того же вопроса: на какой основе строятся человеческое общество и государство? Не надо забывать, что эти вопросы имели тогда особое значение в связи с тем, что в эти века развернулся процесс распада мелких владений и образования за их счет крупных, процесс, приведший в конечном счете к возникновению империи дома Цинь, а затем — дома Хань. Одним из принципов, выдвинутых этим процессом, и был принцип «выгоды» как основного положения по управлению государством. Нечего и говорить, что в основе этого понятия лежало представление о материальной выгоде: имуществе — земле, рабах и т. п. Захват этого имущества непосредственно и составлял эту «выгоду». Однако это понятие очень быстро приобрело и широкий смысл — «выгоды» в самом различном значении. Это видно и из трактата Сунь-цзы.

Сунь-цзы — человек иного склада, чем Мэн-цзы. К тому же он военный специалист, стратег и поэтому говорит о выгоде — стратегической и тактической — как о необходимых предпосылках победоносной войны. В его трактате все указания на выбор той или иной стратегии или тактики подчинены только принципам выгодности их. Комментатор Ду Му, безусловно, передает его мысль, когда говорит: «Учет выгоды или невыгоды есть первооснова всего военного дела». Поэтому вышеприведенной фразой Сунь-цзы хочет сказать, что его расчеты, усвоенные сообразно с выгодой, создадут такую мощь, которая будет далеко выходить за пределы общих положений; иначе говоря, эти расчеты дадут возможность находить нужные пути во всех бесконечных видах военной обстановки, во всех изменениях боевой ситуации.

Тут мы подходим к центральному положению этой главы, а пожалуй, и всего учения Сунь-цзы: к принципу тактического маневра.

Слово «цюань» (权), которым на языке древних китайских военных писателей обозначается «тактика», вообще говоря, имеет сложный смысл. Но его содержание хорошо вскрывается в трактате «Сыма фа». В «Сыма фа» говорится: «В древности (имеются в виду времена легендарных древних правителей Китая.— *Н. К.*) гуманность полагали

в основу, государством управляли на основе справедливости, и это называлось прямым путем. Если прямым путем не достигали цели, прибегали к тактическому маневру (цюань). Тактический маневр идет от войны, а не от средних людей. Поэтому, если, убивая людей, тем самым создаешь благополучие людей, убивать их можно» («Сыма фа», гл. I, стр. 2).

Это место со всей полнотой раскрывает, как понимали тогда суть тактического маневра. Во-первых, он противополагался прямому пути, т. е. разрешению вопроса непосредственным способом, путем общего принципа, общего правила. Во-вторых, считалось, что своим происхождением он обязан войне, т. е. чрезвычайной обстановке, которая не допускает разрешения вопроса с помощью общего правила, стандарта. В-третьих, он не идет от практики «средних людей» — «людей среднего качества», как поясняет Лю Инь, которые обычно склонны во всех своих действиях следовать шаблону, трафарету, общепринятому правилу. Поэтому и может получиться парадоксальное, недоступное пониманию «средних людей» положение, а именно: убивают людей и этим достигают благополучия людей. Таков тактический маневр, такова и его природа.

Лю Инь ставит ее в связь с «изменениями», т. е. постоянными переменами содержания всех явлений. Перефразируя слова «Сыма фа», он говорит: «Когда они не достигали цели прямым путем, они прибегали к тактическому маневру, применяясь к изменениям».

Таково исходное значение этого понятия. Всякое правило ориентируется на нечто постоянное или считающееся постоянным. Но постоянное существует только в той или иной своей модификации, в том или ином изменении. Поэтому должно существовать искусство применять правило соответственно этим изменениям общего содержания того явления, для которого это правило создано. Это искусство и называется тактикой. Лю Инь хорошо замечает: «Тактика (цюань) — это временная мера». Цао-гун, комментируя «Сунь-цзы», говорит: «Тактика — это принятие мер сообразно с обстоятельствами». Поэтому Сунь-цзы, высказав только что мысль, что если его расчеты усвоены сообразно с выгодой, они создадут такую мощь, которая далеко выходнт за пределы общих положений, сейчас же вслед за этим говорит: «Мощь — это умение применять тактику, сообразуясь с выгодой». Комментатор Ду Му разъясняет это с чисто военной точки зрения: «Мощь — это означает следующее: видеть выгоду для себя, учитывая невыгоду для противника; только после этого можно выработать тактику, соответствующую моменту, и одержать победу». Таким образом, Сунь-цзы требует от своего полководца определенной тактической изобретательности и гибкости — умения сообразоваться с постоянными изменениямия обстановки. На этом построена вся его военная доктрина.

«Сыма фа», как мы видели из только что процитированных слов, высоко оценивает значение тактического маневра. Убивать людей для того, чтобы создать благополучие для них же, это — маневр, но маневр, к которому прибегали «древние совершенные», т. е. идеальные, по его представлениям, правители государства и руководители людей. Следовательно, ничего предосудительного в самой тактике, как таковой, нет; это — высокое искусство управлять обстоятельствами, доступное только людям не «среднего качества».

Однако в противопоставлении тактического маневра прямому пути уже заложена какая-то возможность расценивать тактический маневр

как нечто морально предосудительное. Поэтому при всем желании сохранить первоначальный смысл этого понятия у многих авторов невольно проскальзывает иное отношение к нему.

В упомянутых выше «Диалогах» Ли Вэй-гуна есть такое место: «Со времен Хуан-ди сначала прибегали к правильному бою, затем к маневру; сначала к гуманности и справедливости, затем к тактическому приему и обману» («Диалоги», ч. I, стр. 3). Лю Инь в примечании к этим словам с негодованием заявляет: «Ли Вэй-гун ставит рядом тактический прием и обман. Это потому, что искусство стратегии и тактики, обмана и лжи военных деятелей не то, что тактическое искусство Трех Совершенных (Яо, Шунь, Юй.— *Н. К.*)». И тем не менее сближение тактического приема с обманом стало обычным. Это делает и Сунь-цзы. Вторую часть своей I главы Сунь-цзы начинает с утверждения: «Война — это путь обмана». И это положение является для него не случайным. Так, в VII главе своего трактата он эту мысль повторяет: «В войне устанавливаются на обмане, действуют, руководствуясь выгодой». Однако для правильной оценки смысла этого выражения Сунь-цзы нужно знать, как понимали его читатели и последователи.

Цао-гун говорит: «В войне нет постоянной формы; искусство войны состоит в обмане и лжи». То же повторяет и Ду Ю. Ли Цюань замечает: «В войне не гнушаются ложью». Мэй Яо-чэнь утверждает: «Без обмана невозможно применить тактический маневр, а без тактического маневра невозможно справиться с противником». Таким образом, вопрос как будто ясен: тактический прием нужен, без него одолеть противника нельзя, но сам по себе он — обман, ложь.

Иначе подходят к этому вопросу другие комментаторы. Ван Чжэ заявляет: «Обман — это средство добиться победы над противником, но в руководстве массами (имеется в виду армия.— *Н. К.*) обязательно следует придерживаться правдивости». Чжан Юй говорит: «В основу войны полагают гуманность и справедливость, но для того чтобы одержать победу, непременно нужны обман и ложь». Коротко говоря, по мнению этих комментаторов, обман на войне есть только тактический прием, а не содержание войны, есть средство, а не цель, есть метод, а не принцип.

С такого рода оценкой обычно подходят к утверждению Сунь-цзы «война — это путь обмана», и в этом свете рассматривают предлагаемые им 13 способов военной хитрости или, правильнее, 13 основных тактических приемов.

Первый прием: «Если ты и можешь что-нибудь, показывай противнику, будто не можешь». Это означает: сохранять в тайне все свои потенции, свои военные приготовления, состояние вооружения и т. п., т. е. показать признаки своей якобы слабости для того, чтобы тем полнее и скорее разгромить противника.

Второй прием военной хитрости формулируется Сунь-цзы в словах: «Если ты и пользуешься чем-нибудь, показывай ему (противнику.— *Н. К.*), будто ты этим не пользуешься». В отличие от первого приема, советующего притворяться слабым, этот прием предлагает маскировать свои конкретные мероприятия. Так, например, предполагая действовать колесницами, следует представить положение противнику так, чтобы он думал, что собираешься пустить в ход пехоту, и наоборот и т. п. Впрочем, этот совет может иметь и другой смысл: даже прибегнув к какому-нибудь средству, в дальнейшем, чтобы ввести противника в заблуждение, следует представить свой поступок в другом свете.

Третий способ обмануть противника Сунь-цзы формулирует так: «Хотя бы ты и был близко, показывай, будто ты далеко; хотя бы ты и был далеко, показывай, будто ты близко». Ду Му расшифровывает эту несколько туманно выраженную мысль следующим образом: «Если хочешь напасть на противника в близком месте, покажи ему, будто бы отходишь далеко; если хочешь напасть на противника в далеком месте, покажи, будто бы подходишь близко к нему». Так же понимают эту мысль и Чжан Юй, и вообще большинство комментаторов. Сорай толкует эти слова несколько иначе: «Если ты хочешь напасть на близкое к тебе государство, сделай вид, что нападаешь на далекое от тебя государство; если хочешь действовать в далеком государстве, сделай вид, что действуешь в близком государстве».

Можно понять эти слова Сунь-цзы и несколько иначе, приблизительно в таком смысле: если ты находишься близко, показывай противнику, будто находишься далеко; если находишься далеко, показывай, будто находишься близко. Можно, вероятно, придумать и еще какое-нибудь толкование, но все они будут правильны только как примеры осуществления указания трактата в разных случаях, в разной обстановке; само же указание имеет общий смысл и говорит только об обмане противника расстоянием.

«Заманивай его выгодой» — таков четвертый прием военной хитрости, рекомендуемый Сунь-цзы. Это значит: замани противника какой-нибудь незначительной стратегической или тактической выгодой и тем самым добейся больших выгод для себя.

«Приведи его в расстройство и бери его» — таков пятый прием, рекомендуемый Сунь-цзы.

Этот прием может выразиться в широких мероприятиях по внесению расстройства в лагерь противника, а именно: можно посеять разлад среди союзников и тем самым обессилить их или даже совсем оторвать их друг от друга; можно поднять внутреннее волнение в стране противника и т. д. Можно понимать эти слова и в узком смысле — в смысле тактического приема внесения расстройства в ряды противника во время самого боя. Примером такого именно приема могут служить действия китайского полководца Се Сюаня.

Дело происходило в 383 г., во время войны между княжеством Раннее Цинь и Восточной Цзиньской империей, боровшейся тогда за единство распавшегося на части Китая. Обе армии, циньская — под командованием Фу Цзяня и цзиньская — под командованием Се Сюаня, стояли, отделенные друг от друга рекой Фэй. В те времена было в обычае предлагать противнику принять бой. Се Сюань, действуя в духе этого обычая, предложил Фу Цзяню несколько отвести свою армию от реки, с тем что он сам перейдет реку, и тогда они смогут беспрепятственно сразиться. Циньский полководец согласился на это и отошел от реки. Втайне он рассчитывал ударить на противника как раз в самый момент переправы и разгромить его. Нападение на противника во время его переправы через реку считалось тогда вернейшим способом его разбить. Этот взгляд отразил и Сунь-цзы, дав такое указание в своем трактате, и У-цзы, т. е. оба наиболее авторитетных стратега древности. Но когда циньский полководец снял с позиции свою армию и стал отходить, естественно, поднялась известная суматоха и общий боевой порядок нарушился. Оказывается, что Се Сюань именно на это и рассчитывал. Он был уверен, что его противник согласится на отход потому, что сочтет, что это даст ему возможность легко разбить про-

тивника во время переправы, и не подумает о неминуемом расстройстве своих собственных рядов. Поэтому, выждав, когда это расстройство приняло надлежащие размеры, Се Сюань быстро переправился через реку и разбил не успевшего построить в полный боевой порядок противника.

Шестое правило Сунь-цзы гласит: «Если у него все полно, будь наготове», т. е. если военная подготовка у противника находится в завершенном состоянии, будь готов к его нападению, другими словами, усиливай свою воинскую мощь.

Не надо забывать, что каждое из приводимых здесь положений Сунь-цзы следует понимать как указание на какой-нибудь прием, рассчитанный на то, чтобы обмануть противника. Такого толкования требует весь контекст. Поэтому и данное положение следует понять в таком же смысле. Какая же уловка, какая хитрость предлагается здесь?

По-видимому, мысль Сунь-цзы сводится к следующему: если ты видишь, что у противника и армия многочисленная, и вооружение превосходное, и выучка солдат наилучшая, словом, когда видишь, что у противника все «полно», как кратко выражается Сунь-цзы, нельзя нападать на него прямо и нельзя даже показывать ему своих намерений на него напасть. Наоборот, нужно сделать вид, что сознаешь всю бесполезность нападения на него, и притворно занять оборонительное положение. Этим можно усыпить бдительность противника, рассеять его подозрения. Тем временем под покровом пассивности, чисто оборонительного состояния, надлежит подготовлять все для неожиданного нападения.

«Если он силен, уклоняйся от него» — гласит седьмое положение Сунь-цзы. «Если противник сильнее тебя, избегай решительного столкновения с ним» — таково это положение в переводе на язык стратегии. «Если позиция противника сильно укреплена, не нападай прямо, обходи его» — так его можно перевести на язык тактики.

«Вызвав в нем гнев, приведи его в состояние расстройства» — так кратко выражено восьмое правило Сунь-цзы. В более распространенном виде его можно было бы выразить так: приведя противника в ярость, выведи его из себя, заставь его потерять хладнокровие и пуститься на необдуманные и рискованные поступки и этим сломи его, т. е. заставь его пойти на ненужные жертвы, подорви его силы, сломи его дух, его энергию, его боеспособность.

К этому приему попытался однажды прибегнуть прославленный китайский полководец времен Троецарствия (2-я и 3-я четверти III в. н. э.) Чжугэ Лян (181—234). Армия противника, стоявшая против него, находилась под начальством осторожного Сыма И (179—251). Сыма И хорошо понимал, что ему трудно вступить в открытый бой с Чжугэ Ляном, так как тот превосходил его силами и вооружением. Поэтому он укрепился на своей позиции в Учжанюань и принял чисто оборонительную тактику. Укрепления были настолько хороши, что Чжугэ Лян ничего не мог поделать. Поэтому он старался вызвать противника за укрепления и заставить его принять бой в поле. Однако никакие усилия не достигали цели. Тогда Чжугэ Лян решил «привести противника в ярость и затем сломить его», как говорит Сунь-цзы. Для этого он отправил к Сыма И в подарок от себя женский наряд и принадлежности женского туалета. В те времена послать полководцу такой подарок было все равно что назвать его «трусливой бабой». Чжугэ Лян надеялся, что этим оскорблением он приведет своего про-

тивника в ярость и заставит его ринуться на оскорбителя. Так и готовы были сделать приближенные Сыма И. Однако Чжугэ Лян обманулся в своих расчетах: Сыма И не поддался на этот прием и за свои укрепления не вышел.

«Приняв смиренный вид, вызови в нем самомнение» — гласит девятое правило Сунь-цзы.

Это означает: смиренными словами и поступками добейся того, чтобы твой противник проникся самомнением, излишней уверенностью в собственных силах и стал беспечным; тогда этим нужно воспользоваться и напасть на него.

«Если его силы свежи, утоми его» — гласит десятое правило Сунь-цзы.

Это положение может значить: когда у противника силы свежи, утоми его, измотай его всякими маневрами и, когда он обессилит, уничтожь его, т. е. применяться непосредственно к единичному сражению. Можно понять этот совет и более широко — к войне в целом: если противник вообще силен, постарайся ослабить его и потом нападай на него, стратегически и тактически уже ослабленного.

«Если у него дружны, разъедини» — таково одиннадцатое правило Сунь-цзы. Это значит: постарайся посеять раздоры в лагере противника, оторвать от него союзников, перессорить его военачальников и т. п.

«Нападай на него, когда он не готов» — гласит двенадцатое правило Сунь-цзы. В VI главе своего трактата он также говорит об этом, но вкладывает в свои слова там другой смысл. Здесь он имеет в виду материальную неподготовленность противника, там — его моральную неподготовленность.

Последнее правило Сунь-цзы гласит: «Выступай, когда он не ожидает».

Таковы тринадцать приемов «обмана» или военной хитрости, рекомендуемых Сунь-цзы. Нетрудно видеть, что, устанавливая эти приемы, автор стремился охватить все стороны борьбы с противником. С этой точки зрения его приемы распадаются на пять различных групп:

I. Приемы тактической маскировки

1. Маскировка кажущейся своею слабостью.
2. Маскировка ложными действиями.
3. Маскировка расстоянием.
4. Маскировка ложной обороной.

II. Приемы предосторожности

1. Уклонение от превосходящего противника.
2. Обессиливание превосходящего противника.

III. Использование недостатков или ошибок противника

1. Использование его общей неподготовленности.
2. Использование ослабления у него бдительности.
3. Использование его неосторожности.

IV. Воздействие на противника изнутри

1. Внесение расстройства в его ряды.
2. Внесение раздоров в его лагерь.

V. Воздействие на психологию противника

1. Наталкивание его на необдуманные и гибельные для него поступки.
2. Усыпление его бдительности.

Не надо забывать, что Сунь-цзы пока остается в пределах самых общих положений. Конкретная стратегия и тактика войны у него разрабатываются дальше, в последующих частях трактата. Здесь же только «предварительные расчеты», как и названа эта глава. Кроме того, исключительно важное значение для понимания его теории имеет фраза, идущая сейчас же вслед за перечислением указанных тринадцати приемов.

Сунь-цзы говорит: «Все это (т. е. изложенные тактические приемы.— *Н. К.*) обеспечивает воителю победу; однако наперед преподать ничего нельзя».

Для того чтобы понять весь смысл этой фразы, необходимо обратиться к комментаторам.

Цао-гун говорит: «На войне нет неизменной обстановки, как у воды нет неизменной формы; все меняется в зависимости от противника. Поэтому и нельзя ничего преподать наперед». Ли Цюань говорит: «Приемы ведения войны и достижения победы, естественно, не могут иметь одну определенную форму, их можно установить и применить, только видя состояние противника, и наперед нельзя что-либо делать или говорить». Мэй Яо-чэнь пишет: «Все решается в зависимости от противника, соответственно изменениям, путем овладения должным. Как же можно наперед что-либо говорить?»

Другие комментаторы высказываются в подобном же смысле, так что несомненно, что за этой фразой Сунь-цзы скрывается та мысль, что указываемыми им приемами полководец может добиться победы, но заранее сказать ему, какой прием, когда и как применить, невозможно. Иначе говоря, Сунь-цзы здесь опять намекает на то свое положение, которое является центральной мыслью его доктрины: обстановка войны настолько разнообразна и изменчива, что определенной схемы, шаблона быть не может; все военное искусство и состоит в умении действовать сообразно обстановке, каждый раз находить средство применительно к условиям момента и места, всей ситуации в целом. Другими словами, это место его трактата представляет дальнейшее раскрытие понятия тактики, тактического маневрирования, о котором он уже выше говорил.

Но центр тяжести здесь не в этом. За этой фразой скрывается новая мысль, имеющая далеко идущее значение. Тактическая изобретательность и гибкость не есть нечто самостоятельное и самодовлеющее. Она есть результат общей причины: «На войне нет неизменнной обстановки, как у воды нет неизменной формы»,— говорит Цао-гун. Пользуясь популярным в Китае и Японии выражением, можно сказать: «Война это — тысяча изменений и десять тысяч превращений».

ГЛАВА II

ВЕДЕНИЕ ВОЙНЫ

Во II главе своего трактата Сунь-цзы рассматривает войну с точки зрения экономической. Он указывает на экономическое напряжение, которое связано с войной, и на последствия для народного хозяйства, которые война может при известных условиях вызвать. Вместе с тем он предупреждает и о внутриполитических, и о внешних, международных последствиях войны как результате экономического ослабления страны.

Но все это при двух условиях: при больших масштабах войны, т. е. при мобилизации большой армии, при отдаленности и обширности театра военных действий, и при длительности войны, т. е. при затяжном ее характере.

Сунь-цзы берет для примера масштаб войны, который, очевидно, в его время считался, так сказать, обычным, конечно — для сильных и крупных владений. Он берет царства размером с У, для правителя которого он, по преданию, и написал свой трактат. Отправлясь от этого масштаба, можно делать исчисления в ту и другую сторону.

Этот примерный масштаб следующий: численность армии — 100 000 человек, крупное вооружение — 1000 легких боевых колесниц, 1000 тяжелых; отдаленность театра военных действий — 1000 китайских миль; расходы на все это, а также все сопутствующие издержки — 1000 золотых в день.

Само собой разумеется, что было бы неправильно видеть за этими цифрами Сунь-цзы какие-либо точные исчисления. Это — не более чем круглые цифры, примерный масштаб крупной войны. Так всегда понимали и все комментаторы «Сунь-цзы».

Говоря о численности армии и составе ее вооружения, Сунь-цзы ограничивается краткими данными и обращается к такому читателю (если верить преданию,— к князю Хо-люю), которому превосходно известны все подробности организации и состава армии. Впрочем, дошедшая до нас древняя китайская литература позволяет достаточно полно обрисовать картину китайской армии времен Сунь-цзы и для читателя, незнакомого с этим делом.

Сведения о древней китайской армии содержатся в «Чжоу-ли», в «Ли-цзи» и, конечно, во всех указанных выше сочинениях по военному искусству. Если основываться на последних, передающих главным образом практику войны, в противоположность первым, отражающим главным образом законодательные постановления, то в более позднее время в древней китайской армии было три рода войск: пехота, конница и боевые колесницы. Наиболее многочисленной была пехота, но по боевой силе на первом месте стояли колесницы и конница. Трактат «Лю тао» так говорит об этом: «Колесницы и конница — это воинская мощь армии. Десять колесниц разбивают тысячу человек, сто колесниц разбивают десять тысяч человек; десять всадников обращают в бегство сто человек, сто всадников обращают в бегство тысячу человек» — «в условиях боя в равнинной местности», очень правильно добавляет комментатор Лю Инь («Лю тао», отдел «Цюань тао», гл. «Цзюнь бин»). Тот источник дает и характеристику функций этих родов войск: «Колесницы — это крылья армии; они ниспровергают крепкие позиции, поражают сильного противника, преграждают путь бегущим. Конни-

ца — это разведка армии; она преследует разбитого противника, отрезает ему подвоз провианта, рассеивает его летучие отряды» (там же).

В «Диалогах» Ли Вэй-гуна (VII в. н. э.) дается такая характеристика функций этих трех родов войск: «Колесницы и пехота обучаются правильному бою, конницу же обучают маневренным операциям» («Диалоги», ч. II, стр. 39).

Но Сунь-цзы как наиболее ранний автор в начале этой главы упоминает только о колесницах и пехоте.

Основной единицей боевого формирования служила колесница. Сунь-цзы различает два вида колесниц: легкие боевые колесницы, запряженные четверкой коней, предназначаемые для боевых операций, и тяжелые колесницы, запряженные двенадцатью волами, предназначаемые для перевозки всего снабжения, а также служащие укрытием в условиях обороны. Каждой легкой колеснице придавалось 75 человек пехоты, каждой тяжелой колеснице — 25 человек обслуживающего персонала.

В «Диалогах» Ли Вэй-гуна приводятся данные об этих частях, заимствованные частью из чжоуского устава, частью из не дошедшего до нас трактата Цао-гуна («Цао-гун Синь-шу»). Из этих данных, дополненных Лю Инем, мы узнаем, что из 75 человек, приданных легкой боевой колеснице (Цао-гун называет их «наступательными»), трое — тяжело вооруженные — вели бой на самой колеснице, остальные же 72 человека разбивались на три группы, располагающиеся одна впереди колесницы, другие две — по ее сторонам. Прислугу каждой тяжелой (или «оборонительной», как называет Цао-гун) колесницы представляют: 10 кашеваров, 5 каптенармусов, 5 конюхов, 5 подносчиков топлива и воды («Ли Вэй-гун вэньдуй», ч. I, стр. 21; см. также ч. II, стр. 33). Каждой легкой колеснице придавалась тяжелая, так что основное соединение древней китайской армии состояло из двух колесниц — легкой и тяжелой — и 100 человек строевого и нестроевого состава. По этому принципу происходило все формирование армии. Таким образом, в состав 100-тысячной армии, о которой говорит Сунь-цзы, входило 2000 колесниц — 1000 легких и 1000 тяжелых.

От примерного размера армии Сунь-цзы переходит к вопросу о военных издержках. При этом он понимает, что размеры издержек обусловливаются двумя факторами: численностью армии и расстоянием до театра военных действий. Численность он берет для примера 100 000 человек, расстояние — 1000 китайских миль. При дальности расстояния от собственных баз необходима организация снабжения — подвоз боеприпасов и продовольствия. Сунь-цзы несколькими строками ниже говорит: «Умный полководец старается кормиться за счет противника». И все же, несмотря на это, он предусматривает необходимость подвоза продовольствия из своей страны. Рассчитывать только на одни ресурсы неприятельской стороны, по его мнению, очевидно, невозможно — по крайней мере в первый период кампании. Вслед за этим Сунь-цзы перечисляет статьи военных издержек и их размеры. Статьи эти следующие: 1. Внутренние расходы — на снаряжение армии, а также расходы внутри страны, связанные с войной. 2. Внешние расходы — на содержание армии в походе. 3. Расходы по приему приезжающих из-за границы. 4. Расходы на изготовление и ремонт боевого снаряжения.

Из этих статей некоторого пояснения требует только третья: расходы по приему приезжающих из-за границы. Комментаторы (Ду Му, Цзя Линь, Ван Чжэ, Чжан Юй и др.) понимают это так: во время вой-

ны ведутся всевозможные дипломатические переговоры, заключаются союзы, появляются послы из других государств; точно так же в случае войны неизбежно прибытие «военных наблюдателей», гостей из соседних государств; появляются обычно и люди, предлагающие свои услуги в качестве воинов, стратегов — специалистов по военному искусству и т. д. Государству приходится поэтому иметь дело с многочисленными гостями и, естественно, тратить на них некоторые средства.

Сунь-цзы исчисляет все издержки в сумме 1000 золотых в день. Бесполезно гадать, какова реальная стоимость этой суммы в перечислении на ценности VI в. до н. э., но бесспорно, что для того времени это была очень крупная цифра, указывающая на очень большие размеры военных расходов.

Эти вступительные замечания — указания, во что обходится большая война государству, служат исходным пунктом для последующего положения: если война — дорогое предприятие, то ее затяжка грозит государству разорением и в конечном счете, может быть, даже гибелью.

Сунь-цзы — сторонник короткой войны, быстрой победы. Он хочет, по старинному китайскому изречению, которое вспоминает его комментатор Чэнь Хао, чтобы удар противнику был нанесен так быстро, что «удар грома не успел бы еще дойти до ушей людей, блеск молнии не успел бы еще дойти до глаз людей». Этот принцип молниеносного удара Сунь-цзы выражает словами: «Война любит победу и не любит продолжительности». «На войне слышали,— говорит он в другом месте,— об успехе при быстроте ее, даже при неискусности ее ведения, и не видели еще успеха при продолжительности ее, даже при искусности ее ведения». Так, очевидно, руководствуясь опытом того времени, полагает Сунь-цзы. Об опасности затяжной войны говорит все содержание II главы, особенно слова: «Никогда еще не бывало, чтобы война продолжалась долго и это было бы выгодно государству». Цаогун, комментирующий Сунь-цзы, сам тоже опытный полководец, говорит: «Если война затягивается, это невыгодно. Война подобна пламени: если не задуешь его вовремя, сам в нем сгоришь».

Война ведется ради выгоды. Это Сунь-цзы заявил уже в I главе своего трактата. При затянувшейся войне, по его мнению, выгоды для страны получиться не может, даже при победе.

Сунь-цзы объясняет, почему это так. Затяжка войны сулит гибельные последствия и в чисто военном смысле, и в финансовом, и в общеэкономическом, и в международных отношениях. В чисто военном смысле затянувшаяся война приводит к тому, что «оружие притупляется и острия обламываются», т. е. к истощению боевого снаряжения. Кроме того, Сунь-цзы говорит о том, что подрываются и силы армии. Эти его слова комментаторы понимают различно. Цзя Линь говорит так: «В войне, если даже и побеждают, но это продолжается долго, выгоды никакой нет; война любит полную победу. А когда оружие притупилось, острия обломались, воины — в ранах, кони изнурены, значит, силы подорваны». Чжан Юй толкует иначе: «Когда ведут войну долго и только после этого побеждают, солдаты устают, и дух у них падает». Иначе говоря, имеется в виду и материальное ослабление армии — потери людьми и вооружением, и ослабление ее боевого духа.

Тяжелые последствия затяжной войны для финансов государства понятны: в день приходится тратить до 1000 золотых, а это требует огромного напряжения для казны, и может наступить такой момент, когда, по словам Сунь-цзы, «у себя в стране — в домах пусто», иначе

говоря, когда наступит полное разорение страны. «Если войско надолго оставляют в поле,— средств у государства не хватает».

Гибельным образом длительная война может отразиться и на общеэкономическом состоянии страны. Сунь-цзы указывает на истощение правительственных ресурсов и на разорение народных масс. По его мнению, правитель теряет 60% всех своих материальных ресурсов, предоставленных для войны: «Боевые колесницы поломаны, кони изнурены; шлемы, панцири, луки и стрелы, рогатины и малые щиты, пики и большие щиты, волы и повозки — все это уменьшается на шесть десятых». Другими словами, потери в снаряжении являются не только потерями армии, но и потерями государства.

Однако, так как все эти ресурсы доставляются населением, гораздо больше внимания Сунь-цзы уделяет не потерям государства, а разорению народных масс. По его исчислениям, крестьяне*, т. е. подавляющая по численности масса населения, теряют от войны 70% своих средств. Это огромное сокращение народного достатка, по мнению Сунь-цзы, вызывается двумя условиями войны: «Во время войны государство беднеет оттого, что возят далеко провиант. Когда провиант нужно возить далеко, народ беднеет» — таково первое условие; «те, кто находятся поблизости от армии, продают дорого; а когда они продают дорого, средства у народа истощаются; когда же средства истощаются, выполнять повинности трудно» — таково второе условие.

В этих словах Сунь-цзы чрезвычайно важно то, что он говорит, в сущности, исключительно о разорении крестьянства (под словом «народ» в данном случае следует понимать именно крестьянство), считая, что разорение крестьянства равносильно разорению государства. Очевидно, уже в VI в. до н. э. в Китае понимали значение крестьянства для экономики, для существования правящего класса и управляемого им государства. Об этом очень выразительно говорит Вэй Ляо-цзы: «В государстве „вана" — царя (т. е., по взглядам конфуцианской историографии, законного правителя.— *Н. К.*) богат весь народ; в государстве „ба" — гегемона (завоевателя, главы союза князей.— *Н. К.*) богаты одни воины; в государстве, едва поддерживающем свое существование, богаты одни знатные; в государстве гибнущем богаты только сокровищницы государя. Про это и говорят: наверху полно, а внизу всюду пусто; это — бедствие, от которого нет спасения» («Вэй Ляо-цзы», гл. IV, стр. 15).

Из всего трактата явствует, что важнейшим источником дохода правящего класса была в те времена эксплуатация крестьян. Поэтому Сунь-цзы, упомянув об истощении материальных ресурсов правительства, все аргументы против затяжной войны строит на положении крестьян.

Причиной разорения крестьян Сунь-цзы считает далекие перевозки провианта и всякого снабжения для армии. По первому впечатлению это как будто не совсем понятно: почему Сунь-цзы придает такое значение тому, что мы назвали бы подводной или гужевой повинностью? Конечно, это и обременительно и разорительно, но это не есть еще условие полного разорения. Дело в том, что перевозки в условиях Китая VI в. до н. э.— не просто подводная повинность.

* Обозначаем здесь этим именем свободное земледельческое население страны в конце Чуньцю — начале Чжаньго, сохранявшее в то время, по всей вероятности, еще общинное устройство.

Прежде всего следует помнить, что крестьяне не только возили провиант и фураж, но и поставляли его. Армия кормилась крестьянством. Крестьяне, по закону, должны были поставлять провиант и фураж во время войны два раза: при отправлении армии в поход, снабжая ее всем нужным для ведения войны на чужой территории, и при возвращении армии из похода, при вступлении ее в пределы своего государства. Но это только по общему правилу. Во время длительной войны, несомненно, приходилось брать у крестьян и в промежутки между началом и концом кампании. Иначе Сунь-цзы не сказал бы в этой главе, что «тот, кто умеет вести войну... три раза провианта не грузит». Ясно, что «плохо ведущий войну» берет и три раза, а может быть, и чаще. Таким образом, несомненно, что снабжение армии провиантом ложилось главным образом на крестьян.

Однако не только одно такое снабжение. Крестьяне вообще содержали армию. Это следует понимать не только в том, несомненно, правильном, но широком смысле, что расходы на войну, производимые правителем, также в конечном счете оплачивались крестьянством, но и в более узком, совершенно конкретном смысле, о котором свидетельствует Мэй Яо-чэнь: «Крестьяне содержат армию имуществом, провиантом, силами и рекрутами». Иначе говоря, и живая сила армии, и ее материальная часть создаются крестьянством. А это было настолько обременительно, что при длительной войне уже одно могло привести к разорению.

Но и это не было для Сунь-цзы решающей причиной. Он об этом не упоминает здесь, оставаясь в данной главе в пределах общего анализа экономики войны; он знает, кроме того, что читатель его времени все равно поймет это и без его слов. Но в другом месте своего трактата он говорит: «Когда поднимают стотысячную армию, выступают в поход за тысячу миль, издержки крестьян, расходы правителя составляют в день тысячу золотых. Внутри и вовне — волнения; изнемогают от дороги и не могут приняться за работу семьсот тысяч семейств» (XIII, 1). Вот главная причина: отрыв от работы огромной массы крестьянства. Иначе говоря, за земледельческие работы некому больше приниматься, и наступает полный упадок сельского хозяйства, т. е. разорение страны и банкротство государства.

Но откуда Сунь-цзы берет эту цифру — 700 000 семейств? И почему это будут крестьяне? И какая связь «гужевой повинности» с развалом сельского хозяйства? Ответ на все эти вопросы дает китайская историография.

Большинство китайских историографов и историков прежних времен полагали, что в древнем Китае существовала так называемая колодезная система, т. е. особая форма земледельческой общины. Согласно их данным, основной административно-хозяйственной единицей для государства была община из восьми дворов, «соседская община», как она называлась тогда (Цао-тун). Ей отводился земельный надел в размере иногда в 400, иногда в 720—900 му, который был разделен на девять равных участков. Каждый из восьми дворов получал один такой участок и обрабатывал его для своих нужд, девятый же участок обрабатывали все восемь дворов сообща и продукцию с него передавали в казну.

Такая община должна была вносить всякие налоги, выполнять всевозможные повинности. В числе этих повинностей в военное время были: поставка рекрутов, волов и лошадей, а также доставка и перевозка

провианта и фуража. Внутри общины эти две повинности распределялись таким образом: один двор из восьми давал рекрута, остальные семь дворов поставляли и возили провиант. Если формировали стотысячную армию, выходило, что брали по одному рекруту из 100 000 общин, т. е. из 800 000 дворов. А это означало, что из этих 800 000 дворов 100 000 давали людей, а остальные 700 000 давали провиант и возили его, или, как прямо говорит Цао-гун, «один двор давал солдата, остальные семь его содержали». Так же понимает это и Ду Му: «700 000 дворов содержат стотысячную армию». Словом, несомненно, что крестьянство содержало армию. Следовательно, заниматься земледелием могло главным образом семейство рекрута: оно освобождалось от провиантской и гужевой повинности; остальные же 700 000 семей «приняться за работу не могли».

В свете этих предполагаемых исторических условий понятны слова Сунь-цзы: «Во время войны государство беднеет оттого, что возят далеко провиант». Вряд ли Сунь-цзы стал бы преувеличивать размер бедствия; очевидно, он знал, что́ скрывается за этими как будто простыми словами: «возить далеко провиант».

Как на одну из причин разорения крестьянства Сунь-цзы указывает на вздорожание цен: «Те, кто находятся поблизости от армии, продают дорого; а когда они продают дорого, средства у народа истощаются».

Речь идет, конечно, о торговцах, которые неминуемо появлялись в районе расположения армии. Спекуляция во время войны и вздорожание цен отмечаются, таким образом, китайским военным писателем уже в VI в. до н. э.

Очень интересно объясняют фразу «средства у народа истощаются» комментаторы. Цзя Линь говорит так: «Там, где скопляется много войска, все предметы страшно подымаются в цене; люди, гонясь за чрезвычайными прибылями, распродают все свое имущество; но хотя вначале они и получают таким способом большую прибыль, в конце концов это приводит только к тому, что силы у них подрываются и имущество истощается». Иначе говоря, Цзя Линь указывает на неустойчивость и непрочность временного спекулятивного обогащения и предвидит гибельные последствия спекуляции для самих спекулянтов. Но он же указывает и на другую сторону: «Бывают люди, чрезвычайно жадные до наживы; поэтому, продавая что-нибудь, они запрашивают цену без зазрения совести. И населению приходится покупать, истощая свои силы. Естественно, что в государстве становится пусто». Таким образом, по мнению Цзя Линя, от спекуляции страдает и все население.

Итак, по мнению Сунь-цзы, длительная война приводит к разорению крестьянства и к упадку сельского хозяйства, а значит, и к разорению всего государства. Естественно, что перестают поступать и доходы. «Когда же средства (у крестьян.— *Н. К.*) истощаются,— говорит Сунь-цзы,— выполнять повинности трудно».

Сунь-цзы не объясняет, о каких повинностях здесь идет речь, но другие источники и его комментаторы вполне раскрывают это. Речь идет о тех повинностях, которые лежали на крестьянстве в условиях упомянутой выше колодезной системы. Как уже указывалось, по этой системе основной хозяйственно-административной единицей считалась «соседская община» — объединение восьми дворов; с точки зрения административно-территориальной она называлась «колодцем». Четыре «колодца» составляли новую административно-хозяйственную едини-

цу — деревню; четыре деревни составляли село, четыре села — волость. Каждый сельский округ должен был во время войны дать одного коня и четыре вола; волость, следовательно, должна была поставить четырех коней и шестнадцать волов и, кроме того, снарядить одну боевую колесницу и выставить 75 рекрутов. Но этим дело ограничивалось лишь при короткой войне. При затяжной войне, как намекает сам Сунь-цзы, приходилось прибегать и ко вторичному набору рекрутов и к третьему сбору провианта. Несомненно, что это правило распространялось не только на эти две категории повинностей. Сунь-цзы говорит вообще «об усилении сельских повинностей». Таким образом, снова брались и лошади и волы, требовалось снаряжение новых колесниц. Все это и обусловливало потерю крестьянами 70% своих достатков.

Конечно, эту цифру не следует принимать как точное исчисление потерь народного достояния при затяжной войне; как и прочие цифры настоящей главы трактата, это лишь указание на очень большие размеры потерь, граничащие с полным разорением крестьянства. «Когда везут провиант, подрываются силы; когда поставляют снабжение, истощаются средства; у народа, воюющего на полях сражений, имущество в их домах исчезает, внутри страны становится пусто»,— говорит Чжан Юй. «Когда оружие притупится и острия обломаются, силы подорвутся и средства иссякнут, князья, воспользовавшись твоей слабостью, поднимутся на тебя»,— говорит Сунь-цзы. На обнищавшую и обессиленную страну бросаются соседние хищники.

Однако Сунь-цзы не пацифист, не противник войны, хотя бы и по экономическим причинам; наоборот, он пишет руководство для полководца, т. е. пособие для ведения войны. Он противник только затяжной войны, но не войны вообще. Все же сказанное им служит лишь предисловием к основным положениям этой главы — как нужно вести войну, чтобы избежать этих вредных экономических и частично политических последствий.

Конечно, лучшее средство для него — это короткая победоносная война. Однако, считаясь с тем, что длительная война все же часто бывает, Сунь-цзы старается указать путь для смягчения ее бремени. Путь этот у него простой: надо перенести все тяготы войны на противника.

Сунь-цзы ставит условие — не переобременять свой народ ни рекрутской, ни материальной повинностью: «Тот, кто умеет вести войну, два раза набора не производит, три раза провианта не грузит». Вместе с этим он рекомендует пользоваться тем, что можно захватить у противника. Это относится прежде всего к вооружению.

Еще в большей степени это правило усиления себя за счет покоренных применялось к использованию трофеев. Сунь-цзы предлагает: «Если при сражении на колесницах захватят десять и более колесниц, раздай их в награду тем, кто первый их захватил, и перемени на них знамена (т. е. вместо неприятельского знамени водрузи свое, что означало, так сказать, официальное включение в состав своих сил.— *Н. К.*). Перемешай эти колесницы со своими и поезжай на них (т. е. сражайся.— *Н. К.*)».

Эти слова означают, что захваченное у противника оружие служило для пополнения собственного вооружения. Очень характерно также предписание: «с (пленными.— *Н. К.*) солдатами обращайся хорошо и заботься о них». Сунь-цзы не разъясняет, с какой целью следует это делать, но из всего, что мы знаем о древней китайской армии, явству-

ет, что пленные солдаты противника использовались в армии как рабочая сила — прежде всего как рабы-носильщики.

Остается пополнение довольствием — провиантом и фуражом. Здесь, как уже было указано выше, Сунь-цзы говорит категорически: «Тот, кто умеет вести войну... провиант берет у противника». «Умный полководец старается кормиться за счет противника». Каким образом это делать? Здесь Сунь-цзы об этом не говорит, но в другом месте выражается кратко и ясно: «В местности серьезного положения (т. е. когда глубоко проникнешь на территорию противника и подвоз из своей страны невозможен или затруднителен.— *Н. К.*) грабь» (XI, 3).

Сунь-цзы не лишен чутья экономиста; он сознает, что ценность одного и того же количества провианта и фуража, полученного на месте от противника, не будет равна ценности того же количества, привезенного из родной страны «за тысячу миль». «Один фунт пищи противника соответствует двадцати фунтам своей; один пуд бобовых отрубей и соломы противника соответствует двадцати пудам своей». Но Сунь-цзы понимает, что все это — не свое, это нужно добыть. Поэтому он и указывает, как это все добывается: грабежом.

Но как заставить своих солдат заняться таким грабежом? Простым приказом действовать, конечно, можно; полководец должен обладать строгостью, вследствие которой его приказания беспрекословно выполняются. По словам Ду Му, «солдаты у него боятся своего полководца и не боятся противника». Но Сунь-цзы все время требует от полководца ума, а это значит, что нужно прибегать к другим средствам.

Какие это средства? Это, по мнению Сунь-цзы, инстинкт ярости и инстинкт жадности. Полководец должен на этих инстинктах играть: пробуждать в своих солдатах дух ярости и дух жадности. Тогда они будут и сражаться и грабить. Этот именно смысл и имеет фраза Сунь-цзы: «Убивает противника ярость, захватывает его богатства жадность».

Комментаторы Сунь-цзы единодушно подтверждают это. «Ярость — это сила армии»,— говорит Ли Цюань. Ван Чжэ заявляет: «В войне главное — сила и ярость». Цзя Линь ставит вопрос несколько иначе: «Если у людей не будет ярости, они не станут убивать». Так же думают и другие военные писатели древнего Китая. Вэй Ляо-цзы, например, говорит: «То, чем сражается народ, это — дух. Если дух воспламенен яростью, то люди сами бросаются в бой».

Рядом с яростью Сунь-цзы ставит жадность — это характеризует захватническую сущность этих войн, когда единственно возможным стимулом для солдат была нажива. О роли жадности Цао-гун, хорошо изучивший войну на собственном опыте, говорит так: «Если в армии не будет богатств, воины не пойдут в армию; если в армии не станут раздавать наград, воины не пойдут в бой».

Ду Ю говорит: «Когда люди знают, что, победив противника, они будут иметь щедрые награды, они бросаются на обнаженные клинки, идут против стрел и камней и радуются наступлению и бою. Их всех привлекает богатство, которым награждают за отличия и за труд». Чжан Юй ставит такие награды даже в связь с храбростью; «Если станешь щедро награждать подчиненных, у них непременно появится храбрость».

Но это есть жадность, обращенная к самим себе, к своему полководцу, к наградам, получаемым от своей страны. Главное же не в этом.

Сунь-цзы говорит о том, что «жадность захватывает богатство противника». Полководец должен уметь направить жадность своих солдат именно в эту сторону. Об этом и говорит Ду Му: «Нужно заставить своих воинов видеть те богатства, которые можно захватить у противника. Если захватишь богатства противника, непременно раздай их. Пробуди в солдатах такие желания, и тогда каждый из них сам пойдет в бой».

Таковы эти поистине варварские «стимулы», которые, по мысли Сунь-цзы и его последователей, побуждают людей сражаться и вообще идти на войну. Нечего и говорить, что такого рода положение превосходно укладывается в общую картину Китая времен Сунь-цзы, когда правители предпринимали войны только для захвата и грабежа и в своих интересах старались разжечь эти инстинкты у солдат. Впрочем, это наблюдалось не только в древнем Китае, эти же «стимулы» пускались в ход в любой агрессивной войне и после Сунь-цзы — вплоть до последних лет.

ГЛАВА III

СТРАТЕГИЧЕСКОЕ НАПАДЕНИЕ

«Наилучшее — сохранить государство противника в целости, на втором месте — сокрушить это государство. Наилучшее — сохранить армию противника в целости, на втором месте — разбить ее. Наилучшее — сохранить бригаду противника в целости, на втором месте — разбить ее. Наилучшее — сохранить батальон противника в целости, на втором месте — разбить его. Наилучшее — сохранить роту противника в целости, на втором месте — разбить ее. Наилучшее — сохранить взвод противника в целости, на втором месте — разбить его. Поэтому сто раз сразиться и сто раз победить — это не есть лучшее из лучшего; лучшее из лучшего — покорить чужую армию, не сражаясь» — такими звучащими парадоксально словами начинает эту главу Сунь-цзы.

При этом Сунь-цзы вовсе не филантроп. В VII главе своего трактата он говорит о полководце: «Он вторгается (на территорию противника.— *Н. К.*) и опустошает, как огонь» (VII, 8), а в XII главе, специально посвященной «огневому нападению», говорит о сожжении населения, запасов, обозов, складов, воинских частей противника. Следовательно, он придерживается принципа войны на уничтожение, но полагает, что это «на втором месте»; на первом месте, «лучшее из лучшего»,— это не подвергать насилию, не «вторгаться и опустошать», а сохранить страну противника в целости, «подчинить себе ее, не сражаясь». Сунь-цзы считает, что «можно, не притупляя оружия (т. е. не пуская в ход оружия.— *Н. К.*), иметь выгоду». Как это достигается? «Стратегическим нападением».

Исходным пунктом Сунь-цзы во всех его советах и указаниях является мысль, что наилучшая война — это такая война, которая дает максимум выгоды при минимуме вреда. Эта мысль проводится у него через весь трактат и находит яркое выражение в заключительной, XIII главе, где он называет «верхом негуманности» (а это в его устах есть наиболее сильное осуждение) жалеть средства на организацию военной разведки, или, иначе говоря, вступать в войну или вести войну вслепую, подвергая себя риску больших и ненужных жертв. Стрем-

ление во что бы то ни стало оградить свое государство от разорения и получить в свои руки противника тоже не разоренным, сохранить для себя всю его живую силу и материальные ресурсы, что именно и дает подлинную выгоду,— такое стремление характерно вообще для военных и политических философов старого Китая. Война — «на втором месте», к ней прибегают тогда, когда другого выхода нет. «Поэтому тот, кто умеет вести войну, покоряет чужую армию, не сражаясь; берет чужие крепости, не осаждая; сокрушает чужое государство, не держа своего войска долго». Кто это умеет, кто умеет сохранить в целости объект завоевания — страну противника, тот может, по словам Сунь-цзы, «оспаривать власть в Поднебесной», т. е. может претендовать на положение верховного правителя. Завоевание без сражений — наилучшее завоевание, война без военных действий — наилучшая война. Так полагает Сунь-цзы, а за ним и все выдающиеся военные писатели старого Китая.

Вэй Ляо-цзы IV главу своего трактата начинает следующими словами:

«На войне бывают победы, одержанные посредством пути; бывают победы, одержанные посредством мощи; бывают победы, одержанные посредством силы. Когда, поставив у себя высоко военное дело и оценив противника, приводят его к тому, что дух у него падает, войска рассеиваются, наказания, хотя и сохраняются, но не могут быть применены, это будет победа пути. Когда, введя у себя все нужные законы и постановления, установив справедливые награды и наказания, создав удобные орудия (нападения и обороны.— *Н. К.*), внушают своему народу уверенность в победе, это будет победа мощи. Когда разбивают чужую армию, убивают ее полководца; взобравшись на передовые укрепления противника, пускают в ход военное искусство, громят массы противника, захватывают его землю и, совершив такие подвиги, возвращаются домой, это будет победа силы».

Таким образом, и Вэй Ляо-цзы, подобно Сунь-цзы, считает, что наилучшая победа — это победа без сражений. К сражению следует прибегать только тогда, когда нет никаких других путей. «Оружие — это орудие бедствия,— предупреждает он,— борьба противна добродетели; полководец — это агент смерти. Поэтому к войне прибегают только тогда, когда это неизбежно» («Вэй Ляо-цзы», гл. VIII, стр. 28).

В «Диалогах» Ли Вэй-гуна в уста одного из собеседников — танского императора Тай-цзуна — вложены следующие слова: «Покорять чужую армию, не сражаясь,— это наилучшее; сто раз сразиться и сто раз победить — это среднее; рыть глубокие рвы, возводить высокие редуты и обороняться за ними — это самое худшее» («Ли Вэй-гун вэньдуй», ч. III, стр. 69).

Такая точка зрения, по-видимому, была характерна для китайской доктрины войны. Как уже было сказано, почти все выдающиеся авторы после Сунь-цзы в той или иной форме высказывают эту же мысль. Исторические хроники представляют дело так, будто и практика китайских войн свидетельствует о том же: в ряде случаев достигнутые победы они относят к категории побед, одержанных без сражений, причем именно такие победы оценивают очень высоко.

Как уже заведено в литературе старого Китая, эту тактику должны утвердить своим примером личности, которые принимаются за образец высшей государственной мудрости,— древнейшие легендарные правители Китая Яо, Шунь, Юй. Так, например, рассказывается, что

во времена Шуня (2255—2205 гг. до н. э. по традиционной хронологии) восстала страна Саньмяо, т. е. племена мяо. Юй выступил на усмирение мятежников, но, увидев, что их страна по характеру своей территории очень хорошо приспособлена для обороны, счел бесполезным пробовать покорить ее оружием, как повествует хроника, вернулся со своей армией домой и энергично занялся у себя упорядочением своей страны, насаждением в ней благ культуры, поднятием благосостояния населения и этим добился того, что страна Саньмяо очень скоро сама изъявила покорность.

Во время Троецарствия (III в.) вэйский правитель Цао Цао (Цаогун, т. е. император У-ди, 155—220 гг.) взял осадой хорошо укрепленный город Ханьдань и никак не мог взять одну из мелких крепостей Иян, защищавшуюся гарнизоном с храбрым Хань Фанем во главе. Тогда Цао Цао направил против этой крепости своего военачальника Сюй Хуана. Тот решил действовать иначе. Вместо того чтобы идти на приступ, он послал на стреле в стан противника послание Хань Фаню, в котором убедительно разъяснял всю бесполезность сопротивления и предлагал сдаться. Он сумел так хорошо развить свою аргументацию, что вполне достиг своей цели: убежденный его доводами Хань Фань прекратил сопротивление.

Такая тактика, говорят хроники, применялась и в междоусобных войнах, и во время восстаний, как, например, в конце Суйской эпохи в правление Ян-ди (605—616), когда одно из восстаний приняло большой и опасный размер. Отправленный против восставших полководец попробовал действовать методами беспощадного подавления, но этим достиг только того, что восстание разразилось с еще большей силой. Тогда Ян-ди поручил усмирение другому своему полководцу — Ли Юаню, будущему основателю танской династии. Ли Юань принял совершенно иную тактику. Как передают хроники, он понимал, что восстание вызвано жестокостью самого Ян-ди и его тираническим правлением. Поэтому он вместо сражения принял все меры к тому, чтобы всякими благами, предоставленными восставшим, склонить их к прекращению мятежа, что ему и удалось. Таким образом, дело изображается так, будто бы с опасным восстанием было покончено без войны. Нетрудно, однако, увидеть, что со стороны Ли Юаня это был только искусный маневр, предпринятый им ради своих собственных целей: стремясь низвергнуть Суйскую династию и самому захватить власть, он, естественно, пытался всяческими средствами привлечь на свою сторону симпатии населения, и кровавое подавление восстания вызвало бы озлобление не столько по адресу Ян-ди, сколько по адресу прежде всего самого усмирителя. Этим и объясняются действия Ли Юаня.

В период Троецарствия в Вэй без кровопролития было усмирено восстание одного из вэйских полководцев, разгромившего (в 244 г.) корейское царство Когурё,— Му Цю-цзяня. Высланный против восставших другой полководец, Сыма Чжун-да (Сыма И, 179—251), не вступая в сражение, занял своими войсками основные стратегические позиции в районе восстания, занял расположенные в горных районах укрепленные пункты, тем самым обеспечив себе полное господство над всем районом. Третью часть своей армии Чжун-да направил в тыл армии восставших и отрезал им подвоз провианта и снабжения. Му Цю-цзянь, увидев создавшееся положение, будто бы, как говорят хроники, понял, что сопротивление бесполезно, и прекратил борьбу.

Подобных примеров комментаторы трактата приводят много, но

здесь важно отметить лишь то, что, согласно их концепции, древние правители и полководцы стремились покорить противника без сражения, главным образом тремя способами: во-первых, картиной мудрого и просвещенного правления, благосостоянием государства, мирным преуспеянием своего народа; это само по себе должно было, по их мнению, производить сильнейшее впечатление на противника; во-вторых, можно было действовать на противника мудрой политикой по отношению к нему, политикой, исполненной внимания и уважения к его желаниям и нуждам, широко идущей навстречу его интересам; в-третьих, можно было достичь той же цели и мероприятиями военно-стратегического характера, ставящими противника в положение полной бесполезности сопротивления. Таким образом, орудиями бескровной победы являются: культурный и политический престиж страны, умная и благожелательная по отношению к противнику политика и стратегическое обессиление его.

Военные писатели рассматривают вопрос более узко. Они говорят о чисто военных мероприятиях, могущих обеспечивать бескровную победу. Так, например, цитированный выше Вэй Ляо-цзы указывает на два средства, могущие дать такую победу: путь и мощь. «Путь» в его устах — это высокое состояние своей боеспособности и полное знание противника. «Мощь» — это высокая организованность и дисциплина, совершенное военное искусство. Впрочем, Вэй Ляо-цзы сводит эти элементы к производному от них, но являющемуся решающим: наличие «пути» у себя в стране действует деморализующе на противника, отнимает у него всякую мысль о сопротивлении; наличие «мощи» у себя внушает своему народу и войску чувство полной уверенности в победе. Таким образом, Вэй Ляо-цзы сводит все к фактору внутреннего единства.

Это вообще характерно для него. В IV главе своего трактата он говорит: «То, чем полководец сражается, есть народ; то, чем народ сражается, есть дух. Когда преисполнены этого духа, бьются; когда дух отнят, бегут». Однако в данном случае для нас важно только то, что и историки и военные писатели вроде Вэй Ляо-цзы и Ли Вэй-гуна ставят, подобно Сунь-цзы, сражение как метод борьбы с противником на втором месте. На первом месте у них другие пути достижения победы.

Но при такой точке зрения к полководцу, ведущему войну, предъявляются особые требования.

В I главе своего трактата Сунь-цзы, перечисляя качества, потребные для полководца, на первом месте ставил ум. Это не случайно. Это требование ума находит здесь, в III главе, свое объяснение. Полководец должен уметь победить, «не сражаясь». А это значит, что он должен уметь «размышлять», «вырабатывать план»; он должен уметь «нападать замыслом», «нападать планом» (謀攻), т. е. владеть искусством стратегического нападения, как мы передаем по-русски это выражение Сунь-цзы*. Нужно уметь «разбить противника умом», как говорят комментаторы Мэй Яо-чэнь и Ван Чжэ.

«Самая лучшая война — разбить замыслы противника; на следующем месте — разбить его союзы»,— говорит Сунь-цзы. Это значит:

* О переводе 謀 словом «стратегия» (в широком смысле этого понятия) см. примечание 9 к I главе.

средств стратегического нападения два — разрушение плана противника и изоляция его.

Комментаторы по-разному понимают эту краткую формулу Сунь-цзы. Наиболее близко к его мысли, как нам кажется, подходят Ду Ю, Ли Цюань и Цао-гун. Они считают, что здесь речь идет о том, чтобы разбить планы и замыслы противника в самом их зародыше. Ду Ю, например, цитируя слова Тай-гуна, говорит так: «Тот, кто умеет устранить бедствие, справляется с ним, когда оно еще не зародилось; тот, кто умеет победить противника, побеждает его, когда он еще не имеет формы». Ли Цюань говорит: «Нужно разбить его замыслы в самом начале».

Хэ Янь-си и Чжан Юй вкладывают в формулу Сунь-цзы другое содержание; они считают, что Сунь-цзы рекомендует предупредить намеченное нападение противника на себя нападением на него и тем сразу заставить его отказаться от своих замыслов. «Когда противник только еще замышляет напасть на меня, мне легко напасть на него первым. Нужно разведать направление замысла противника и, исходя из этого, поднять оружие и напасть на самое первоначальное движение его сердца», т. е. пресечь его намерения в самом их зародыше, говорит Хэ. Чжан Юй поясняет, к чему должно привести такое предупреждение намерений противника: «Когда противник еще только начинает создавать свои замыслы, я нападаю на него, и все его расчеты тем самым непременно рухнут, и он покорится». Такое толкование придется признать, однако, не столько изъяснением мысли Сунь-цзы, сколько изложением точки зрения китайских стратегов времен Сунской империи (960—1280), когда китайскому народу приходилось вести ожесточенную борьбу с «варварскими» племенами, вторгавшимися в Северный Китай, захватывавшими его территорию и создававшими на этой территории свои царства: сначала — киданьское, Ляо, затем — чжурчжэньское, Цзинь. В дальнейшем сунцам пришлось столкнуться с монголами, под ударами которых Сунская империя пала.

Надо думать, что обстановка этой беспрерывной и яростной борьбы и вызвала к жизни тот прием предупреждения нападения нападением, о котором говорят оба указанных военных писателя, жившие именно в эпоху Сун.

Комментаторы обращают внимание на те исторические факты, которые могут служить примерами именно таких действий. Так, например, Ду Му напоминает о том, как в середине VI в. до н. э. Янь-цзы — полководец и советник циского Цзин-гуна — заставил цзиньского Пин-гуна отказаться от замысла напасть на Ци. По описанию Сыма Цяня, дело произошло таким образом. Пин-гун, задумав нападение на циское царство, прежде чем предпринять что-либо, сохраняя свое намерение в строгой тайне, направил в Ци своего советника Фань Чжао в качестве официального посла с поручением разведать положение дел в этом царстве. Фань Чжао явился в Ци и был, конечно, принят царем. В честь посла большого и могущественного государства, каким было тогда цзиньское царство, был устроен пир. На этот пир были приглашены все главные советники и военачальники циского царства. Фань Чжао увидел, что ему предоставляется благоприятный случай познакомиться с тем, каковы помощники у циского правителя, т. е. определить, в какой мере опасен будущий противник. Поэтому он задумал произвести некоторое испытание их. Он заметил, что на пиру царь и его придворные наливают вино в особые сосуды. Тогда он по-

требовал, чтобы ему налили в сосуд самого царя. Цзин-гун приказал удовлетворить его просьбу. Но когда Фань Чжао, выпив вино, захотел вернуть сосуд царю, его остановил советник Янь-цзы и приказал слуге отставить этот сосуд и подать царю другой. Дело в том, что он заподозрил тайные умыслы Фань Чжао и догадался о цели его прибытия. Тогда Фань Чжао решил произвести еще одно испытание. Он попросил, чтобы музыканты, игравшие на пиру, исполнили пьесу Чэнь-чжоу: это был музыкальный номер, специально исполнявшийся во время торжественных церемоний при дворе царства Чжоу, и исполнять его при других дворах не полагалось. На это, по знаку Янь-цзы, начальник музыкантов почтительно ответил, что они эту музыку не разучивали. Тогда Фань Чжао, вернувшийся к своему царю, доложил, что на циское царство нападать нельзя, так как там имеются умные и дальновидные советники, которые хорошо умеют разгадывать чужие замыслы. Пин-гун согласился с этим и отказался от своих намерений. Так Янь-цзы своими действиями ликвидировал замыслы противника в самом зародыше.

В других случаях заставляют противника отказаться от враждебных намерений иными способами. Так, например, в правление Гуан-у (25—57) Поздней Ханьской династии вспыхнула междоусобная война, начатая Гао Цзюнем. Против него был выслан полководец императора Коу Сюнь. Гао Цзюнь попытался вступить с ним в переговоры и направил к нему своего посла Хуанфу Вэня. Это был искуснейший политик и полководец. Коу Сюнь, приняв посла, сразу же по речам и по всему поведению увидел, с кем имеет дело, и понял, что настоящим вождем противной стороны является именно Хуанфу Вэнь. Поэтому он, не задумываясь, приказал убить его и послал сообщить об этом Гао Цзюню. Его расчеты оправдались: Гао Цзюнь немедленно изъявил покорность.

Иначе действовал во времена Троецарствия (III в.) полководец царства У — Лу Кан. Он узнал о том, что Ян Ху, собираясь напасть на владения У, начал военные приготовления: соорудил на реке плотину, заготовил перевозочные средства для подвоза по реке провианта и снабжения. Тогда он поспешил неожиданно нагрянуть на эти места, разрушил плотины и уничтожил перевозочные средства. Этим он заставил Ян Ху отказаться от своих замыслов.

Вторая формула Сунь-цзы гласит: «Разбей его союзы». Почти все комментаторы понимают ее в общем одинаково. Разница между ними только в оттенках. Так, например, Ду Ю считает, что речь идет о том, чтобы не давать противнику заключать союзы вообще. Ван Чжэ говорит о взрыве уже заключенных союзов: «Когда я еще не в силах полностью сломить замыслы противника, следует вмешаться в его союзы и довести их до распада». Все это, конечно, основано на той мысли, что наличие союзов сильно укрепляет данную страну. «Когда заключен союз с сильным государством, противник не осмеливается что-либо замыслить»,— говорит Мэн-ши. «Когда у противника есть союзы, дело трудное, и он силен; когда же у него нет союзов, дело маленькое, и он слаб»,— поясняет Ван Чжэ. Такова оценка значения наступательных и оборонительных союзов в древнем Китае.

Ду Му в качестве примера такой тактики расстраивания союзов противника приводит известный случай в начале IV в. до н. э., когда циньский царь, стремясь расстроить заключенный против него союз царей Ци и Чу, направил в Чу искусного дипломата Чжан И, которому

удалось оторвать чуского царя от союза с Ци. Это так ослабило Чу, что в дальнейшем сам Хуай-ван попал в плен. Вэйскому Цао-гуну удалось расстроить союз своих противников Хань Суя и Ма Чжао таким приемом: когда обе армии стояли одна против другой, Цао-гун, выехав вперед на коне, пожелал вступить в переговоры с одним из вождей армии противника — Хань Суем, и когда тот выехал, Цао-гун на виду у всех долго с ним разговаривал; этого было достаточно для того, чтобы другой полководец — Ма Чжао — проникся недоверием к своему союзнику; между ними начались раздоры, союз распался, и борьба прекратилась.

В первой половине VI в., в эпоху распада Китая на две части — северную и южную, во время борьбы правителя Юга — У-ди с северянами, один из военачальников северян — Хоу Цзин перешел на сторону У-ди, чем, конечно, чрезвычайно усилил последнего. Тогда другой военачальник северной армии, Гао Ян, решил оторвать Хоу Цзина от лянского императора. С этой целью он предложил мирные переговоры. У-ди согласился и этим возбудил недоверие и подозрение в своем союзнике — Хоу Цзине. В результате Хоу Цзин поднял оружие против У-ди и убил его. Таким образом, противник Гао Яна был уничтожен без каких-либо сражений.

Таковы различные приемы «стратегического нападения», или, точнее, «нападения замыслом». Сунь-цзы советует прибегать к ним в первую очередь, предлагает испробовать их, прежде чем обращаться непосредственно к оружию.

Однако может оказаться (и на деле в огромном большинстве случаев так и бывает), что одно стратегическое нападение не приводит к цели. «Самая лучшая война — разбить замыслы противника; на следующем месте — разбить его союзы; на следующем месте — разбить его войска». Остается, следовательно, третье: разбить армию.

Но и здесь Сунь-цзы остается верен своему положению: следует добиваться победы, не идя на большие и, может быть, бесполезные жертвы, не рискуя возможной неудачей. Воевать следует тогда, когда успех обеспечен. Что же, по его мнению, наилучшим образом обеспечивает успех в обстановке действительной войны? В дальнейших частях трактата он перечисляет много условий такого успеха — и географических, и материальных, и моральных. Здесь он выставляет условие, которому придает огромное значение и к которому возвращается и в дальнейшем изложении: численное превосходство.

Сунь-цзы в IV главе рассматривает численное превосходство в ряду других факторов в строгом взаимодействии с ними. «Согласно „Законам войны“,— цитирует он какое-то древнее сочинение,— первое — длина, второе — объем, третье — число, четвертое — вес, пятое — победа. Местность рождает длину, длина рождает объем, объем рождает число, число рождает вес, вес рождает победу». Подробное объяснение этой оригинальной формулы будет дано в соответствующем месте, здесь же достаточно отметить, что численность, «число», по выражению этого древнего китайского сочинения, стоит в ряду других элементов и является с ними сопряженным. Но во всяком случае, численное превосходство для Сунь-цзы является одним из важнейших факторов победы.

Это положение разделяется далеко не всеми военными теоретиками старого Китая. «Лучше 10 000 сражающихся, чем 1 000 000 не исполняющих приказания; лучше 100 храбро дерущихся, чем 10 000 просто сра-

жающихся»,— говорит Вэй Ляо-цзы (гл. XXIV, стр. 62). Иначе говоря, он на первый план выдвигает качественную, а не количественную сторону армии. Эту точку зрения целиком разделяет и У-цзы.

У-цзы является ярым сторонником отборных войск. В армию он предлагает набирать людей, во-первых, по их физическим данным — сильных, выносливых, способных легко переносить далекие переходы; во-вторых, по их моральным качествам — смелых и воинственных; в-третьих — людей, стремящихся в бой по особым соображениям: для того чтобы загладить свои проступки и вновь отличиться. «Если иметь три тысячи таких людей, можно, действуя изнутри, прорвать окружение противника, действуя извне,— вынудить к падению его крепость» («У-цзы», I, 5).

Кроме того, У-цзы придает очень большое значение организованности армии. В его трактате есть такой любопытный диалог:

«У-хоу спросил: „Чем армия побеждает?"

У-цзы ответил: „Она побеждает своей организованностью".

У-хоу снова спросил: „А разве не численностью?"

У-цзы на это ответил: „Когда приказы и предписания непонятны, когда награды и наказания несправедливы, когда люди не останавливаются, хотя и ударяют в гонги (т. е. при сигнале к отступлению.— *Н. К.*), когда они не идут вперед, хотя и бьют в барабаны (т. е. при сигнале к наступлению.— *Н. К.*), пусть будет и миллион таких людей, какой от них толк?"» («У-цзы», III, 2).

Далее У-цзы очень высоко ставит и обученность солдат: «Люди обычно находят смерть в том, в чем они неискусны, терпят поражение в том, что они не умеют с пользой применять. Поэтому в ведении войны самое главное — обучение» («У-цзы», III, 5).

Таким образом, У-цзы является несомненным сторонником небольших, но отборных, хорошо организованных и прекрасно обученных армий. Такая точка зрения двух китайских стратегов IV в. до н. э.— У-цзы и упомянутого выше Вэй Ляо-цзы — свидетельствует о тех изменениях, которые произошли в исторической обстановке приблизительно через два столетия после Сунь-цзы. Надо думать, что во времена У-цзы процесс порабощения свободных общинников, бывших опорой в деле создания армии в эпоху Сунь-цзы, зашел так далеко, что земледельческое население уже не могло служить такой опорой в силу своего гораздо более резкого антагонистического противопоставления правителям. Поэтому и приходилось создавать армию на иных началах, о которых и говорит подробно У-цзы.

Позиция Сунь-цзы отличается большей широтой. Как уже было упомянуто выше, в решении победы он видит действия очень многих факторов — и географических, и моральных, и материальных. Поэтому, вполне признавая, как мы это увидим ниже, значение отборных войск, он не склонен видеть в них основное средство достижения победы. Вследствие этого он и выдвигает принцип численности как один из факторов победы, но такой, которым не только не следует пренебрегать, но которым нужно пользоваться в первую очередь. Не надо забывать, что Сунь-цзы все время имеет в виду свою основную мысль, которой он начал изложение этой главы: «Лучшее из лучшего — покорить себе чужую армию, не сражаясь». Весь ход его мысли идет по линии «стратегического нападения» как основного средства достижения таких результатов. Поэтому и выдвигается значение численного превосходства. Имея достаточно солидный перевес в силах, можно сде-

лать для противника очевидной всю бесполезность сопротивления и заставить его сложить оружие. Это — тоже разновидность «стратегического нападения». Всю относительность численного превосходства Сунь-цзы сам прекрасно сознает, что и доказывает словами, приведенными в IX главе: «Дело не в том, чтобы все более и более увеличивать число солдат. Нельзя идти вперед с одной только воинской силой. Достаточно иметь ее столько, сколько нужно для того, чтобы справиться с противником путем сосредоточения своих сил и правильной оценки противника» (IX, 18).

Надо сказать, что стремление вступать в бой или вообще в войну, имея численное превосходство над противником, является характерной чертой китайской и японской стратегии древности и средневековья. Почти все без исключения полководцы, прославленные хрониками, действовали именно так. В тех же хрониках немало говорится, конечно, и о храбрости, отваге, мужестве, смелости, находчивости, хитрости как о факторах, решающих победу. В хрониках достаточно говорится и о верности долгу, преданности своему господину как о таких же факторах. Но военачальники, очевидно, считали: храбрость храбростью, верность верностью, но лучше все же иметь более прочную гарантию — численное превосходство.

Однако понятие численного превосходства для Сунь-цзы не является единым. Для него не все равно, во сколько раз свои силы превосходят силы противника. В зависимости от размера этого превосходства находится и задача нападения, конкретная тактика.

Сунь-цзы различает десятикратное, пятикратное и двойное превосходство. Понятно, что десятикратное превосходство позволяет надеяться на самое желательное — на полную капитуляцию противника без боя. В связи с этим устанавливается и тактика: при таком превосходстве сил прямо нападать не следует, а надлежит произвести окружение противника, зажать его в кольце вдесятеро превосходящих сил и тем самым поставить его в безвыходное положение.

При пятикратном перевесе сил надо думать о разгроме противника силой, и поэтому в этом случае должна быть применена тактика прямого нападения на противника. Но если превосходство только двойное, то решаться на прямой удар уже нельзя: надлежит прибегнуть к маневру — отделить часть своих войск и ударить в тыл.

Интересно отметить, что принцип численного превосходства, выдвинутый Сунь-цзы, принимается его комментаторами — при всем их преклонении перед своим автором — с постоянными оговорками. Так, например, Цао-гун в своем примечании к фразе о десятикратном превосходстве пишет так: «Наличие десятикратного превосходства над противником для его окружения требуется лишь тогда, когда полководцы той и другой стороны равны друг другу по уму и храбрости, когда оружие у обеих сторон одинаково; если же противник слаб, а я силен, десятикратного превосходства не требуется». Тут же делается ссылка на исторический пример. Сам Цао-гун произвел окружение своего противника Лю Бэя, запершегося в крепости Сяопэй, имея всего только двойной перевес в силах. Ему удалось принудить Лю Бэя к сдаче, затопив укрепление водой из запруженной реки. Так же рассуждает и Чжан Юй. Ду Му делает оговорку для другой ситуации: «Десятикратное превосходство требуется тогда, когда противник крепок, защитные сооружения его прочны, когда он опирается на сильно пересеченную гористую местность. Но пусть он даже и будет силен, если у него не

на что опереться, можно окружить его и без десятикратного перевеса в силах».

Однако Вэй Ляо-цзы, так красноречиво говорящий о важности немногочисленных, но хорошо дерущихся солдат, при операции окружения придерживается точки зрения Сунь-цзы. Ввиду того что производят окружение обычно такого противника, который либо заперся в крепости, либо стоит на хорошо укрепленной позиции, Вэй Ляо-цзы считается с тем, что при обороне, благодаря защитным сооружениям, осажденные могут успешно сопротивляться значительно превосходящему их противнику. Он говорит: «При обороне один может противостоять десяти, десять могут противостоять стам, сто могут противостоять тысяче, тысяча может противостоять десяти тысячам». Чжан Юй, вспоминая эти слова, добавляет: «Он хочет сказать этим, что десять человек обороняющихся могут противостоять ста человекам осаждающим». Таким образом, десятикратный перевес сил взят Сунь-цзы не случайно. Это такое превосходство сил, которое требовалось определенной стратегической ситуацией: борьбой с противником, находящимся на хорошо укрепленной позиции.

Точно так же определенную стратегическую ситуацию имеет в виду и его формула о пятикратном превосходстве. Она также предполагает противника, защищаемого сильными укреплениями или находящегося за стенами крепости. Однако в противоположность первой операции, состоящей из окружения и рассчитанной на быструю капитуляцию противника, эта операция имеет в виду создание угрозы его укрепленным позициям, с тем чтобы вынудить его к сдаче. При десятикратном превосходстве возможна первая тактика, когда же такого превосходства нет, необходимо прибегнуть ко второй.

Создание именно такой угрозы Цао-гун рисует таким образом: армия делится на пять частей; три из них предназначаются для так называемого правильного боя, т. е. для принятия удара основных сил противника на себя, две другие предназначаются для маневра — для удара по слабым пунктам противника, в первую очередь для того, чтобы заставить его выйти из-под защиты своих укреплений и принять бой в открытой местности. Расчет строится при этом на том, что противник, учитывая угрозу, создавшуюся в двух важных для него пунктах, видя, что ему ничего не остается, как только выйти в поле и принять бой вне своих укреплений, поймет, что при троекратном перевесе главных сил противника перед собой и при неминуемых ударах во фланг двух других частей армии противника, из которых каждая равна ему по силе, открытый бой ни к чему привести не может, и капитулирует.

Если имеется только двойное превосходство, Сунь-цзы рекомендует стратегию сходного характера, если исходить из толкования Цао-гуна. Чтобы заставить противника сдаться при таком перевесе сил, следует, как думает Цао-гун, разделить свою армию на две части, из которых каждая будет, следовательно, равна по численности всем силам противника. Одну из этих частей следует направить для удара в тыл или фланг противника, другую оставить перед его фронтом для принятия его на себя при вынужденном выходе его из-под прикрытия. Иначе говоря, дело также сводится к созданию стратегической угрозы, которая вынуждала бы противника к принятию открытого боя, что при таком соотношении сил делало бы его поражение почти неминуемым.

Таковы три приема стратегического нападения, которыми можно

надеяться взять противника, «сохранив всю его армию в целости», к чему именно и стремится Сунь-цзы. Сражение становится неминуемым только тогда, когда силы обеих сторон равны. Тогда Сунь-цзы дает другое указание: «Если силы равны, сумей с ним (противником.— *Н. К.*) сразиться». Иначе говоря, в этой обстановке — при всех прочих равных условиях — победа зависит от воинского искусства полководца, от храбрости и воодушевления солдат.

Последние два указания Сунь-цзы — об отступлении при численном превосходстве противника и об уклонении от встречи с ним при превосходстве его в каком-либо отношении вообще — исходят из той же мысли: из общей предпосылки Сунь-цзы, что наилучшая победа — без кровопролития. Поэтому, вместо того чтобы идти на риск поражения, лучше отступить и уклониться от боя, выиграть время и создать условия, обеспечивающие верную победу, т. е. либо стратегически разгромить замыслы противника, либо стратегически обессилить его, либо создать — при наличии численного перевеса — стратегическую угрозу ему, т. е. применить тот или иной прием стратегического нападения.

Сунь-цзы вовсе не отвергает бой с численно превосходящим противником. История китайских войн дает немало примеров громких побед именно над таким противником. Например, если верить преданию, У-цзы с 50-тысячной армией в сражении при Сихэ наголову разбил вдесятеро сильнейшую армию царства Цинь. Цао-гун с 20-тысячным отрядом разгромил, по свидетельству китайской истории, 400-тысячную армию Юань Шао. Но это — в особых условиях и при особых обстоятельствах. Это уже не нормальная, простая, ничем не осложненная обстановка, а ее «изменение», при котором всякое правило меняет свой облик. Сунь-цзы обо всем этом будет говорить в своем месте. Здесь же, еще раз повторяем, все его указания исходят из общего положения: каковы должны быть действия, которыми можно достигнуть победы без сражения, т. е. каковы приемы стратегического нападения. Но все же и при этом общем положении Сунь-цзы, несомненно, считает, что численное превосходство при любых условиях является одним из самых решающих факторов боя. Этого отрицать нельзя.

Все вышесказанное относилось к третьему положению Сунь-цзы: первое — «самая лучшая война — разбить замыслы противника»; второе — «разбить его союзы»; третье — «разбить его войска». Есть и четвертое: «самое худшее — осаждать крепости». Итак, когда «стратегическое нападение» не привело к желательным результатам, когда приходится действительно сражаться, надлежит сражаться по тем правилам, которые приведены выше. И при всяких условиях нужно воздерживаться от осады крепостей. Это — «самое худшее», потому что и задерживает армию, и вызывает много жертв. В жестоких штурмах, к которым обращается «не преодолевший своего нетерпения», как говорит Сунь-цзы, полководец, «одна треть офицеров и солдат оказывается убитыми, а крепость остается не взятой». Поэтому крепость нужно брать осадой, но «осаждать крепость надлежит только тогда, когда этого избежать нельзя»,— предупреждает Сунь-цзы.

Такова общая стратегия Сунь-цзы. Установив общие положения о военных действиях вообще, он переходит к выяснению основных условий, могущих дать победу. Их у него пять: 1) «побеждают, если знают, когда можно сразиться и когда нельзя»; 2) «побеждают, когда умеют пользоваться и большими и малыми силами»; 3) «побеждают там, где высшие и низшие имеют одни и те же желания»; 4) «побеждают тогда,

когда сами осторожны и выжидают неосторожности противника»: 5) «побеждают те, у кого полководец талантлив, а государь не руководит им». Эти пять условий представляют новый шаг на пути раскрытия всей доктрины Сунь-цзы.

Первое условие победы — знать, когда можно сражаться с противником, когда нет. Комментаторы по-разному раскрывают смысл этой формулы. Чжан Юй считает, что в ней Сунь-цзы имеет в виду наступление и оборону: «Когда можно сражаться, иди вперед и нападай; когда нельзя сражаться, отступай и обороняйся. Если будешь уметь разбираться в правилах наступления и обороны, всегда будешь иметь победу». Ван Чжэ дает сходное толкование: «Когда можно, иди вперед; если нет, остановись. Это есть путь сохранения в своих руках победы». Ду Му и Хэ полагают, что речь идет о знании себя и противника, о чем Сунь-цзы говорит в конце этой главы. По-иному ставит вопрос Мэн-ши: «Тот, кто умеет оценить положение противника и уяснить себе, где у него полно и где пусто, тот побеждает». Иначе говоря, Мэн-ши ставит эти слова Сунь-цзы в связь с развиваемым им в дальнейшем (V и VI гл.) учением о «пустоте и полноте», т. е. о сильных и слабых местах противника. Речь идет, следовательно, об искусстве нападать на те пункты, в которых противник не защищен, и удерживаться от безрассудного удара на те пункты, где он силен. Поскольку Сунь-цзы в дальнейшем действительно видит в этом основу всей стратегии и тактики, постольку Мэн-ши, пожалуй, ближе подходит к его мысли, чем другие комментаторы. Однако Сорай дает, как нам кажется, наиболее близкое всему духу учения Сунь-цзы толкование. Он вообще присоединяется к толкованию Мэн-ши, но замечает следующее: «Совершенно правильно, что бой в конечном счете сводится к тому, чтобы уклониться от того, где полно, и ударить на то, где пусто; но в тот промежуток, который отделяет изменения полного и пустого, нельзя просунуть и волоска. То, что до сих пор было полным, вдруг превращается в пустое; то, что до сих пор было пустым, вдруг превращается в полное. Нет постоянной полноты, и нет постоянной пустоты. Поэтому Ши Цзы-мэй и заметил по этому поводу: на войне побеждают моментом; возможность вступать в бой и невозможность вступать в бой — все это определяет момент».

Близость толкования Сорая к основе всего учения Сунь-цзы подтверждается тем, что другие военные писатели, из наиболее близких по духу Сунь-цзы, считают его учение о пустоте и полноте центральным местом всей его доктрины. Так, например, в «Диалогах» Ли Вэй-гуна в уста Тай-цзуна вкладываются такие слова: «Я читал различные сочинения по военному искусству, и все они не выходят за пределы учения Сунь-цзы. Все же тринадцать глав Сунь-цзы не выходят за пределы учения о полноте и пустоте. Если при ведении войны понимать значение полного и пустого, не победить нельзя» («Ли Вэй-гун вэньдуй», ч. II, стр. 28), «ведь полнота и есть пустота»,— указывает Ли Вэй-гун (там же, стр. 29). Поэтому Сорай очень правильно углубил толкование Мэн-ши, обратив внимание, что искусство полководца не ограничивается формальным знанием сильных и слабых сторон противника; требуется понимание связи этих явлений и умение приспособить к ним свою стратегию и тактику. И, как нам кажется, наиболее глубокое понимание этого места трактата обнаруживает Ши Цзы-мэй: на войне побеждают искусством учитывать условия момента и обстановки и умением их использовать.

Сунь-цзы только что требовал отступать при численном перевесе противника. Тогда уже нами было указано, что это требование имеет силу только в условиях «бескровной стратегии», т. е. при стремлении привести противника к покорности по возможности без сражения с ним. При такой установке численное превосходство над противником может быть одним из таких средств бескровной победы; если же это превосходство на стороне противника, надо отступать. Тогда же нами было отмечено, что это указание Сунь-цзы вовсе не исключает признания им возможности вести бой и при меньших силах сравнительно с противником, если ведется война не стратегическая только, а настоящая — с кровопролитием. Второе из пяти условий победы, перечисленных здесь, наилучшим образом подтверждает это. Сунь-цзы говорит: «Побеждают, когда умеют пользоваться и большими и малыми силами». Следовательно, Сунь-цзы не только признает возможность принимать бой с меньшими, чем у противника, силами, но допускает вполне и победу при этих условиях.

Внимательное рассмотрение замечаний комментаторов к этому месту трактата приводит к тому заключению, что в этих кратких словах Сунь-цзы содержится двойной смысл: побеждают те, кто знает, когда, т. е. в какой обстановке, нужно пользоваться малыми силами и большими, а также как ими пользоваться. Ду Ю говорит: «Бывает такая обстановка на войне, что нельзя с большими силами нападать на малые силы; бывает и так, что со слабыми силами можно справиться с сильным противником». Это знание именно того, когда нужно пускать в ход крупные и когда небольшие силы, отличало, по мнению комментаторов, всех хороших полководцев. Они обычно наперед знали, сколько войск им понадобится. Так, например, в Танскую эпоху Ли Шэн (727—793) был послан против тибетцев, неоднократно совершавших набеги на пограничные территории. На вопрос императора, сколько ему потребуется войск, Ли ответил: «1000 человек», и пояснил: «Если думать победить численностью, то 1000 человек, конечно, мало; но если действовать стратегией, 1000 человек с избытком будет достаточно».

Чжан Юй говорит: «Бывали случаи, когда с малыми силами одерживают победу над большими силами противника; бывают случаи, когда с большими силами одерживают победу над малыми. Все дело в том, чтобы понять, как ими пользоваться, и не ошибиться в правильном их применении».

Третье условие победы — «когда высшие и низшие имеют одни и те же желания». В этой форме Сунь-цзы в известной мере повторяет свою мысль, высказанную в самом начале трактата: «Путь — это когда достигают того, что мысли народа одинаковы с мыслями правителя, когда народ готов вместе с ним умереть, готов вместе с ним жить, когда он не знает ни страха, ни сомнений» (I, 3). Однако здесь Сунь-цзы переводит вопрос в другую плоскость: он касается состояния духа армии и требует единства желаний у солдат и полководца, причем здесь речь идет именно о желаниях, т. е. об общем строе чувств и настроений.

Четвертое условие победы — предусмотрительность и осторожность. Полководец должен быть всегда настороже и пользоваться малейшей неосторожностью противника. Образцом такого предусмотрительного полководца считается прославленный военачальник времен Ранней Ханьской династии Чжао Чун-го (137—52 гг. до н. э.). О нем рассказывают, что, находясь в походе, он всегда высылал далеко вперед

разведку; когда шел, вел свое войско в полной готовности в любой момент вступить в бой; когда останавливался, укреплял лагерь так, как будто собирался выдерживать целую осаду, высылал далеко по всем сторонам дозоры и т. д. Комментатор Ван Чжэ вспоминает один эпизод из войны между царствами Чу и Чэнь в конце чжоуской эпохи. Царство Чэнь находилось тогда в союзе с царством У, вследствие чего войска этого царства выступили на помощь. Расположившись в 30 милях от своих союзников, они взяли на себя охрану тыла. Тем временем наступили дожди, лившие непрерывно в течение десяти дней. Ночи стояли безлунные, и не было видно ни зги. Тогда И Сян — советник чуского полководца Цзы Ци — высказал своему начальнику предположение, что войска У непременно воспользуются этой обстановкой для неожиданного ночного нападения. Цзы Ци согласился с ним и принял все меры предосторожности. Случилось так, как и ожидал И Сян. Войска У, действительно, под покровом темноты прошли незаметно 30 миль, отделявшие их от станов двух главных противников, и ударили на чуский лагерь. Однако, ввиду того что там были настороже, нападающие наткнулись на такое сопротивление, что понесли тяжелые потери и в беспорядке отступили. Тогда И Сян снова обратился к своему начальнику и заметил ему, что 60 миль, проделанных солдатами противника туда и обратно, не то, что 30 миль, проделанных в одну сторону... Цзы Ци понял мысль своего советника и направил свои части по пятам отступавшего противника. Опять оказалось так, как и предвидел И Сян: утомленные 60-мильным переходом, дезорганизованные и деморализованные неудачей, войска противника не приняли надлежащих мер предосторожности. Этим и воспользовались преследовавшие. Таким образом, чуским войскам удалось окончательно разгромить армию царства У.

Особое внимание привлекает пятое условие победы, устанавливаемое Сунь-цзы: «Побеждают те, у кого полководец талантлив, а государь не руководит им». Это значит, что Сунь-цзы требует для полководца полной оперативной самостоятельности, отрицает всякое вмешательство в его руководство армией даже со стороны того, кто его назначил на этот пост,— со стороны государя.

Следует отметить, что мысли о полной самостоятельности полководца придерживается и «Вэй Ляо-цзы», т. е. трактат по военному искусству, возникший несколько позже (IV в. до н. э.), но относящийся в общем к периоду Чжаньго. В нем есть такие слова: «Полководец наверху не зависит от неба, внизу не зависит от земли, посредине не зависит от человека» («Вэй Ляо-цзы», гл. VIII, стр. 28). Для Вэй Ляо-цзы это значит, что полководец не зависит от всех трех сил, действующих в мире, по концепции древнего конфуцианства. Сильнее этого для древних времен сказать нельзя.

Это положение находится, по-видимому, в связи с более широким принципом — разделения армии и государства как двух начал, имеющих каждое свои специфические функции. Как эта мысль понималась, можно судить по следующим словам трактата «Сыма фа», относящегося к тому же IV в. до н. э., т. е. принадлежащего к тому же периоду:

«В древности государство не вмешивалось в дела армии, армия не вмешивалась в дела государства. Когда армия вмешивается в дела государства, нравы народа портятся, когда государство вмешивается в дела армии, нравы народа слабеют».

Объяснение этим словам дает Лю Инь: «Если армия вмешивается

в дела государства, это значит, что армия преобладает над народом, воинское начало преобладает над гражданским; если же государство вмешивается в дела армии, это значит, что народ преобладает над армией, гражданское начало преобладает над воинским» («Сыма фа», гл. II, стр. 13). Таким образом, мы сталкиваемся здесь с первым оформлением той концепции, которая получила в Китае в позднейшие времена большое развитие: существование государства и благополучие народа целиком зависят от взаимного равновесия двух начал — гражданского и воинского; преобладание одного из них грозит опасностями.

В более узком применении этот принцип находил свое выражение в строгом отделении власти в армии от власти в государстве. В трактате «Лю тао» это формулируется таким образом: «Государством нельзя править извне, армией нельзя командовать из центра» («Лю тао», отдел «Лун тао», гл. 21, стр. 9—11). Подобное разделение властей можно усмотреть из тех полномочий, которые обычно давались полководцу при его назначении. Как известно, назначение полководца обставлялось особой церемонией во дворце, во время которой государь вручал полководцу секиру как эмблему его власти, в частности как символ его неограниченного права наказывать. При этом государь произносил такие слова: «Все, что в пределах порога, предоставляется государю; все, что за пределами порога, предоставляется полководцу». Иначе говоря, вся власть внутри страны остается в руках государя, вся власть на поле сражения переходит к полководцу.

Таким образом, Сунь-цзы, требуя для полководца полной оперативной самостоятельности, доказывает необходимость разделения власти гражданской и военной и дает, кроме того, подробное объяснение, на чем такое требование основано. Он говорит прямо о бедствиях для армии, вызываемых вмешательством государя в оперативное руководство ею. Этих бедствий он насчитывает три: «Когда он (государь.— *Н. К.*), не зная, что армия не должна выступать, приказывает ей выступить; когда он, не зная, что армия не должна отступать, приказывает ей отступить; это означает, что он связывает армию. Когда он, не зная, что такое армия, распространяет на управление ею те же самые начала, которыми управляется государство; тогда командиры в армии приходят в растерянность. Когда он, не зная, что такое тактика армии, руководствуется при назначении полководца теми же началами, что и в государстве; тогда командиры в армии приходят в смятение».

Тай-гун в «Лю тао» говорит: «Государством нельзя управлять извне, армией нельзя командовать из центра», т. е. из дворца. Эти слова вспоминает Ду Ю в своих замечаниях на первое из этих трех бедствий и добавляет: «Государь не знает состояния и положения армии, а хочет из своего дворца ею руководить».

Чжан Юй замечает: «Если руководить наступлением и отступлением из дворца, трудно добиться успеха».

Очевидно, в те времена считали, что государь, находясь вне армии, вне боевой обстановки, не знает и не может знать, когда можно наступать или отступать и когда нельзя. Поэтому его приказания не могут быть обоснованными и правильными. А такая зависимость всех операций армии от приказа из дворца «связывает армию», как говорит Сунь-цзы, лишает полководца необходимой ему оперативной свободы. Это мнение разделяли и китайские феодальные историки, в весьма иронических и неодобрительных выражениях упоминавшие о том, что такие

правители времен Наньбэйчао, как сунский Вэнь-ди и лянский У-ди, во время войны с северянами руководили из своих дворцов не только всеми действиями армии, но назначали даже день и час боя.

Второе бедствие для армии, вызываемое действиями государя, Сунь-цзы определяет так: «Когда государь, не зная, что такое армия, распространяет на управление ею те же самые начала, которыми управляется государство; тогда воины армии приходят в растерянность». Такой русский перевод слов Сунь-цзы выдержан в духе толкований наиболее близких к нему его китайских комментаторов. Цао-гун цитирует приведенные выше слова «Сыма фа»: «Армия не укладывается в рамки государства и государство не укладывается в рамки армии», и добавляет: «Гражданскими законами нельзя управлять армией». Цао-гун, следовательно, указывает на неправильность, с его точки зрения, распространять на армию те же методы управления, какие прилагаются к управлению государством. Хэ об этом и говорит: «Государство и армия различны по своему характеру, управление ими представляет свои особенности. Поэтому, если захотят те же законы, на основе которых управляют государством, применить к управлению армии, армия придет в расстройство». Ду Ю раскрывает это положение с большей полнотой: В управлении государством самое главное — закон и справедливость; в армии самое существенное — тактический прием и военная хитрость; положения у них (государства и армии.— *Н. К.*) различны, обучение и воспитание не одинаковы, и если государь, не понимая этих особенностей, соединит управление государством и армией в одно и станет так управлять народом, воины в армии придут в смятение, не будут знать, как им действовать. Поэтому в «Книге войны» говорится: «В государстве действуют правдой, в армии действуют обманом».

Чжан Юй высказывается в том же духе: «На основе гуманности и справедливости можно управлять государством, но нельзя управлять армией. На основе тактических приемов и изменений можно управлять армией, но нельзя управлять государством. Таков закон».

Эти замечания комментаторов, как нам кажется, правильно интерпретирующих мысль Сунь-цзы, раскрывают новую и важную сторону политической философии того времени. Из них мы узнаем о разграничении в те времена института армии и института государства. По-видимому, такую точку зрения следует поставить в связь с характерным для китайской мысли последующим противопоставлением в жизни человеческого общества двух начал — гражданского и воинского. Считалось, что их сочетание и взаимодействие создают полноценность этого общества. Но именно для того, чтобы эта полноценность получалась, необходимо, чтобы эти два начала не сливались друг с другом — ни целиком, ни частично; необходимо, чтобы они оставались всегда противоположностями. Иначе говоря, здесь проступает характерное для всего мировоззрения древних китайцев стремление всюду находить противоположные начала и видеть в их взаимодействиях основное содержание явлений и мира физического и мира общественного. Армия и государство являются воплощением и олицетворением этих двух противоположных начал в жизни человеческого общества и имеют, следовательно, свою собственную специфику. Поэтому смешение их противоречит и их природе и их функциям. Смешивать их — это значит, как выражается Сунь-цзы, не знать, что такое армия. Понятно поэтому, что следствием такого смешения будет нарушение правильного и естественного развития как военного начала, так и гражданского, правильного функциони-

рования как армии, так и государства. Именно об этом, вероятно, и говорят краткие слова Сунь-цзы.

Третье бедствие для армии, обусловленное действиями государя, Сунь-цзы определяет так: «Когда он, не зная, что такое тактика армии, руководствуется при назначении полководца теми же самыми началами, что и в государстве; тогда командиры в армии приходят в смятение».

Такой перевод выдержан в духе высказываний наиболее авторитетных китайских комментаторов «Сунь-цзы». Ду Ю, следуя Цао-гуну, так расшифровывает мысль Сунь-цзы: «Речь идет о том, что не найден надлежащий человек. Когда государь назначает полководца, он должен тщательно выбирать. Если полководец не понимает тактических приемов и изменений, он не может соответствовать своему положению». Хэ дает такое же толкование: «Если назначить полководцем человека, не знающего стратегии и тактики войны, то армия окажется дезорганизованной и командиры будут в смятении».

Согласно концепции Сунь-цзы, в результате вмешательства государя в руководство армией в ней появляются смятение и растерянность. А раз в армии появились смятение и растерянность, наступает «беда от соседних князей»,— говорит Сунь-цзы. Другими словами, на страну с обессиленной армией набрасываются соседние государства. Это и значит: «самому привести свою армию в расстройство и отдать победу противнику»,— заканчивает Сунь-цзы.

Несмотря на этот взгляд, впервые в китайской литературе сформулированный Сунь-цзы, а затем развитый всеми авторитетными военными писателями, практика войн и в Китае и в Японии показывает, что государи очень часто не считались с этим правилом.

Что же советует делать Сунь-цзы, так решительно отвергающий всякое вмешательство в действия полководца даже со стороны его государя? В этой главе он никакого указания на этот счет не дает, но в главе VIII рекомендует не подчиняться приказу: «Бывают повеления государя, которые не выполняют». Там он не объясняет, в каких случаях и какие повеления не выполняются; здесь он как раз об этом говорит. Таким образом, оба места трактата восполняют друг друга.

Что же дает право полководцу требовать для себя такой абсолютной самостоятельности? Вся эта глава «Сунь-цзы» дает ясный ответ на этот вопрос: талант и знание. Армией распоряжается тот, кто обладает этими двумя качествами.

Сунь-цзы выше, перечисляя свои пять условий победы, сказал: «Побеждают те, у кого полководец талантлив, а государь не руководит им». Полководец должен быть способным. Что это значит?

Ответ на это дают все предыдущие рассуждения Сунь-цзы, ближе всего — два места его трактата: перечисление качеств полководца в I главе и указание на условия победы в настоящей, III главе. Полководец должен обладать умом, беспристрастностью, гуманностью, мужеством и строгостью; это — требования, обращенные к его личности. Полководец должен знать, когда можно сражаться и когда нельзя, когда и как добиваться единства настроения в армии, как действовать осторожно; это — требования, обращенные к его знанию и искусству. Если он этим двум видам требований удовлетворяет, Сунь-цзы считает, что он вправе претендовать на самостоятельность в руководстве армией и в ведении войны.

Нетрудно, однако, увидеть, что для Сунь-цзы основное, что дает право полководцу на такое положение, это его знание. Выражения вроде «тот, кто знает» у него постоянны; достаточно прочитать одну эту, III главу. Перечисляя свои пять условий победы, он неизменно повторяет: «побеждают те, кто знает». Полководец, обладая знанием, «знает, что он победит».

Но Сунь-цзы защищает не всякое знание. Его знание должно быть совершенным, полузнания он не допускает; такое полузнание сулит только одни беды. В приложении к военному делу эта мысль у него выражена следующим образом:

«Если знаешь его (противника.— *Н. К.*) и знаешь себя, сражайся хоть сто раз, опасности не будет; если знаешь себя, а его не знаешь, один раз победишь, другой раз потерпишь поражение; если не знаешь ни себя, ни его, каждый раз, когда будешь сражаться, будешь терпеть поражение».

Итак, полное знание — верная победа; полузнание — неустойчивость, возможность и победы и поражения; незнание — верное поражение. Такова доктрина Сунь-цзы.

Полководец должен обладать знанием. Это предполагает, что он имеет качество, которое Сунь-цзы в I главе поставил первым в ряду качеств, необходимых для полководца: ум. Поэтому «полководец для государства — все равно что крепление у повозки: если это крепление пригнано плотно, государство непременно бывает сильным; если крепление разошлось, государство непременно бывает слабым» — таково значение умного полководца для государства.

Вэй Ляо-цзы, так же как и Сунь-цзы, требующий для полководца полной оперативной самостоятельности, выражается менее точно и конкретно, чем Сунь-цзы, но зато более образно:

«Полководец наверху не зависит от неба, внизу не зависит от земли, посредине не зависит от человека. Война — орудие несчастья, борьба — противоположность добродетели, полководец — пособник смерти. Поэтому, если он ведет войну, когда это неизбежно, над ним вверху нет неба, под ним внизу нет земли, позади него нет властелина, впереди него нет противника. Войско этого человека подобно волку, подобно тигру, подобно ветру, подобно дождю, подобно грому, подобно молнии. Оно потрясает, оно непроницаемо... и в Поднебесной все трепещет» («Вэй Ляо-цзы», гл. VIII, стр. 28).

ГЛАВА IV

ФОРМА

Сунь-цзы различает два положения. Одно — когда противник не может меня победить, другое — когда я не могу победить противника. Эти два положения принимаются им за исходные для того, чтобы определить сущность победы и поражения, а в дальнейшем — наступления и обороны.

Сунь-цзы ставит оба эти положения в теснейшую взаимную связь: для него они неотделимы друг от друга, они — две стороны одного и того же явления, они — одно и то же состояние, рассматриваемое с двух точек зрения.

«В древности тот, кто хорошо сражался, прежде всего делал себя

непобедимым и в таком состоянии выжидал, когда можно будет победить противника».

Конкретный смысл этих слов комментатор Ду Ю раскрывает так: «Сначала совещаются на военном совете, обсуждают опасности и трудности кампании и после этого возводят высокие редуты, выкапывают глубокие рвы, обучают солдат. Если, имея такую крепкую оборону, выждать проявление какого-нибудь недостатка у противника, его можно победить».

Итак, состояние воюющей стороны характеризуется всяческими заботами о создании для себя полной неуязвимости от противника и одновременно неусыпным наблюдением над ним, с тем чтобы при первом же обнаружении какого-нибудь недостатка или признака слабости у него превратить свою собственную неуязвимость, собственную непобедимость в возможность победы над противником. В связи с этим Сунь-цзы и говорит:

«Непобедимость заключена в себе самом, возможность победы заключена в противнике».

Ду Ю поясняет эти слова так: «Когда увидишь, что у противника есть слабые места, только тогда сможешь его победить». Иначе говоря, своя собственная неуязвимость зависит от себя самого, но победа над противником зависит от него.

«Поэтому,— продолжает Сунь-цзы,— тот, кто хорошо сражается, может сделать себя непобедимым, но не может заставить противника обязательно дать себя победить». «Если у противника нет ничего такого, что можно было бы уловить, если у него нет слабых пунктов, которыми можно было бы воспользоваться, то пускай у меня и будет в руках все, нужное для победы, как же я могу одержать победу над противником?» — поясняет Ду Му. Цзя Линь говорит еще точнее: «Если у противника умная стратегия, если он находится в полной готовности, нельзя насильно заставить его не быть в такой готовности». Следовательно, все данные для победы над противником иметь можно, но реализация этих данных зависит от состояния и поведения противника, от обнаружения у него каких-либо слабых мест. «Поэтому,— заканчивает эти свои рассуждения Сунь-цзы цитатой из неизвестного нам источника,— говорится: „победу знать можно, сделать же ее нельзя“». Чжан Юй поясняет: «Если сам находишься в полной готовности, победу знать можно, но если и противник находится в такой же готовности, одержать ее нельзя».

Таким образом, мысль Сунь-цзы сводится к тому, что потенциальная победа находится в своих руках, реальная же победа над противником зависит от его состояния. Быть во всеоружии — это значит только иметь все, нужное для победы, но еще не значит фактически победить. Противник также может быть во всеоружии, также иметь все, нужное для победы, и тогда совершенно неизвестно, на чьей стороне окажется победа. Но когда у себя есть все, нужное для победы, а у противника нет, тогда можно победить и в действительности. Поэтому возможность моей победы зависит от меня, но сама победа зависит от противника.

Этот ход мыслей является очень существенным для воззрений Сунь-цзы вообще. Он всегда избегает рассматривать какое-либо явление изолированно, всегда стремится рассуждать о нем, поставив его в связь с другим явлением, с ним сопряженным. Так и здесь, говоря о победе, он сейчас же ставит само понятие о победе в связь с пораже-

нием противника; говоря о своей силе, он рассматривает эту силу как нечто соотносительное со слабостью противника: это — два явления, взаимно сопряженные. Возможность победы превращается в реальную победу лишь тогда, когда сам противник открывает для меня возможность реализовать мои шансы на победу.

После замечания о природе победы и поражения Сунь-цзы переходит к изложению следующих элементов стратегии — наступления и обороны.

Эти два элемента он выводит из тех же положений, из которых вывел и понятия победы и поражения. В самом начале он установил два исходных положения: положение, при котором противник не может меня победить, т. е. то, что в переводе передано словом «непобедимость», и положение, при котором я могу победить противника, что обозначено в переводе словом «возможность победы».

Первое положение, по мнению Сунь-цзы, есть положение обороны, второе — положение наступления.

Самое важное в этой форме то, что Сунь-цзы выводит положение обороны не из невозможности для меня победить противника, а из обратного — из невозможности для противника меня победить. Следовательно, оборонительное положение есть, с одной стороны, свидетельство известной слабости, но, с другой стороны, и проявление определенной силы. Само содержание понятия обороны говорит об этой силе: обороняться — значит с успехом защищаться; оборона без эффекта не есть оборона.

Точно таково же и наступление. Оно выводится Сунь-цзы из положения, при котором я могу победить противника. Это есть свидетельство силы, но в то же время, как Сунь-цзы установил выше, реальная «победа заключена в противнике», следовательно, возможность победы говорит еще об известной зависимости от противника, т. е. о каком-то элементе своей слабости. Таким образом, с точки зрения Сунь-цзы, совершенно неверно считать оборону только признаком слабости, а наступление — только признаком силы. По сути дела, и в том и в другом есть и своя сила и своя слабость.

Такое понимание внутренней природы наступления и обороны нашло свое дальнейшее развитие в словах: «когда обороняются, значит, есть в чем-то недостаток; когда нападают, значит, есть все в избытке».

Несомненно, оборона есть результат некоторой слабости. Именно об этом Сунь-цзы и говорит словами «чего-то не хватает». Но эта слабость — не просто одна собственная слабость. Не хватает чего-то такого у противника, что сделало бы для меня возможным перейти от обороны к наступлению. Не хватает слабости у противника. И наоборот, наступление есть результат силы. Именно об этом Сунь-цзы говорит словами «есть все в избытке». Но эта сила — не только одна собственная сила. В избытке имеются возможности для победы, которые открывает мне сам противник, т. е. такое его состояние, которое делает для меня возможным перейти от обороны к наступлению. В избытке имеются слабые пункты у противника. Таким образом, для понимания мысли Сунь-цзы следует остерегаться понимать его выражение «недостаток» как только обозначение своей слабости, выражение «избыток» как только обозначение своей силы.

Правильное понимание этих слов Сунь-цзы выражено в замечаниях Чжан Юя. Он пишет: «То, что заставляет меня занять положение обороны, это — наличие чего-нибудь недостающего мне в моем пути к

победе. Поэтому я выжидаю, следя за противником. То, что позволяет мне обратиться в наступление, это — наличие избытка во всем, что мне нужно для победы над противником. Поэтому я выступаю и нападаю на него. Сунь-цзы говорит о том, что без верной победы не сражаются, без полноты во всем не вступают в бой. Позднейшие же люди поняли „недостаток" как слабость, „избыток" как силу. Это — неверно».

Чжан Юй говорит: «Поэтому я выжидаю, следя за противником». Это значит, что мне с самим собой делать нечего; у меня все есть; то, чего мне недостает, находится не у меня, а у противника. Поэтому и остается выжидать, следя за ним. «Я выступаю и нападаю на него» потому, что он дает мне в избытке всякие шансы на победу.

Таково истинное соотношение слабости и силы в таких действиях, как наступление и оборона.

Из всей последующей литературы по военному искусству наиболее близки к Сунь-цзы по содержанию и духу «Диалоги» Ли Вэй-гуна. Почти все рассуждения, приведенные там, исходят из каких-либо положений Сунь-цзы и раскрывают их содержание. Большое внимание в этих «Диалогах» уделяется и мыслям Сунь-цзы о наступлении и обороне.

«Тай-цзун сказал: наступление и оборона ведь по сути дела это одно и то же, не так ли? Сунь-цзы (в гл. VI.— *Н. К.*) говорит: „У того, кто умеет нападать, противник не знает, где ему обороняться; у того, кто умеет обороняться, противник не знает, где ему нападать". Но он не говорит о таком случае, когда появляется противник и нападает на меня, а я также нападаю на него; или когда обороняюсь и я, обороняется и противник. Иначе говоря, Сунь-цзы не упоминает о том случае, когда обе стороны одинаково наступают или обороняются. Как надо в подобной обстановке наступать? Ли Вэй-гун ответил: в прежние времена немало было случаев, когда и та и другая сторона в одинаковой мере наступала или оборонялась. Обычно говорят: „когда обороняются, значит, есть в чем-то недостаток; когда наступают, значит, есть все в избытке". А теперь, говоря: „есть в чем-то недостаток", понимают это как слабость; наличие избытка понимают как силу. Это потому, что не понимают закона наступления и обороны».

Смысл этих слов Ли Вэй-гуна раскрывает Лю Инь. «В прежние времена бывало немало случаев, когда обе стороны одинаково вели наступление или оборонялись. Тогда говорили: „если обороняются, значит, есть в чем-то недостаток", а не то, что „силы слабы". Это значит, что у противника нет еще того, чем можно его победить. Тогда говорили: „если нападают, значит, есть все в избытке", а не то, что „силы велики". Это значит, что у противника есть изъян, которым можно воспользоваться для того, чтобы его победить». «Я полагаю,— продолжает Ли Вэй-гун,— что, когда Сунь-цзы говорит „непобедимость есть оборона; возможность победить есть наступление", он хочет этим сказать следующее: когда противника еще нельзя победить, я на некоторое время перехожу к обороне; дождавшись момента, когда его можно победить, я нападаю на него. Сунь-цзы не употребляет слов „сила" и „слабость". Впоследствии же люди перестали понимать этот смысл его слов и оборонялись, когда нужно было наступать, наступали, когда нужно было обороняться. У них оба этих действия стали различны. Поэтому они не могут видеть в них один и тот же закон.

Тай-цзун сказал: совершенно верно. Слова „избыток" и „недостаток" вызвали у позднейших людей неверное представление, будто бы

здесь речь идет о силе и слабости. В особенности же не поняли того, что закон обороны, по существу, заключается в том, чтобы показать противнику наличие чего-нибудь нехватающего, закон же наступления, по существу, заключается в том, чтобы показать противнику наличие какого-то избытка. Если показать противнику наличие чего-нибудь нехватающего, он обязательно явится и нападет. Это и будет значить, что „противник не знает, где ему нападать". Если показать противнику наличие какого-то избытка, он обязательно перейдет к обороне. Это и будет означать, что „противник не знает, когда ему обороняться". Наступление и оборона — это один закон. Противник и я... отдельно мы образуем два элемента. Если у меня удача, у него неудача; если у него удача, у меня неудача. Удача и неудача, успех и неуспех — в этом мы с ним различны. Но в наступлении и обороне мы с ним одно. И тот, кто это единство понял, может сто раз сразиться и сто раз победить. Поэтому Сунь-цзы и говорит: „Если знаешь его и знаешь себя, сразишься сто раз и не будет опасности". Не сказал ли он этими словами о знании именно этого единства?

Ли Вэй-гун почтительно склонился и ответил: „Глубок закон Совершенного. Наступление есть механизм обороны, оборона есть тактика наступления. Они одинаково приводят к победе. Если, наступая, не уметь обороняться и, обороняясь, не уметь наступать, это значит не только считать наступление и оборону двумя разными вещами, но и видеть в них два различных действия. Такие люди языком могут сколько угодно твердить о Сунь-цзы и об У-цзы, но умом не понимают их глубины. Учение о единстве наступления и обороны... Кто может понять, что оно именно в этом и состоит?"» («Ли Вэй-гун вэньдуй», стр. 54—56).

Таким образом, в «Диалогах» Ли Вэй-гуна раскрывается своеобразное диалектическое соотношение явлений наступления и обороны. В наступлении заложена оборона, в обороне — наступление. «Закон — один», как говорит Тай-цзун. Формула Ли Вэй-гуна дает полную характеристику этого соотношения.

Общая формула, в которую Сунь-цзы вообще облекает свои мысли, особенно в этом месте, дает возможность его комментаторам понимать оборону и наступление в самом широком смысле. Так и ставит Ли Вэй-гун вопрос в упомянутых «Диалогах».

Тай-цзун сказал: «В (трактате.— *Н. К.*) „Сыма фа" сказано: „Пусть государство и будет большое, но если оно любит войну, оно обязательно погибнет. Пусть в Поднебесной и будет благополучие, если забывают о войне, обязательно наступит опасность". Ведь это говорится также и о единстве наступления и обороны?».

Ли Вэй-гун ответил: «Поскольку есть государство и есть свой дом, как же им не думать о наступлении и обороне? Но наступление не ограничивается одними только осадами крепости противника, нападениями на его позиции; надо нападать и на его сердце. Оборона не ограничивается одним возведением стен и укреплением своих позиций; надо оборонять свой дух и выжидать момента. В широком смысле это есть Путь государя, в узком смысле это есть Закон полководца. Нападать на его сердце — это значит „знать его"; оборонять свой дух — это значит „знать себя"». («Ли Вэй-гун вэньдуй», стр. 56).

Таким образом, для Ли Вэй-гуна понятия наступления и обороны охватывают не только материальную сторону войны, но и моральную. Нападение производится и на «сердце», т. е. на психику противника,

оборонять же надлежит и свой «дух», т. е. свое морально-политическое состояние. И благодаря этому такая стратегия из инструмента войны превращается в инструмент политики, из сферы армии переходит в сферу государства, из рук полководца переходит в руки правителя. И эта стратегия зиждется на том, что Сунь-цзы называет «знанием его», т. е. своего противника, и «знанием себя».

«Тот, кто хорошо обороняется, прячется в глубины преисподней; тот, кто хорошо нападает, действует с высоты небес»,— продолжает Сунь-цзы свою характеристику наступления и обороны, прибегая на этот раз к образам. Прятаться в преисподнюю — это значит скрывать от противника состояние своей обороны; действовать с высоты небес — это значит нападать на противника неожиданно и молниеносно. Когда все мероприятия по обороне скрыты от противника, оборона эффективна; когда на противника обрушиваются так же неожиданно и быстро, как ударяет молния с высоты небес, наступление дает свой эффект.

По-видимому, эта идея была в ходу вообще среди древних китайских стратегов. Так, например, в трактате Вэй Ляо-цзы есть совершенно аналогичное место: «Тот, кто руководит армией, как будто прячется под землю, как будто взбирается на небо» (гл. II, стр. 3).

Нетрудно подметить связь этих слов Сунь-цзы с предыдущими. Что такое состояние обороны? Это состояние, при котором противник не может меня победить. Так разъяснил Сунь-цзы в самом начале этой главы. С чем связана для противника невозможность меня победить? С полной невозможностью что-либо знать обо мне, как если бы я находился в глубинах преисподней. Метафора «глубины преисподней» есть пояснение силы и полноты своей обороны, т. е. своей непобедимости. Что значит наступление? Это — то состояние, при котором я могу победить противника. Так разъяснил Сунь-цзы это положение. С чем связана возможность победы? С открывшимся изъяном у противника, который выжидают и подстерегают. А выждав появление этого изъяна, наносят удар неожиданно и неодолимо, как будто действуют с высоты небес. Эта метафора именно и есть пояснение неожиданности, быстроты и непреодолимости удара.

Заканчивается этот раздел словами, в которых соотношение наступления и обороны выражено уже в виде точной формулы: «умеют себя сохранить и в то же время одерживают полную победу». «Сохранение себя» — это результат именно эффективности обороны, т. е. обороны в точном смысле этого слова. «Полная победа» есть результат победоносного наступления, т. е. наступления в точном смысле этого слова. И Сунь-цзы заявляет: результат эффективной обороны тот же, что и победоносного наступления.

«Тот, кто видит победу не более, чем прочие люди, не лучший из лучших»,— говорит Сунь-цзы. Эти его слова прежде всего говорят, конечно, о том, что полководец должен видеть победу лучше, чем все прочие люди, т. е. должен уметь видеть победу там, где другие ее не видят. Только тогда он может быть назван «лучшим из лучших». Именно таким полководцем Сунь-цзы, вероятно, назвал бы Кутузова, заявлявшего, что Бородинский бой есть победа, в то время как это было не только не очевидно для прочих, но и как будто шло вразрез с фактами: вслед за боем пришлось снова отступать, не останавливаясь даже перед сдачей древней столицы страны. Кутузов же один настаивал, что это была победа, и оказался прав.

Однако это еще не исчерпывает всего смысла данной фразы Сунь-

цзы. Комментаторы, хорошо понимавшие дух трактата, пишут: «Что уже существует, что выявилось, это знают все; я вижу то, что еще не имеет формы, еще не зародилось»,— пишет Чжан Юй. Цао-гун повторяет то же самое: «Надлежит видеть то, что еще не зародилось».

В свете этих комментариев мысль Сунь-цзы принимает несколько другое содержание: полководец должен уметь видеть победу уже тогда, когда ее на деле еще не существует, когда она еще не одержана. И в этом его отличие от «прочих людей», которые видят победу только тогда, когда она одержана.

Сунь-цзы развивает эту мысль так: «Когда кто-либо, сражаясь, одержит победу и в Поднебесной скажут „хорошо", это не будет лучший из лучших». Цао-гун, цитируя слова Тай-гун Вана, говорит: «Тот, кто оспаривает победу, обнажив оружие, еще не является хорошим полководцем». А Чжан Юй дополняет эту мысль: «Когда кто-нибудь сразится и одержит победу, люди обычно говорят: „хорошо". Это — слава ума, подвиг мужества. Поэтому это и не хорошо. Но когда видят невидимое, проникают в скрытое и одерживают победу над тем, что не имеет формы, вот это и будет действительно хорошо».

Итак, победа одерживается тогда, когда никто не думает, что она одерживается; действительная победа там, где ее никто не видит; она — там, где ее для всех прочих еще нет; она рождается до своего рождения, она существует, еще не существуя. Таким образом вскрывается новый смысл этих фраз Сунь-цзы, продолжающего держаться той нити, которую он протянул в предыдущих своих высказываниях: реализованное уже заложено в еще не реализованном.

Но если так, то получается, что для полководца, сумевшего увидеть победу еще тогда, когда ее нет, одержать ее в наглядной для всех форме, т. е. в сражении, это значит по сути дела выявить то, что в скрытом виде уже существует. В этом смысле Сунь-цзы и говорит: «Про кого в древности говорили, что он хорошо сражается, тот побеждал, когда было легко победить». Например, как была одержана победа над Сян Юем, могучим соперником ханьского Лю Бана в борьбе за власть? Действительно, Хань Синю удалось разбить его, но только после того, как Хань Синь, прославленный полководец, сделал эту победу легкой: он знал, что Сян Юй силен поддержкой, которую ему оказывают различные княжества; поэтому он сначала привел к покорности «трех циньских князей» — ставленников Сян Юя, разгромил княжества Вэй и Чжао, разбил Янь и Ци. После этого ему не представило никакого труда расправиться и с грозным Сян Юем в битве при Гайся (202 г. до н. э.).

Но в таком случае получается полное расхождение в оценке, делаемой массами и дающейся мыслителем вроде Сунь-цзы: такая легкая победа и будет самая настоящая победа, и такой полководец, одерживающий именно легкие победы, будет «лучшим из лучших». Но «Поднебесная», т. е. свет, скажет иначе: «Когда поднимают легкое перышко, это не считается большой силой; когда видят солнце и луну, это не считается острым зрением; когда слышат раскаты грома, это не считается тонким слухом». Что же трудного одержать легкую победу? Поэтому такой полководец не прославляется ни за свой ум, ни за свои подвиги. «Когда хорошо сражавшийся побеждал, у него не оказывалось ни славы ума, ни подвигов мужества»,— заявляет Сунь-цзы. Комментаторы хорошо разъясняют эту мысль. «Если побеждают противника, когда формы его еще не образовались, не бывает блестящей

славы»,— замечает Цао-гун. Ду Му развивает это положение несколько подробнее: «Ты победил противника, когда он еще не выявился. В Поднебесной этого не знают, поэтому у тебя и нет славы ума. Ты не обагрил своего меча кровью, а неприятельское государство уже покорилось. Поэтому у тебя и нет подвигов мужества». Такова общая оценка «лучшего из лучших».

В своих выраженных в несколько парадоксальной форме утверждениях Сунь-цзы говорит, что, когда такой искусный полководец одерживает победу, «он побеждает уже побежденного». И объясняет, почему это так: «Когда он сражался и побеждал (речь идет об идеальном полководце древности.— *Н. К.*), это не расходилось с его расчетами. Не расходилось с его расчетами — это значит, что все, предпринятое им, обязательно давало победу». Чжан Юй дает такое пояснение: «Причина, вследствие которой он может, сражаясь, не обмануться в своих расчетах, заключается только в том, что он видит, что у противника налицо та форма, по которой тот должен обязательно потерпеть поражение; и только после этого он принимает свои военные меры и одерживает победу».

Таким образом, вывод Сунь-цзы совершенно понятен. Он говорит: «Тот, кто хорошо сражается, стоит на почве невозможности своего поражения и не упускает поражения противника». Чжан Юй поясняет: «Если тщательно разрабатывать свои правила и приказы, справедливо награждать и наказывать, дать ход своим способностям, воспитывать в себе воинский дух и мужество, это значит стоять на почве невозможности поражения для себя. Если у себя все в надлежащем порядке, противник сам будет готов потерпеть поражение. Это значит не упускать поражение противника».

И наконец, совершенно парадоксальный по форме, но совершенно логический вывод из всех этих рассуждений: «По этой причине войско, долженствующее победить, сначала побеждает, а потом ищет сражения; войско, осужденное на поражение, сначала сражается, а потом ищет победы». Чжан Юй перефразирует эти слова таким образом: «Сначала побеждают планом войны и только после этого поднимают армию. Поэтому, когда сражаются, то побеждают». Хэ указывает, что иначе победа не может считаться обеспеченной: «Когда ведут войну. сначала устанавливают план верной победы и только потом посылают войско. Если план заранее не составлен и думают победить, надеясь на одну силу, победа еще не обязательна». Таким образом, умный полководец сначала предрешает результат и вступает в бой только тогда, когда фактически уже держит победу в своих руках. Сунь-цзы и здесь не сходит с обычного пути своей мысли: условие, т. е. подготовка и расчет, есть уже и следствие, т. е. победа. Он заканчивает это следующими словами: «Тот, кто хорошо ведет войну, осуществляет Путь и соблюдает Закон. Поэтому он и может управлять победой и поражением».

Эта фраза, несомненно заключающая все предыдущие рассуждения, была бы непонятной, если бы ее не раскрывали комментаторы. Цао-гун так поясняет это место: «Тот, кто хорошо ведет войну, сначала осуществляет надлежащее управление у себя, осуществляет путь своей непобедимости; соблюдая законы и правила, он не упускает возможности нанести поражение противнику». Таким образом, слова «осуществлять Путь» говорят о мерах достижения такого положения, при котором противник не может меня победить; слова же «соблюдать за-

кон» указывают на меры достижения условий, при которых можно противника победить.

Какими же мерами можно достигнуть положения непобедимости, т. е. в чем заключается тот «путь», о котором говорит Сунь-цзы?

Естественно, что первое, что приходит в голову, это то понимание слова «путь», которое дано в I главе трактата. Так и поступает Сорай, который считает, что под «путем» следует понимать единство, делающее народ и армию непобедимой. Не так толкует Ду Му. Он считает, что «путь — это гуманность и справедливость»; осуществляя гуманность и справедливость, делаешь себя непобедимым. Цзя Линь полагает, что это есть «путь победы на войне». Так же думает и Чжан Юй.

И по другому вопросу также наблюдается большое разногласие. Какими мерами достигается положение, при котором можно победить противника, т. е. что такое упоминаемый Сунь-цзы «закон» конкретно? Сорай предлагает слово «закон» здесь понимать так, как это Сунь-цзы сам разъясняет в I главе: это — воинский строй, командование, снабжение. Надлежащая организация всего этого дает возможность победить противника. Ду Му полагает, что под словом «закон» имеются в виду законы правильной войны вообще. Владея ими, можно не упустить изъяна у противника, открывающего возможность его победить. Цзя Линь считает, что «закон» — это постановления, касающиеся наград и наказаний. Чжан Юй думает, что «закон» есть способ одоления противника.

Нам кажется, что понятие «пути» правильнее всего определяет Мэй Яо-чэнь, понятие «закона» — Ван Чжэ. Мэй Яо-чэнь полагает, что «путь» — это правильное понимание природы наступления и обороны и правильное применение этого двуединого средства войны. Ван Чжэ под «законом» понимает те «законы войны», к которым Сунь-цзы сейчас же переходит. Таким образом, эта фраза и заканчивает предыдущий раздел и открывает новый.

«Согласно „Законам войны“,— цитирует Сунь-цзы неизвестный нам источник,— первое — длина, второе — объем, третье — число, четвертое — вес, пятое — победа. Местность рождает длину, длина рождает объем, объем рождает число, число рождает вес, вес рождает победу».

Это загадочное изречение, как нам кажется, следует толковать следующим образом. Меры, перечисленные здесь, употреблены взамен того, что ими измеряется. «Длина» — это то, что измеряется мерами длины, т. е. расстояние. Термин «объем» менее понятен, но здесь, очевидно, нужно понимать его в более широком, присвоенном этому же иероглифу смыслу — размер. Комментатор Ван Чжэ говорит: «Размер — это то, что может быть большим и малым. Когда уже знаешь дальность и близость (т. е. расстояние), необходимо измерить большое и малое (т. е. размер) местности». Термином «число» обозначается то, что измеряется числом, т. е. численность, в данном случае — войск. Термин «вес» заменяет понятие легкого и тяжелого, т. е. соотношение сил своих и противника. Ван Чжэ говорит: «Вес — это то, чем определяют легкость и тяжесть; это относится к слабости и силе положения». Комментаторы, для которых это древнее изречение было, по-видимому, также малопонятным, дают свои парафразы. Цао-гун так перефразирует одну часть его: «Когда знаешь дальность и близость (т. е. расстояние местности, занимаемой противником), ширину или тесноту (т. е. размеры местности), тогда знаешь и число его людей». Ван Чжэ

говорит: «Если умеешь исчислять далекое и близкое (расстояние), определять малое и большое (размеры местности), устанавливать число (численность) сил и сопоставлять то, что есть у противника, с тем, что есть у тебя, будешь знать, где будет легкое, где тяжелое (т. е. каково будет соотношение сил)». Ду Му говорит: «Если соотношение сил установлено в мою пользу, ясно видно, что я одержу победу, противник же будет разбит».

Таким образом, смысл этого изречения становится ясен. В подготовку победы последовательно входят: 1) определение, где находится противник, на каком расстоянии от себя; 2) определение, какова местность, какова позиция, которую он занимает в смысле размера и конфигурации; 3) каковы его силы; 4) каково соотношение сил обеих сторон, т. е. своих и противника; 5) как на основании учета всего этого организовать победу.

Это изречение перечисляет, таким образом, основные факторы победы: географические — расстояние и размеры территории, физические — количество вооруженных сил, причем эти факторы берутся не в виде абсолютных данных, а в виде соотношений, т. е. сопоставлении того, что есть у себя, с тем, что есть у противника. Когда это соотношение оказывается благоприятным для себя, в результате получается победа.

Однако смысл изречения этим не ограничивается. Вторая половина его устанавливает внутреннюю зависимость этих факторов: «Местность рождает длину, длина рождает объем, объем рождает число, число рождает вес, вес рождает победу». Иначе говоря, общий характер местности определяет все расстояния на поле сражения; в факторе расстояния уже заложен фактор размера территории, размером обусловливается численность, численностью определяется соотношение сил, а соотношением сил — победа. Таким образом, элементы, данные в первой части изречения в виде линейного ряда, во второй части даются в ходе своего развития.

Если, следуя Ван Чжэ, считать, что тот «закон», о котором Сунь-цзы упоминал, есть именно эти пять элементов стратегии в том виде, как они здесь представлены, получается законченная концепция. Сунь-цзы сначала свои рассуждения посвятил выяснению природы победы и поражения, наступления и обороны; исходя из этого, он далее установил, что́ следует считать истинной победой; закончил же указанием на то, что полководец, собственно говоря, всегда держит победу в своих руках. Остается необъясненным только одно, как он достигает этого. И Сунь-цзы отвечает: пониманием природы и взаимоотношения наступления и обороны, пониманием природы и взаимоотношения пяти основных элементов стратегии.

В последних изречениях этой главы Сунь-цзы подводит итог своим предыдущим рассуждениям. «Тот, кто хорошо сражается», т. е. искусный полководец, умеет видеть то, что никто, кроме него, не видит, умеет побеждать так, что по внешности никакой победы как будто и нет, побеждает без огромных подвигов и славы, но побеждает наверняка и с минимальной затратой усилий, т. е. получает все выгоды от победы и уменьшает вред войны. Все это он может сделать потому, что обладает истинным пониманием войны, ее элементов; говоря короче, понимает всю сложность войны. А если он ее знает и умеет соответственно этому действовать, то нелепо вообще даже как-либо взвешивать и сопоставлять шансы обеих сторон. Это так же нелепо, как

если бы «копейкам» противника стали приравнивать свои «рубли»; там, где у противника «копейки», у себя «рубли», а «рубли» противника оказываются на деле «копейками». «Поэтому войско, долженствующее победить, как бы исчисляет копейки рублями, а войско, обреченное на поражение, как бы исчисляет рубли копейками».

Заключительная фраза подводит итог: «Когда побеждающий сражается, это подобно скопившейся воде, с высоты тысячи саженей низвергающейся в долину...».

В самом последнем слове этой фразы и вместе с тем всей главы заключена тема, которой Сунь-цзы посвящает все свои рассуждения в этой части трактата. Это слово он делает и названием его. И оно представляет особый и своеобразный термин его доктрины. Слово это — «форма».

К этому понятию сводится все прежде сказанное. Последняя фраза есть общее резюме всего целого: «Когда побеждающий сражается, это подобно скопившейся воде, с высоты тысячи саженей низвергающейся в долину. Это и есть форма». То, что обусловливает стремительную и всесокрушающую силу победоносного войска, есть «форма» его. Из изложенного мы видим, что́ такое эта «форма»: это — состояние армии, соответствующее условиям войны.

Такое понимание «формы» хорошо раскрывают комментаторы. Цао-гун рассматривает «форму» как соотношение движений и действий своих и противника, взаимное проникновение в положение друг друга. Чжан Юй — как соотношение обороны и наступления. Ли Цюань под «формой» разумеет соотношение обороны и наступления, соотношение позиций, времени, местности. Ван Чжэ считает, что «форма» — это соотношение силы и слабости обеих сторон. Таким образом, «форма» — это соотношение всех элементов войны, отраженное в сражающихся сторонах, проявленное в их состоянии.

Но в таком случае возникает новое положение. Сунь-цзы высказал его не прямо, а образами. Он сказал: «Тот, кто хорошо обороняется, прячется в глубинах преисподней; тот, кто хорошо нападает, действует с высоты небес». Уже при объяснении этого места нами было указано, что в этих словах содержится требование тайны. Противнику не должно быть показано ничего; во всяком случае, ничего истинного. Моя оборона должна быть скрыта, как будто я нахожусь в «глубине преисподней»; мое наступление должно быть также скрыто от него, как если бы я действовал на «небесных высотах». Короче говоря, мое состояние, моя «форма» должна быть всегда скрыта от противника, и, наоборот, я должен всегда стремиться к тому, чтобы знать, видеть состояние, видеть «форму» противника. Значит, идеальное положение получается тогда, когда для противника у меня нет «формы», а у противника для меня всегда эта «форма» ясна. Именно так и ставят вопрос комментаторы. Чжан Юй, например, говорит: «Когда „форма“ скрыта внутри, люди не могут ее открыть и узнать; когда она проявлена вовне, противник, воспользуется этим изъяном и обрушится».

Ду Му говорит: «По „форме“ узнают положение. У кого „формы“ нет, тот укрыт; у кого „форма“ есть, тот открыт. Кто укрыт, тот побеждает; кто открыт, тот терпит поражение».

Почему вся глава названа «Форма»? Потому, что она говорит именно о «форме», о состоянии армии. Первое положение, служащее отправным пунктом для всех последующих выводов,— положение непо-

бедимости и возможности победить — на языке Сунь-цзы и есть «форма», состояние армии.

Но поскольку эта «форма», состояние армии отражает сложное соотношение всех элементов войны, эта «форма» сама подлежит «тысяче изменений и десяти тысячам превращений». Далее, мы видели, что, по мнению Сунь-цзы, полководец, постигший это сложное соотношение, «может управлять победой и поражением». Следовательно, в его руках и «форма». Поэтому Ван Чжэ и говорит: «Тот, кто хорошо ведет войну, может подвергать эту форму изменениям и превращениям; он исходит от противника и решает победу».

ГЛАВА V

МОЩЬ

Установив понятие таких элементов войны, как победа и поражение, нападение и оборона, Сунь-цзы переходит к армии, к понятию ее мощи.

Первое положение, с которого он начинает, касается армии как организованного целого. Только тогда, когда армия представляет собой именно такое организованное целое, она и есть армия. Но уже сама организованность подразумевает руководство ею. Без организованности невозможно руководство; без руководства нет организованности. Сунь-цзы говорит об этом так: «управлять массами (т. е. большой армией.— *Н. К.*) — все равно что управлять немногими» (т. е. малой армией.— *Н. К.*); дело в частях и в числе (т. е. в подразделении.— *Н. К.*).

Подразделение — неизбежный элемент всякой армии, без которого она была бы не армией, а простой аморфной массой. Но подразделение, как таковое, есть соединение двух признаков: признака части какого-нибудь целого и признака численности этой части. Эти два элемента — часть и число — неотделимы друг от друга. Воинская часть не существует как часть без признака определенной численности, равно как и нет численности вне своего носителя — части. Поэтому Сунь-цзы называет два элемента — часть и число, которые по смыслу охватываются одним нашим общим термином «подразделение». Но единство группы явлений не лишает каждого из них своей собственной функции. Поэтому в общем плане единства этих двух элементов можно говорить и о каждом особо.

В китайской армии времен Сунь-цзы, по всей вероятности, держалась еще более или менее устойчиво та система подразделений, которая была установлена в расцвет могущества чжоуского царства. Первой, самой мелкой единицей была «пятерка» — взвод; пять взводов, т. е. 25 чел., составляли роту; четыре роты, т. е. 100 чел.,— батальон; пять батальонов, т. е. 500 чел.,— бригаду; пять бригад, т. е. 2500 чел.,— дивизию; пять дивизий, т. е. 12 500 чел.,— армию (см. прим. 1 к гл. III, а также «Диалоги» Ли Вэй-гуна, ч. I, стр. 17, комментарий).

Эти подразделения относились к пехоте, т. е. к наиболее многочисленному роду оружия. В кавалерии существовала другая система подразделений. Наименьшей единицей в ней было звено — группа из пяти всадников; два звена, т. е. 10 всадников, составляли отделение; 10 отделений, т. е. 100 всадников,— эскадрон; два эскадрона, т. е. 200 всад-

ников,— кавалерийский полк. Поскольку пехота была соединена с колесницами, пехотные части вместе с колесницами и их командой составляли новую систему подразделений, а именно: пять колесниц вместе с приданной им пехотой составляли звено; два таких звена, т. е. 10 колесниц и 750 солдат, составляли отделение; пять отделений, т. е. 50 колесниц и 3750 солдат, составляли дивизион; два дивизиона, т. е. 100 колесниц и 7500 солдат, составляли бригаду *.

Трудно сказать, из каких оснований исходили древние китайские стратеги, вырабатывая такую систему подразделений. Можно думать, что здесь основную роль играло чисто практическое соображение: сколькими людьми может непосредственно управлять один человек. Ответ на это был, очевидно, такой: четырьмя или пятью. Отсюда — основной принцип почти всех подразделений: на всякой ступени командир, отдавая приказание, имел дело непосредственно с четырьмя человеками; исключение составляла рота, командир которой имел дело с тремя человеками. В самом деле: взвод состоял из пяти человек — четырех солдат и командира; следовательно, командир непосредственно руководил четырьмя человеками; рота состояла из четырех взводов, командовал ею один из командиров взвода, из числа входящих в ее состав четырех взводов; следовательно, он имел дело с тремя человеками. Батальонный командир отдавал приказание через четырех командиров рот. Начальник бригады отдавал распоряжение непосредственно четырем батальонным командирам. Начальник дивизии — четырем начальникам бригад. И наконец, главнокомандующий — четырем командующим дивизиям. Таким образом, слова Сунь-цзы получают буквальное значение: управление самым крупным войсковым соединением — армией — совершенно аналогично управлению самым мелким подразделением — взводом; для главнокомандующего управлять армией — все равно что управлять взводом: он имеет непосредственно под собой несколько человек.

Так представляется дело, если считать, как это делает Сорай, что командир каждого подразделения входил в численный состав своей части, т. е. во взводе, например, он был не шестым, а пятым, в роте — не 26-м, а 25-м и т. д. Если же допустить, что командир не входил в установленный численный состав своей части, а был сверх ее, то тогда каждому командиру приходилось управлять не четырьмя, а пятью человеками. Но это не меняет дела. Во всяком случае реально получалось так, что один человек непосредственно управлял если не четырьмя, то не более чем пятью человеками.

Таким образом, приказание главнокомандующего передавалось по иерархическим инстанциям от его ближайших помощников до самого низшего звена. Поэтому получалось, как говорит Ли Цюань: «Полководец ударяет в гонг, поднимает знамя — и вся армия отзывается на это». Основатель ханьской династии Лю Бан спросил своего полководца — знаменитого Хань Синя: «Какой армией я мог бы, по вашему мнению, управлять?» Хань Синь ответил: «Со стотысячной армией ваше величество, пожалуй, справились бы, но с большей — вряд ли». «А вы?» — спросил император. «Чем больше, тем лучше»,— последовал ответ, приводимый Ду Му в его пояснениях этого места трактата. Другими словами, по мнению китайских стратегов, система подразделе-

* Все приведенные русские обозначения подразделений, конечно, условны.

ний давала искусному полководцу легкую возможность руководить какой угодно по численности армией.

Установив принцип подразделений в армии, Сунь-цзы рассматривает его в качестве элемента существования ее вообще как организованного целого, как основу ее способности действовать, как необходимое условие для руководства ею. Но этот принцип касается постоянной организации армии. Боевой же порядок состоит в построении армии в виде упорядоченной для сражения массы. Поэтому Сунь-цзы тотчас же вслед за установлением понятия «подразделения» переходит к понятию «построения»: «Вести в бой многочисленное войско (буквально: массы) — все равно что вести в бой малочисленное войско (буквально: немногих): дело в построении (буквально: в форме и названии)».

Подобно тому как понятие подразделения было выражено у него двумя словами — часть и число, точно так же и понятие построения дано в виде двух слов — форма и название. Понятие построения раскрывается в виде сочетания понятия «формы», т. е. совокупности всех элементов этого построения, в первую очередь — расположения, и понятия «названия», определяющего назначение этого расположения. Так, например, понятие «авангард» одновременно указывает и на расположение части и на ее назначение.

Сведения о боевом построении древней китайской армии рассеяны по различным сочинениям по военному искусству, входящим в состав «Семикнижия». По этим данным можно предположить, что в основе построения лежал принцип сосредоточения в глубине расположения наиболее важных частей и окружения их соответствующим охранением. Наиболее важной частью была, по-видимому, основная боевая сила данного подразделения или армии в целом; могло быть ею и командование, штаб. Поэтому в таком подразделении, как колесница, как мы уже видели, сама колесница — это основная боевая сила и в то же время место командира — помещалась в центре, приданная же ей пехота располагалась тремя группами — спереди и с флангов, по 24 человека в каждой группе, прикрывая колесницу с трех сторон; в тылу ее ставилась тяжелая колесница, имевшая при себе также приданную ей нестроевую команду (см. стр. 65). Следовательно, боевая колесница была, во-первых, защищена с тыла этой тяжелой колесницей, поскольку она, как было объяснено выше, специально строилась так, чтобы служить прикрытием, во-вторых, в общем строю была прикрыта размещенной позади следующей частью.

Такой порядок построения повторялся и в масштабе армии. В центре размещался штаб армии во главе с главнокомандующим; этот штаб был окружен со всех сторон прикрывающими его частями: впереди располагался авангард, позади — арьергард, по флангам — левофланговое и правофланговое соединения. Таким образом, построение как самого малого соединения — колесницы, так и самого крупного — армии имело подобие правильного креста.

Принцип пятичастного построения выводится Ли Вэй-гуном не более не менее как из принципа колодезной системы. Считалось, что согласно этой системе брался участок земли приблизительно квадратной формы и на нем проводились две пары параллельных дорог — одна пара вдоль, другая поперек, т. е. перпендикулярно друг другу. Такой участок напоминал фигуру иероглифа 井 — «колодец», состоящего из двух пар параллельных линий, пересекающихся под прямым уг-

лом. Получалась геометрическая фигура, состоящая из квадрата с построенными на каждой его стороне квадратами, т. е. из одного квадрата в центре и четырех, примыкающих к его сторонам, т. е. всего из пяти квадратов. Такова была основная форма земельного участка. Она и была взята, по мнению Ли Вэй-гуна, за образец и при построении армии как внутри каждого соединения, так и армии в целом.

«Когда Хуан-ди (легендарный император, к которому возводится начало организации земледелия и армии.— *Н. К.*) положил начало колодезной системе, он на основании ее организовал и армию». «Пять стало правилом воинского построения»,— утверждает Ли Вэй-гун («Диалоги», ч. I, стр. 14).

Возможно, что пять участков — один в центре, четыре по сторонам — были первоначальной формой колодезной системы, т. е. ранней земельной общины. Допустимо при этом, что и армия строилась по этому же плану. Но вернее видеть как в том, так и в другом, т. е. в принципе пятичастности, вообще проявление общей концепции пространства применительно к познающему субъекту. Пространство естественно осознается как то, что впереди, то, что позади, то, что слева, то, что справа, все это — вокруг центра, т. е. пространства, занимаемого самим субъектом. В приложении к армии эта концепция пространства проявилась в расположении частей во всех, т. е. четырех, направлениях вокруг центра, каковым являлся командир, штаб, главная боевая сила. Это, в свою очередь, соединялось со стремлением защитить со всех сторон этот центр. Вместе с тем части, расположенные вокруг центра, естественно приобрели свои специальные функции, обусловленные их расположением относительно центра и относительно противника. Таким путем создались понятия авангарда, арьергарда, правого и левого фланга и центра. Это и есть те «формы и названия», о которых говорит Сунь-цзы.

Сыма Жан-цзюй упоминает о другой системе построения. Он указывает, что вся армия, т. е. 12 500 человек, разделялась на 250 отрядов по 500 человек в каждом; 75 отрядов из этого числа, т. е. 3750 человек, выделялись в особую группу, предназначавшуюся для маневренных операций; остальная же масса — 175 отрядов, или 8750 человек,— предназначалась для правильного боя и имела восьмичастное построение. Интересно, что и Ли Вэй-гун предусматривает такое построение. С его точки зрения, оно является развитием пятичастной системы и также основано на принципе «колодца». Дело в том, что пятичастное построение воспроизводит картину земельного участка, имеющего вид иероглифа 井, только в его основных чертах — центральном квадрате с примыкающими к каждой его стороне боковыми квадратами. Остаются еще четыре квадрата по углам — два наверху и два внизу. Таким образом, вокруг центра оказывается восемь участков, а центральный участок является девятым.

По свидетельству ряда исторических источников*, в эпоху расцвета колодезной системы именно эта форма стала основной. Именно восемь участков по сторонам центрального квадрата распределялись между восемью дворами. Вся община состояла из восьми дворов. Централь-

* Упоминаем здесь об этом, оставляя в стороне вопрос об исторической достоверности этих свидетельств как особый, решение которого не входит в число задач настоящей работы.

ный участок не был занят никем, он считался за государством, и все восемь дворов должны были его сообща обрабатывать.

Все это воспроизводилось в построении армии: центральное пространство освобождалось, оставалось «пустым», как говорит Ли Вэй-гун, т. е. не отводилось для размещения главных сил, а предназначалось только для командующего и его штаба; это было место ставки. Вокруг же этой ставки располагались четыре основные части — авангард, арьергард, части правого фланга и части левого фланга, а также четыре вспомогательные, размещенные в углах, образуемых этими главными частями. Таким образом, в точности повторялась геометрическая фигура «колодца» в его полном составе. Сохранилось даже особое положение центрального участка: правительственного — в земельной общине, ставки — в армии.

Само собой разумеется, что как пятичастное построение, так и восьмичастное представляли лишь самую общую форму построения. Обстановка боя могла вызывать и совершенно другие виды построения. И Сунь-цзы и другие военные авторы это имеют в виду, так как все они признают, что война — это «тысяча изменений и десять тысяч превращений». Очень важно, что к описанным выше основным схемам Ли Вэй-гун, один из наиболее глубоких теоретиков военного искусства в позднейшие эпохи, относится не как к некой неподвижности, а как к чему-то движущемуся, развивающемуся. Уже было отмечено, что в пятичастной и восьмичастной схемах он видит не два раздельных, независимых друг от друга типа построения, а развитие одной и той же схемы. «Число пять было положено в основу построения,— говорит он,— четыре угловых участка оставались пустыми. Это именно и разумеют, когда говорят: „число начинается с пяти“» — так поясняет он первую схему.

«Центр оставляют пустым, и в нем размещается главнокомандующий. Он окружает себя со всех сторон частями, причем все части соединяются между собой. (Лю Инь поясняет: „Получается левая, правая, передняя и задняя стороны и четыре соединяющих их пространства, что образует восемь частей“.) Это именно и разумеют, когда говорят „заканчивается на восьми“».

Таким образом, при восьмичастном построении происходит выдвижение по четырем угловым направлениям вспомогательных частей, как это было объяснено выше. Это значит, что восьмичастное построение есть некая эволюция пятичастного.

Но Ли Вэй-гун на этом не останавливается. Он не упускает из виду, что все эти построения происходят внутри единого целого, которым является армия. Поэтому если «пять» развивается в «восемь», то и пять и восемь сводятся в конечном счете к единице. Это обусловливается тем, что построение есть не просто упорядочение массы армии, а упорядочение ее для боя; в бою же, как известно, могут быть «тысяча изменений и десять тысяч превращений». «Когда в процессе изменений и превращений имеют дело с противником, все смешивается и перемешивается, бой идет беспорядочно, но законы строя не приходят в расстройство; все клокочет и бурлит, форма уничтожается, но мощь не пропадает. Это именно и разумеют, когда говорят: рассеиваются и образуют „восемь“, возвращаются и образуют „одно“». Итак, пятичастная форма построения есть необходимая основа, не дающая армии как боевой силе рассыпаться и превратиться в неорганизованную и, следовательно, беспомощную массу. Но эта форма не непод-

вижна, она сама «изменяется и превращается», из пятичастной становится восьмичастной и в конечном счете сводится к единству, каковым, по существу, и является армия (см. «Диалоги» Ли Вэй-гуна, ч. I, стр. 14).

После установления понятия «подразделение» — этой, по мнению Сунь-цзы, основы управления армии, после установления понятия «построение» — этой основы боевых действий армии, Сунь-цзы переходит к бою и устанавливает, следуя тому же методу, два основных вида боя: правильный бой и маневр. «То, что делает армию при встрече с противником непобедимой, это правильный бой и маневр»,— говорит Сунь-цзы. Учение об этих двух видах боя и является центральным пунктом всей этой главы.

Что понимать под этими терминами? По-видимому, под «правильным боем» следует понимать такое сражение, которое завязывали противники, выходившие по всем правилам в бой друг против друга, выстраивавшиеся в определенном боевом порядке, или, как говорит Сорай, «выбрав определенное место и день, выставляли число солдат, как полагается по правилам». Под «маневром» Сорай понимает такие боевые действия, когда «ударяют сбоку или сзади, либо, если место тесное, выдвигаются изнутри армии, ведущей правильный бой, либо вызывают противника на сражение, либо устраивают засаду». Сорай называет маневренными частями такие части, которые, «всячески изменяясь и превращаясь, неожиданно нападают на противника» (см. Сорай, цит. соч., стр. 89—90).

Цзя Линь говорит: «Противопоставляют противнику правильный строй, одерживают победу маневренными частями. Когда и спереди, и сзади, и слева, и справа действуют сообща во взаимной связи, всегда победят и никогда не потерпят поражения».

Таким образом, по свидетельству Цзя Линя, сражение представляет сочетание обоих приемов — правильного боя и маневра; оно требует искусного взаимодействия частей, предназначенных для той или другой операции. Каковы же функции правильного боя и маневра? На это Сунь-цзы отвечает с полной определенностью: «В бою схватываются с противником правильным боем, побеждают же маневром». Чжан Юй разъясняет эту мысль: «Когда два войска встречаются, они прежде всего пускают в ход части, предназначенные для правильного боя, а потом исподволь выпускают маневренные части и либо ударяют во фланг, либо ударяют в тыл и таким образом побеждают». Ду Ю дает сходное толкование: «Противнику противопоставляют правильный строй, маневром же ударяют сбоку на его незащищенное место. Бой ведут по всем правилам, решают же победу различными приемами маневра». Итак, задача частей правильного боя — принять на себя всю основную тяжесть боя, задача маневренных частей — решить победу.

Однако Сунь-цзы не рассматривает эти оба приема боя во временно́й последовательности. Свои слова «схватываются с противником правильным боем, побеждают же маневром» он не предлагает понимать в том смысле, что сначала ведут правильный бой, а потом прибегают к маневрам. Эти два приема у него постоянно сменяют друг друга; полководец обращается то к одному, то к другому.

«Кончаются и снова начинаются — таковы солнце и луна; умирают и снова нарождаются — таковы времена года»,— говорит он. «Солнце и луна совершают свой круговорот, заходят и опять восходят; че-

тыре времени года сменяют друг друга — то расцветают, то опять отцветают. Точно так же взаимно сменяются правильный бой и маневр; точно так же и они смешиваются и перемешиваются, бурлят и клокочут, кончаются и начинаются, и нет у них конца» — так же образно разъясняет Чжан Юй образное выражение Сунь-цзы.

Таким образом, правильный бой и маневр постоянно чередуются, сменяют друг друга. Однако Сунь-цзы не останавливается на этом. Соответственно общему направлению своих мыслей, особенно отчетливо раскрытому в рассуждении о победе и поражении, наступлении и обороне (гл. IV), он не удовлетворяется только таким определением взаимоотношения правильного боя и маневра. Он хочет рассматривать эти два приема как элементы, взаимно сопряженные, вытекающие друг из друга. Он говорит: «Правильный бой и маневр взаимно порождают друг друга, и это подобно круговращению, у которого нет конца. Кто может их исчерпать?»

Чжан Юй разъясняет эту мысль в таких выражениях: «Маневр превращается в правильный бой, правильный бой — в маневр: изменяясь и превращаясь, они порождают друг друга. Их можно сравнить с кругом, у которого нет ни начала, ни конца. Кто может исчерпать их?»

В таком понимании взаимоотношений этих двух приемов боя Сорай особо подчеркивает одну сторону, которую отметил в «Диалогах» Ли Вэй-гуна император Тай-цзун. В парафразе Сорая мысль Тай-цзуна такова: «Слова „схватываются с противником правильным боем, а побеждают маневром“ означают: если противник правильный бой с моей стороны и принимает за правильный бой, а мой маневр и принимает за маневр, я превращаю свой маневр в правильный бой, а правильный бой в маневр и таким образом побеждаю его. Если же противник мой правильный бой принимает за маневр, а маневр за правильный бой, я сохраняю правильный бой, как правильный бой, маневр, как маневр, и таким образом побеждаю его». Приводя эту мысль Тай-цзуна, Сорай замечает: «При таких обстоятельствах маневр и правильный бой претерпевают различные изменения и превращения, в зависимости от момента, и заранее определить их нельзя. Если их определить заранее, противник разгадает их, а когда они изменяются и превращаются в зависимости от момента, противник разгадать их не может. Маневр превращается в правильный бой, правильный бой — в маневр, зарождается то одно, то другое, и нет этому конца. Например, когда схватываются с противником правильным боем, а побеждают маневром, то маневр при столкновении с противником превращается в правильный бой, а правильный бой — в маневр. Поэтому у Сунь-цзы и сказано: „Правильный бой и маневр взаимно порождают друг друга, и это подобно круговращению, у которого нет конца. Кто может их исчерпать?“ Само собой разумеется, что если их нельзя определить заранее, каким же образом противник может их понять?» (цит. соч., стр. 94—95).

Сорай неспроста вспомнил слова Тай-цзуна. Действительно, в «Диалогах» содержится, пожалуй, наиболее подробное объяснение взаимоотношения этих двух приемов боя, причем исходным пунктом, несомненно, служат те положения, которые устанавливает в этой главе Сунь-цзы. Дано это объяснение в форме беседы, напоминающей тактический разбор одной операции в войне отца Тай-цзуна — Гао-цзу (Ли Юаня) с суйским Ян-ди, известной битвы при Хои, закончившейся разгромом

суйской армии, которая находилась под командованием Сун Лао-шэна, и решившей судьбу Суйской династии. Тай-цзун (Ли Ши-минь) был одним из военачальников в этом сражении.

Тай-цзун сказал: «Когда я разбивал Сун Лао-шэна, то сначала, когда мы скрестили оружие, наша армия (точнее: правый фланг, находившийся под командованием старшего брата Ли Ши-миня — Цзянь Чэна) несколько отступила (правый фланг был смят, причем был сбит с коня сам Цзянь Чэн.— *Н. К.*); тогда я со своей железной (т. е. закованной в панцири.— *Н. К.*) кавалерией помчался вниз от Наньюаня и здесь ударил на него сбоку. Его армия оказалась отрезанной от своего тыла, потерпела полный разгром, и он сам в конце концов попал в плен. Что́ это было, правильный бой или маневр?»

Ли Вэй-гун ответил: «Совершенная воинская доблесть вашего величества, вложенная в вас Небом, такова, что вы все можете, даже специально не изучая военной науки. Я полагаю так. По законам войны, идущим еще от Хуан-ди, на первом месте стоит правильный бой, на втором — маневр, на первом месте — гуманность и справедливость, на втором — хитрость и обман. В битве при Хои ваша армия поднялась за справедливость и была армией правды. Когда принц Цзянь Чэн упал с коня и ваш правый фланг несколько отступил, это был маневр».

Тай-цзун возразил: «Но когда мы тогда отступили, мы были близки к поражению. Как же это можно назвать маневром?»

Ли Вэй-гун ответил: «Вообще на войне правильным боем считается, когда идут вперед, а когда отходят назад, это считают маневром. Если бы ваш правый фланг не отступил немного, то как же можно было бы заставить Сун Лао-шэна пройти вперед? Сунь-цзы говорит: „Заманивай его выгодой; приведи его в расстройство и бери его“. Сун Лао-шэн не понимал войны. Он не знал, что, когда, надеясь на одну свою храбрость, стремительно идут вперед, оказываются отрезанными от своего тыла. Поэтому он и попал к вам в плен. Это и называется: маневр превратить в правильный бой...»

Тай-цзун сказал: «Таким образом, выходит, что, когда армия отступает, это называется маневром?»

Ли Вэй-гун ответил: «Нет, когда при отступлении знамена движутся беспорядочно, барабаны бьют то громко, то тихо и несогласованно, а приказания шумливы и противоречивы и в них нет единства, это есть уже поражение, а не маневр. Когда же знамена движутся стройно, барабаны бьют согласованно, приказания все, как одно, то, хотя бы все и смешалось и перемешалось, все клокотало и бурлило, хотя бы отступали и бежали, все равно — это не поражение; это наверняка будет маневр. У Сунь-цзы сказано: „Если противник притворно бежит, не преследуй его“. И еще сказано: „Если можешь, показывай, что не можешь“. Это все говорится о маневре».

Тай-цзун спросил: «Части, предназначенные для правильного боя, и части, предназначенные для маневра... разделяются ли они с самого начала, или их формируют в зависимости от маневра?»

Ли Вэй-гун ответил: «В „Синь-шу“ Цао-гуна говорится: если у меня две армии, а у противника одна, то я одну свою армию предназначаю для правильного боя, другую — для маневра. Если у меня пять армий, а у противника одна, три свои армии я предназначаю для правильного боя, две — для маневра. Но эти слова говорят только о самом общем. И только Сунь-цзы сказал, что действующих сил в сра-

жении две: правильный бой и маневр, но изменений их и исчислить невозможно. „Правильный бой и маневр взаимно порождают друг друга, и это подобно круговращению, у которого нет конца. Кто может их исчерпать?“ Вот это сказано правильно. Как же можно их с самого начала разделять?..»

Ли Вэй-гун сказал: «Сунь-цзы говорит о том, что надлежит другим показывать определенную форму, а самому этой формы не иметь. Вот это и есть высшее искусство правильного боя и маневра. Поэтому с самого начала разделяют их только на учении. А то, как справляются со всеми изменениями, зависящими от момента, и исчерпать невозможно».

Тай-цзун сказал: «Глубоко! Глубоко! Цао-гун, несомненно, все это знал, но его сочинение предназначено только для обучения командиров. Оно не дает основных законов правильного боя и маневра.

...Итак, когда я заставляю противника принимать мой правильный бой за маневр, а мой маневр за правильный бой, это и будет „показать другим определенную форму“? Когда же я свой маневр превращаю в правильный бой, а правильный бой в маневр, и когда всех изменений и превращений и исчислить невозможно, это и будет „самому этой формы не иметь“?»

Ли Вэй-гун почтительно склонился и сказал: «Ваше величество божественно мудры. Своим разумением вы превзошли древних. Это для меня недоступно».

Тай-цзун сказал: «Когда производят различные изменения — разделения и соединения, где тут будет правильный бой и где маневр?»

Ли Вэй-гун ответил: «У тех, кто умеет хорошо воевать, все — правильный бой, все — маневр. Дело ведь в том, чтобы не дать противнику ничего понять. Поэтому побеждают и правильным боем, побеждают и маневром. Воины армии видят только победу, но не знают, чем она достигнута» («Ли Вэй-гун вэньдуй», стр. 3—8).

Таким образом, устанавливается диалектическое соотношение правильного боя и маневра. Это не только два сопряженных элемента, не только два элемента, друг из друга вытекающих, но и совпадающих в неком единстве. При этом в той постановке вопроса, которая дается в «Диалогах», само появление этих элементов ставится в связь не только с собой, но и с противником. И правильный бой и маневр определяются взаимоотношением обеих сторон; в зависимости от характера этих взаимоотношений, т. е. от конкретной боевой обстановки, правильный бой может принять форму маневра и наоборот.

На этом, однако, не заканчиваются рассуждения Сунь-цзы об этих двух приемах боя. Уже раньше он говорил о бесконечности видоизменений боевой обстановки. Война — «тысяча изменений и десять тысяч превращений». Соответственно этому и «изменений в правильном бое и маневре всех и исчислить невозможно». Эту неисчерпаемость всевозможных изменений этих двух приемов боя, соответственно бесконечности изменений боевой обстановки, Сунь-цзы сравнивает с бесконечностью изменений цвета, тона и вкуса. Китайская гамма различает пять тонов, но «всех изменений этих тонов и слышать невозможно». Китайцы различают в спектре пять натуральных цветов — синий, красный, желтый, белый и черный, но «всех изменений этих цветов и видеть невозможно». Китайская физиология говорит о пяти вкусовых ощущениях — острого, кислого, соленого, сладкого и горького, но «всех изменений этих вкусов и ощутить невозможно». «Действий в сражении

всего только два.., но изменений в правильном бое и маневре всех и исчислить невозможно».

Сорай старается наглядно объяснить это положение. Он берет восьмичастное боевое построение армии, т. е. когда армия построена в виде креста — авангард, арьергард, левый фланг и правый фланг, со штабом главнокомандующего в центре; по обеим сторонам авангарда выдвинуты вспомогательные части; то же сделано и по обеим сторонам арьергарда. Авангард, арьергард и оба фланга представляют части, предназначенные для правильного боя; выдвинутые по углам части предназначены для маневра. Но, говорит Сорай, на каждом таком участке — в авангарде, арьергарде и т. д.— есть свое внутреннее построение, тоже восьмичастное. Следовательно, там также есть свои части для правильного боя и свои части для маневра. Таким образом, в общей операции правильного боя, которую ведет вся данная часть в целом, есть свои внутренние операции, преследующие одни — цели правильного боя, другие — маневра. И наоборот, в операции маневра, которую ведет часть в целом, есть свои операции правильного боя и маневра. И так, говорит Сорай, повторяется без конца, т. е. в составе каждой операции заключены обе соподчиненные ей противоположные операции (цит. соч., стр. 94).

Таким образом, недостаточно знать только то, что бой слагается из взаимодействия этих двух приемов; надлежит еще полностью понимать и сам характер этого взаимодействия и их сложную природу. Но тот, кто этим овладел, т. е. овладел сложной механикой боя, по словам Сунь-цзы, «тот, кто хорошо пускает в ход маневр (Сунь-цзы называет один прием, считая, что наличие второго, с ним сопряженного, подразумевается само собой.— *Н. К.*), безграничен подобно небу и земле, неисчерпаем подобно Хуанхэ и Янцзыцзяну».

В своих рассуждениях о двух элементах боя Сунь-цзы говорит и об ударе по противнику. Он считает, что такой удар представляет столкновение «полного» с «пустым».

Понятия полноты и пустоты уже встречались в рассуждениях Сунь-цзы (например, в I главе), и всегда в одном определенном смысле: полнота — это полнота военной подготовки вообще, высокая боеспособность, это — сила; пустота — это отсутствие и надлежащей подготовки и боеспособности; это — слабость. В том образном выражении, к которому здесь прибегает Сунь-цзы, полнота своей боевой силы уподобляется твердому камню; пустота, т. е. слабость противника, уподобляется хрупкому яйцу. Сунь-цзы говорит: «Удар войска подобен тому, как если бы ударили камнем по яйцу: это есть полнота и пустота».

Комментатор Мэн-ши так поясняет это выражение: «Когда войско обучено и находится в порядке, когда строй у него точно определен, когда умеют распознавать положение противника и хорошо знают, где у него полно и где пусто, и потом двигают против него войско, это будет поистине то же, что ударить камнем по яйцу».

Это замечание Сунь-цзы сделано им не случайно. Оно — последнее звено в устанавливаемой им цепи элементов боевого порядка. Первый элемент — подразделение, или, в его понимании, единство части и числа в их своеобразном соотношении; второй элемент — построение, так же понимаемое единство формы и названия; третий элемент — такое же единство двух приемов боя, правильного боя и маневра. Но все это рассматривалось им исключительно с точки зрения боя, ибо то, что касается армии, существует только для боя. Поэтому названное им име-

ет в виду одно: удар по противнику, и такой удар должен быть подобен удару камнем по яйцу.

Именно эту последовательность видит в рассуждениях Сунь-цзы и Чжан Юй. Он понимает ее так: «Когда сформируют армию и соберут весь состав, прежде всего устанавливают подразделения. Когда подразделения сформированы, после этого обучают построениям. Когда построения производятся правильно, после этого отделяют части для правильного боя и для маневра. Когда эти части установлены, после этого можно видеть, где полнота и где пустота. На этом и основан порядок этих четырех элементов».

Таким образом, понятие удара и сопряженные с ним понятия полноты и пустоты непосредственно связаны с понятием правильного боя и маневра. Содержание этой связи раскрывается в «Диалогах» Ли Вэйгуна.

«Тай-цзун сказал: „Я читал всевозможные сочинения по военному искусству, и ни одно из них не выходит за пределы „Сунь-цзы". Во всех же 13 главах „Сунь-цзы" ничто не выходит за пределы учения о полноте и пустоте. Если при ведении войны понимать значение полноты и пустоты, не победить нельзя.

В настоящее время полководцы умеют только говорить о том, что нужно быть готовым к полноте противника и ударять по его пустоте, а когда дело доходит до действительной встречи с противником, редко кто оказывается знающим, что такое полнота и пустота. Ибо они не умеют управлять противником, а наоборот, дают ему возможность управлять собой («Сунь-цзы», VI, 1). Не так ли? Изложите нам — для всех полководцев — сущность этих понятий".

Ли Вэй-гун ответил: „Вообще говоря, сначала обучают искусству превращать маневр в правильный бой и наоборот, а потом рассказывают о полноте и пустоте. И это правильно. Но большинство полководцев не знает даже того, как превращать правильный бой в маневр, а маневр в правильный бой. Где же им понимать, что такое полнота и пустота, что пустота и есть полнота, а полнота и есть пустота?"

Тай-цзун сказал: „Изучая противника, следует понять, где у него правильные расчеты и где ошибочные; поняв противника, следует понять законы его движения и покоя; обманно показав ему свою форму, следует понять место его жизни и смерти; столкнувшись с противником, следует понять, где у него всего в избытке и где есть в чем-либо недостаток («Сунь-цзы», VI, 11). Эти слова означают, что маневр и правильный бой находится во мне самом, а полнота и пустота в противнике. Не так ли?"

Ли Вэй-гун ответил: „Маневр и правильный бой есть то, при помощи чего управляют полнотой и пустотой противника. Если у него все полно, я обязательно действую правильным боем; если у него есть пустота, я обязательно действую маневром. Коль скоро полководец не знает, что́ такое маневр и правильный бой, то пусть он и знает, где у противника полнота и где пустота, как же он может управлять ими? Следуя приказанию вашего величества, я буду учить военачальников маневру и правильному бою. После этого понятия пустоты и полноты, само собой, будут ясны".

Тай-цзун сказал: „Таким образом, превращать в маневр правильный бой означает следующее: когда противник думает, что это маневр, я перехожу к правильному бою и ударяю на противника. Превращать правильный бой в маневр означает следующее: когда противник ду-

мает, что я веду правильный бой, я прибегаю к маневру и ударяю на противника. Словом, надлежит мощь противника всегда делать пустой, свою же мощь полной"» («Ли Вэй-гун вэньдуй», стр. 28—30).

Сунь-цзы на протяжении своего трактата неоднократно обращается к понятиям полноты и пустоты. Главу VI он даже целиком посвящает этим понятиям. Поэтому более подробное разъяснение их будет дано в дальнейшем; здесь же надлежит только указать на то, что и эту пару понятий Сунь-цзы, так же как и все предыдущие пары, ставит в отношения могущих переходить друг в друга противоположностей. Полнота и пустота у себя и противника — это понятия не абсолютные; полнота может превращаться в пустоту и обратно. Как говорит Тай-цзун, умелое пользование приемами правильного боя позволяет «полноту» у противника, т. е. его сильное место, превращать в слабое. В каждой «полноте» заложена потенциальная «пустота», т. е. во всем том, что составляет силу противника, заложена и его слабость.

В понимании этого и в умении практически обращать силу противника в его слабость и заключается в конечном счете секрет искусства полководца. Если он это умеет, тогда действительно его удар по противнику будет подобен удару камнем по яйцу.

Итак, выяснена сущность удара по противнику: это есть удар своей «полнотой» по его «пустоте». Далее Сунь-цзы переходит к характеристике качества самого удара. Эти качества — мощность и рассчитанность.

Сунь-цзы рисует эти два понятия образами. Чтобы дать представление о том, что́ он разумеет под словом «мощь», он берет пример бурного потока, который в своем стремительном течении уносит огромные камни. «То, что позволяет быстроте бурного потока нести на себе камни, есть мощь». Чтобы обрисовать понятие «рассчитанности», Сунь-цзы берет сравнение с хищной птицей. Пернатый хищник поражает свою жертву на лету. «То, что позволяет быстроте хищной птицы поразить свою жертву, есть рассчитанность удара». Чжан Юй комментирует: «Хищник, желая схватить птичку, непременно рассчитывает расстояние и внимательно следит и только потом ударяет. Поэтому он и оказывается в состоянии поразить свою жертву».

Это сравнение удара по противнику с ударом хищной птицы, повидимому, очень хорошо передавало представление о боевом ударе. Мы встречаем такое же сравнение и в «Вэй Ляо-цзы»: «Когда все орудия армии сделаны удобными, когда в армии воспитаны воинственность и храбрость, то все это обращается на противника так, как ударяет хищная птица, как устремляются воды с гор в тысячу саженей» (гл. III, стр. 9). В позднейшее время к этому же образу прибег и Ли Вэй-гун: «Когда хищная птица собирается поразить свою жертву, она устремляется вниз и подбирает крылья».

Однако Сунь-цзы не останавливается только на установлении двух качеств удара — мощности и рассчитанности; он определяет далее, каковы должны быть эти мощь и рассчитанность: «у того, кто хорошо сражается, мощь — стремительна, рассчитанность — коротка». Чжан Юй подробно развивает эту мысль: «Тот, кто хорошо сражается, сначала определяет расстояние и размеры местности, затем занимает позицию так, чтобы его части не отстояли друг от друга далеко. Свой удар он рассчитывает за 50 бу, слишком далеко — нельзя. Поэтому, когда мощь такого удара стремительна, противостоять ей трудно; когда удар рассчитан на близкое расстояние, победить легко». Итак, стре-

мительный по мощности и короткий, рассчитанный на близкое расстояние удар — таковы требования Сунь-цзы. И опять для разъяснения своей мысли он прибегает к образному сравнению: «Мощь — это как бы натягивание лука, рассчитанность удара — это как бы спуск стрелы». Чжан Юй поясняет эти слова так: «Как это бывает при натягивании лука, мощь не должна быть не напряженной; как это бывает при спуске стрелы, рассчитанность удара не должна иметь в виду далекое расстояние». Натянутый лук есть образ напряженного состояния. Такова должна быть стремительность. Когда спускают стрелу, значит, цель уже достигнута, в нее можно попасть, т. е. она близка. Так определяется с внутренней и внешней стороны непреодолимый удар, такой удар, который разбивает противника так же, как камень яйцо.

Сунь-цзы перечислил все, что требуется от армии, ведущей бой: наличие определенных подразделений, умение принимать боевое построение, умение вести правильный бой и производить маневр. Все это, соединенное с пониманием сущности и механизма взаимодействия полноты и пустоты, с умением всегда обращать «полноту», т. е. силу, противника в его слабость, т. е. в «пустоту», обусловливает сокрушительность удара армии. Но вместе с тем эти элементы создают и внутреннюю крепость армии — невозможность для противника эту армию разбить. Сунь-цзы, как всегда, рассматривает явление с двух сторон; он охарактеризовал наступательную силу армии — мощь ее удара; он должен охарактеризовать и ее оборонительную силу — ее внутреннюю мощь.

Эту мощь Сунь-цзы характеризует следующими словами: «Пусть все смешается и перемешается и идет беспорядочная схватка, все равно прийти в расстройство не могут; пусть все клокочет и бурлит и форма смята, все равно потерпеть поражение не могут».

Первая фраза имеет в виду прочность боевого построения. Какой бы беспорядочной ни казалась происходящая схватка, солдаты, привыкшие к боевому порядку, даже при временном расстройстве рядов, всегда инстинктивно и упорно стремятся восстановить строй, и это их стремление — неуклонное и неодолимое — обусловливает восстановление боевого порядка и его поддержание. Иначе говоря, за кажущимся беспорядком скрывается внутренний порядок, в каждом явлении расстройства боевого построения скрывается тенденция к его восстановлению. Поэтому «прийти в расстройство не могут».

Вторая фраза имеет в виду устойчивость армии. Казалось бы, что вся «форма» смята, т. е. подорвана та внутренняя сила армии, которая создается ее организованностью и ее умением гибко реагировать на все «изменения и превращения» боя. Но именно это умение с необходимостью обусловливает возможность справиться с таким изменением боевой обстановки, когда все «клокочет и бурлит», когда, казалось бы, подрывается сама сила армии. Более того, именно такая ситуация — роковая для всякой иной армии — и дает возможность этой «форме» — умению справляться со всяким положением — себя проявить. И если армия обладает такой устойчивостью, «потерпеть поражение не могут». Такова оборонительная сила армии, ее внутренняя прочность и устойчивость.

В таком же смысле толкует это место трактата и Чжан Юй. Он говорит: «Когда приходится сдерживать противника в обстановке постоянных изменений и превращений, все перемешивается; то собираются вместе, то рассеиваются и сражаются в беспорядке, но, несмотря

на это, правила боя не нарушаются; все бурлит и переплетается друг с другом, форма оказывается смятой, но, несмотря на это, мощь остается непоколебимой».

Такова армия, построенная на основах, изложенных Сунь-цзы. Каковы же внешние выражения этих основ, каковы признаки этой организованности и подготовленности ко всяким изменениям боевой обстановки? Сунь-цзы отвечает: порядок, храбрость и сила. Таковы три качества подобной армии.

Однако Сунь-цзы, верный ходу своего мышления, и здесь отказывается рассматривать эти три признака как некие самодовлеющие величины. Он сейчас же ставит их в связь с их противоположностями — с беспорядком, трусостью и слабостью, ставит в связь для того, чтобы показать, что эти признаки, противоположные по своему характеру, по сути дела исходят друг от друга: «Беспорядок рождается из порядка, трусость рождается из храбрости, слабость рождается из силы».

У Сорая, комментирующего эту фразу Сунь-цзы, есть одно чрезвычайно важное замечание: «Когда порядок достигает своего предела, рождается беспорядок». В этом замечании отражена та формула круговорота явлений бытия, которая была дана знаменитым трактатом Чжоу-цзы — «Изъяснением плана Великого Предела» — которая легла в основу всей сунской философии. У Чжоу-цзы сказано: «Движение достигает своего предела, и рождается покой. Покой достигает своего предела, и рождается движение». Сорай явно имеет в виду обе части формулы: если он говорит: «Порядок достигает своего предела, и рождается беспорядок», он, несомненно, предполагает и обратное: «Беспорядок достигает своего предела, и рождается порядок». Иначе говоря, устанавливается взаимоотношение этих двух явлений.

Конечно, в таком виде эта формула появилась у Чжоу-цзы, т. е. в XI в., но само понятие «Предел» было выдвинуто уже в древнейшую эпоху «Книгой Перемен» — «И-цзином», вернее, одним из «Приложений» к нему — «Си цы-чжуань», относящимся к VI в. до н. э. Устанавливая основное положение всей системы своего миропорядка, автор «Си цы-чжуань» должен был так или иначе определить механизм процесса чередования самих перемен. Этот механизм он и нашел в понятии предела. Каждое явление, т. е. одна перемена, переходит в другое явление, в другую перемену, тогда, когда первое явление дошло до своего предела; дойдя же до своего предела, оно распадается на две противоположности, из которых каждая, развиваясь до своего предела, снова распадается на две противоположности. «В переменах есть Великий Предел, и он порождает два начала» — в таких словах выражена эта мысль в «Си цы-чжуань». На этом основании Сорай и применил понятие предела к тексту, также относящемуся к VI в. до н. э.

Что значит эта формула Сорая — «порядок достигает своего предела, и рождается беспорядок», т. е. та формула, которую он считает равносильной словам Сунь-цзы «беспорядок рождается из порядка»? Сорай дает такое разъяснение. Порядок может быть доведен до своего предела, до самой высшей степени. Естественно, что при этом возникает переоценка значения этого порядка: он превращается в некое абсолютное начало. Такое отношение к порядку неизбежно влечет за собой пренебрежение ко всем прочим сторонам: во всем полагаются только на порядок, как таковой. Но раз появляется пренебрежение ко всему прочему, тем самым порядок оказывается под угрозой и обычно рушится, превращается в беспорядок. Так же обстоит дело с силой

и слабостью. Сила, превратившаяся в единственную ценность, в некий абсолют, есть уже не сила, а слабость. То же можно сказать о храбрости и трусости (цит. соч., стр. 100—101).

Цзя Линь выражает эту мысль в таких словах: «Если будешь всецело полагаться на порядок, родится беспорядок; если будешь всецело полагаться на храбрость и силу, родится трусость и слабость».

Однако связь этих противоположных качеств находит свое единство в неком синтезе. Сунь-цзы это единство определяет так: «Порядок и беспорядок — это число; храбрость и трусость — это мощь; сила и слабость — это форма».

Со всеми этими понятиями мы уже знакомы. «Число» — это «часть и число», т. е. подразделение. «Мощь» — это внутренняя сила, потенция армии. «Форма» — это состояние армии. Подразделение есть основа боевого порядка; боевое построение невозможно без подразделения. Сунь-цзы берет понятие подразделения именно потому, что оно играет роль такой основы, и считает, что в таком подразделении заложены оба элемента — порядок и беспорядок; именно оно является носителем этих двух противоположностей, которые реализуются в процессе функционирования самих подразделений, как таковых.

Подразделение со всеми основанными на нем элементами — боевым построением, двумя приемами боя, сопряженным с ним элементом «пустоты и полноты» — определяет потенцию армии, ту или иную ее внутреннюю силу, ее мощь. Но эта мощь может быть одной и другой, может выражаться в храбрости, может выражаться и в трусости, т. е. быть отрицательной. Поэтому Сунь-цзы и считает, что в мощи заложены обе противоположности — и храбрость и трусость, которые реализуются — либо одно, либо другое — в зависимости от обстановки. «Форма» — это состояние армии, ее способность полностью соответствовать обстановке войны. Но степень этой способности определяет силу армии и ее слабость. Поэтому в «форме» заложено и то и другое. Само собой разумеется, что распад единства «подразделения» на противоположности порядка и беспорядка, распад единства «мощи» на противоположности храбрости и трусости, распад «формы» на силу и слабость происходит только тогда, когда армия, этот носитель всех этих единств, сталкивается со своей противоположностью — армией противника. Иначе говоря, степень прочности подразделений и всего боевого порядка армии, степень мощи армии, качество ее формы — все это обнаруживается в боевом столкновении, в бое, который является основной и, строго говоря, единственной функцией армии.

Сунь-цзы, как это было видно из всех предыдущих его рассуждений, рассматривает явления не только теоретически, но и практически. Каждое отвлеченное положение Сунь-цзы всегда воспринималось как правило для действий.

Эту сторону очень хорошо разрабатывают китайские комментаторы трактата. Цао-гун, Ду Му, Мэй Яо-чэнь, Ван Чжэ, Хэ Янь-си и Чжан Юй — все они, с теми или иными оттенками, считают, что Сунь-цзы своими словами «беспорядок рождается из порядка» и т. д. указывает полководцу, как надо действовать по отношению к противнику. «Война — это путь обмана»,— сказал Сунь-цзы в самом начале своего трактата, и в свете этого положения и следует, по-видимому, понимать эти формы.

«Беспорядок рождается из порядка». Это значит, что следует обмануть противника, притворно показать ему, будто находишься в бес-

порядке. Тогда он бросится на тебя и вместо беспорядка натолкнется на порядок и будет разгромлен. Нужно обмануть противника своей кажущейся трусостью или слабостью, и когда противник, в надежде на легкую победу, нападет на тебя, он натолкнется на действительную храбрость и силу.

Чжан Юй припоминает один эпизод из китайской истории. Ханьский император Гао-цзу (Лю Бан) собирался выступить в поход против гуннов. Желая предварительно узнать, каковы силы у противника и каково общее положение у него, он заслал к ним своих соглядатаев под видом послов. Гунны сообразили, в чем дело, и решили ввести соглядатаев в заблуждение. Они нарочно скрыли от них свои хорошие части и показали только слабых воинов и истощенных коней. Послы, вернувшись домой, донесли об этом императору и единогласно утверждали, что напасть на гуннов можно. Нашелся только один советник императора, который категорически заявил, что, наоборот, нападать ни в коем случае нельзя. То, что послы увидели у гуннов одни только слабые отряды, показалось ему подозрительным, и он решил, что это хитрость, что на самом деле у них есть превосходные отряды для военных операций. Тем не менее Гао-цзу не послушался своего проницательного советника и пошел на гуннов. Его поход закончился, как известно, неудачей. Таким образом, гунны поступили по правилу Сунь-цзы: продемонстрировали свою притворную слабость и заставили неосторожного противника столкнуться со всей своей силой.

Надо помнить, однако, что поражение в таком случае отнюдь не будет обусловлено именно моим порядком, моей храбростью или силой. Сунь-цзы сказал, что моя победа находится у противника. Поэтому побеждает его не мой порядок, храбрость и сила, а его собственные беспорядок, трусость и слабость. А откуда же они появляются? Когда противник видит, будто у меня все в беспорядке, он бросается на меня, не приняв всех нужных мер; он надеется на легкую победу. Поэтому, когда он неожиданно наталкивается на полный и твердый порядок, он сразу же от одного этого приходит в замешательство и сам открывает легкую возможность себя победить. Тот же ход мыслей прилагается к обману кажущейся трусостью и слабостью. Таким образом, слова Сунь-цзы получают такой смысл: беспорядок у противника рождается из порядка у себя; трусость противника рождается из моей храбрости; слабость противника рождается из моей силы.

Эти практические указания Сунь-цзы обобщает в следующих словах: «Когда тот, кто умеет заставить противника двигаться, показывает ему свою форму, противник обязательно идет за ним». Ду Му так разъясняет эту мысль: «Если я силен, а противник слаб, следует показать ему свою слабую форму и этим заставить его двинуться и прийти. Если я слаб, а противник силен, следует показать ему сильную форму и этим заставить его двинуться и уйти: все движения противника будут послушны тебе». Иначе говоря, следует провести дело так, чтобы противник не мог предпринять никаких действий по собственной инициативе; нужно уметь фактически руководить всеми его действиями и движениями.

Демонстрация противнику своей ложной формы есть первый способ управления действиями противника. Другой способ — завлечение его какой-нибудь кажущейся или незначительной выгодой. Противник обычно поддается на эту удочку и предпринимает движение того порядка, которое желательно противоположной стороне.

«Когда противнику что-либо дают, он обязательно берет», а, заманив его выгодой, «встречают его неожиданностью».

Как нетрудно заметить, в этих своих изречениях Сунь-цзы развивает ту же мысль, которую он высказал еще в I главе. В числе своих «семи расчетов» он устанавливает такие, которые прямо повторяют сказанное здесь: «если ты и можешь что-нибудь, показывай противнику, будто не можешь», «заманивай его выгодой; приведи его в расстройство и бери его» (I, 7).

В умении пользоваться различными приемами тактического искусства Сунь-цзы видит залог успеха. Но поскольку тактика есть явление не самодовлеющее, а производное, постольку секрет успеха следует искать в том, что обусловливает самую тактику: это — уровень силы армии, состояние ее мощи. «Поэтому тот, кто хорошо сражается, ищет все в мощи (своей армии.— *Н. К.*), а не требует всего от людей»,— говорит Сунь-цзы. Здесь начинается новая мысль — о роли человека в армии. Оценка этой роли целиком подчинена той концепции, которую Сунь-цзы установил по отношению к понятию мощи армии вообще.

Что значат слова о том, что нельзя ставить победу в зависимость от людей, а нужно искать ее только в мощи? Надо думать, что Сунь-цзы хочет этим сказать, что нельзя ставить победу только в зависимость от талантливости, от выдающихся способностей своих солдат и командиров. Победу определяет общая мощь армии в том понимании, которое Сунь-цзы установил. Какое же место в этой мощи занимают люди?

На этот вопрос Сунь-цзы отвечает кратко: «(Полководец.— *Н. К.*) умеет выбирать людей и ставить их соответственно их мощи». Комментаторы помогают понять это краткое положение. «Полководец умеет оценивать, что может человек и чего он не может; умеет пользоваться мощью каждого человека и заставить его самого идти в бой»,— говорит Сорай. Еще более отчетливо разъясняет Чжан Юй: «Правило использования людей заключается в следующем: нужно пользоваться жадностью одного, глупостью другого, умом третьего, храбростью четвертого; нужно каждого назначать соответственно его природным свойствам и не требовать от людей того, чего они не могут дать». Мысль Сунь-цзы, следовательно, ясна: мощь армии создается различными факторами, в том числе, конечно, в первую очередь — человеческим. Но нельзя ставить вопрос так, что только та армия обладает действительной мощью, которая состоит из одних только талантливых, искусных, умных, храбрых и т. д. Армия не может состоять только из одних таких людей. Поэтому и нельзя ставить победу в зависимость только от высоких личных качеств воина. Мощь армии создается тем, что люди вообще хорошо сражаются. «Полководец умеет заставлять воинов самих идти в бой»,— говорит Сорай. Чем он достигает этого? На это отвечает Чжан Юй: у одного — воздействуя на его жадность, у другого — на его глупость, у третьего — на его ум, у четвертого — на его храбрость. Все эти качества — положительные и отрицательные — при оценке их с точки зрения полководца не являются ни положительными, ни отрицательными: ему интересна и важна лишь та «мощь» которую можно извлечь из каждого из этих качеств. Пусть это будет «жадность», но если жадность может породить мощь, силу, ею нужно воспользоваться. «Полководец умеет ставить людей соответственно их мощи»,— говорит Сунь-цзы. От этого умения зависит и

мощь армии в целом и цель армии — победа. Поэтому в конце своих рассуждений Сунь-цзы, стремясь наиболее наглядно обрисовать значение этого умения, прибегает к своему излюбленному приему образных сравнений: «Тот, кто ставит людей соответственно их мощи, заставляет их идти в бой так же, как катят деревья и камни. Природа деревьев и камней такова, что, когда место ровное, они лежат спокойно; когда оно покатое, они приходят в движение; когда они четырехугольны, они лежат на месте; когда они круглы, они катятся».

Мэй Яо-чэнь разъясняет эти слова: «Дерево и камень — предметы тяжелые. Их легко сдвинуть, используя их собственную мощь, и трудно их передвинуть своей силой. Всю массу армии можно повести в бой ее собственной мощью, и нельзя пустить ее в ход с помощью своей силы. Это — естественный путь».

Мэй Яо-чэнь прекрасно проникает в мысль Сунь-цзы. Ведя армию, нужно действовать той мощью, которая заложена внутри ее самой, а не действовать на нее внешней силой. Передвинуть с места на место тяжелое бревно руками, пуская в ход только силу своих мускулов, трудно, а то и невозможно; но передвинуть их легко, если только использовать их собственную тяжесть; достаточно тогда только одного легкого усилия, небольшого толчка — и дерево или камень покатятся собственной тяжестью.

Следовательно, от полководца требуется только легкий толчок. В чем он заключается? Ответ на это содержится в словах Сунь-цзы о ровном и покатом месте. В разъяснении Чжан Юя это означает следующее: «Когда дерево и камень находятся на ровном месте, они лежат спокойно; когда они находятся на покатом месте, они катятся. Если они четырехугольны, они лежат на месте; если они круглы, они катятся. Это — их естественная мощь. Если вся масса армии попала в опасное положение, она ничего не боится; если идти более некуда, она держится крепко; когда ничего другого не остается, она сражается — и это тоже ее естественная мощь».

Мысль Сунь-цзы сводится, таким образом, к следующему: чтобы сдвинуть камень или бревно, нужно ровное место, на котором они лежат, сделать покатым; если дерево не круглое, нужно обрубить его ветки и сделать его легко катящимся. Так же и с армией; нужно поставить ее в такие условия, в которых она не может не сражаться, в условия неизбежности и необходимости боя, и тогда ее внутренняя мощь выявится сама собой. Сунь-цзы назвал всю главу «Мощь». Следовательно, основная тема его рассуждений, которой подчинено все прочее, именно это понятие мощи. Последняя его фраза полностью раскрывает весь замысел автора.

Все, о чем Сунь-цзы говорил в этой главе, есть лишь анализ элементов, из которых образуется мощь армии. Начал он с понятия подразделения, как основного элемента организации армии. От подразделения он перешел к понятию построения как основному элементу боевого порядка армии. После этого он дал определение двух приемов боя — правильного боя и маневра. Само собой разумеется, что эти два приема могут существовать лишь постольку, поскольку существует боевой порядок вообще. Таким образом, все перечисленное им составляет цепь последовательно обусловливающих друг друга элементов.

Наличие таких элементов создает «полноту» своей армии, ее полную боеспособность, а отсюда — и наступательную силу ее, качество ее удара: стремительность и рассчитанность. Вместе с тем это опреде-

ляет и качество ее оборонительной силы: стойкость и непобедимость. Эти же элементы обусловливают и три общих качества армии: порядок. храбрость, силу.

Но все эти элементы — как основные, так и производные — существуют не обособленно друг от друга, а в виде сложного целого. Они создают мощь армии и сами обретают свое бытие в этом высшем синтезе — в этой мощи. Таким образом, создается некая единая внутренняя сила, потенция армии, называемая Сунь-цзы «мощью» ее. Это то же, что потенциальная сила, заложенная в любом предмете. Бой представляет не что иное, как действие этой внутренней силы, этой естественной мощи. Но она, эта мощь, есть потенция, которую нужно пробудить так же, как можно, подкопав землю под камнем на уступе горы, заставить его покатиться силой своей собственной тяжести. Это и должен уметь сделать полководец. Как? Поставив армию в обстановку неизбежности боя. И тогда «мощь того, кто умеет заставить других идти в бой, есть мощь человека, скатывающего круглый камень с горы в тысячу саженей».

ГЛАВА VI

ПОЛНОТА И ПУСТОТА

«Я прочитал все сочинения по военному искусству, и ни одно из них не выходит за пределы „Сунь-цзы". Во всех же 13 главах „Сунь-цзы" нет ничего, что выходило бы за пределы учения о полноте и пустоте. Если при ведении войны понимать значение полного и пустого, не победить нельзя» — так говорит в «Диалогах» Ли Вэй-гуна Тай-цзун (стр. 28). VI глава трактата Сунь-цзы названа «Пустота и полнота» и посвящена раскрытию этих понятий.

Эти термины уже встречались в предыдущих главах — в I и V. Они будут встречаться и далее. Сунь-цзы неоднократно обращается к ним, потому что, действительно, учение о полноте и пустоте, т. е. о сильных и слабых сторонах своих и противника,— основа всей его тактики.

В настоящей главе Сунь-цзы уже не говорит о полноте, как о законченном состоянии боевой подготовки вообще, и об общих правилах действий по отношению к противнику в условиях полноты и пустоты; такое правило, сформулированное безотносительно к различным условиям боевой обстановки, он дал в I главе: «Если у него все полно, будь наготове». Но война — это «тысяча изменений и десять тысяч превращений»; поэтому необходимо уметь каждое общее положение приноравливать к обстановке на каждый данный момент. Умение же приспосабливать общее положение основано на понимании природы силы и слабости — своей и противника и их соотношения, понимании, соединенном с искусством владения этим соотношением. Именно этому и посвящены высказывания Сунь-цзы в данной главе. Последовательность глав в трактате не случайна, в ней есть своя закономерность, она основана на внутреннем развитии самой доктрины. Поэтому не случайно глава «Пустота и полнота» идет вслед за главой «Мощь армии».

Чжан Юй эту последовательность объясняет так:

«Глава о форме говорит о нападении и обороне; глава о мощи разъясняет понятия правильного боя и маневра. Кто умеет вести вой-

ну, сначала познает закон равенства наступления и обороны, а затем познает, что́ такое правильный бой и маневр; сначала познает механизм взаимных изменений правильного боя и маневра, а затем познает пустоту и полноту. Ибо правильный бой и маневр осуществляют свои функции, исходя из наступления и обороны; полнота и пустота выявляются через правильный бой и маневр. Поэтому и глава об этом следует за главой о мощи».

Эти слова Чжан Юя важны в том отношении, что в них отчетливо отражено, как понимали Сунь-цзы его читатели и последователи. Все понятия наступления и обороны, правильного боя и маневра, полноты и пустоты оказываются расположенными не в виде простого линейного ряда независимых друг от друга элементов, а в виде элементов, друг из друга вытекающих, друг с другом сопряженных, находящих свою реализацию только в столкновении друг с другом.

Итак, данная глава посвящена высшему тактическому искусству — искусству распоряжаться по своей воле «пустотой и полнотой» у себя и противника, т. е. своей и его силой и слабостью. У Сунь-цзы есть одна формула, в которой выражено общее, но исчерпывающее правило этого тактического искусства. Оно дано в первом же абзаце этой главы: «Тот, кто хорошо сражается, управляет противником и не дает ему управлять собой».

Значение этой формулы оценивается очень высоко. «Все тысячи слов и десятки тысяч фраз не выходят за пределы этой фразы»,— говорит Ли Вэй-гун («Ли Вэй-гун вэньдуй», ч. II, стр. 30). Чжан Юй толкует эту формулу как концентрированное выражение всего тактического искусства в целом. «Если я,— говорит он,— управляя противником, заставлю его прийти и сразиться, то его мощь всегда будет пустой; если я сам уйду и не буду сражаться, моя мощь всегда будет полной. Это есть искусство делать себя полным, а его пустым». Таким образом, эта формула Сунь-цзы является требованием всегда сохранять в своих руках всю полноту стратегической и тактической инициативы. Но это только внешняя сторона дела. Внутренняя сторона раскрывается в словах Чжан Юя. Умение распоряжаться по своему желанию действиями противника имеет, конечно, какую-то цель. Эта цель — создание условий для моей победы над ним. Создание условий для своей победы сводится к тому, чтобы всячески обессилить противника и усилить себя, или, выражаясь терминами Сунь-цзы, обратить полноту у него в пустоту, пустоту у себя в полноту. Так, например, если пользоваться пояснениями Чжан Юя, когда заставляют противника идти на какую-нибудь невыгодную для него операцию, этим самым подрывают его силы, превращают полноту у него в пустоту, и тем самым свою собственную слабость, т. е. именно то, что мешало прямо схватиться с противником, а заставило принять меры к тому, чтобы его предварительно обессилить,— превращают в силу, в полноту. Чжан Юй считает, что в словах Сунь-цзы скрыта мысль, что вообще всякое действие противника, предпринимаемое им не по собственной инициативе, вынужденно — сознавал ли бы он это сам или не сознавал,— не может быть выгодно для него; оно неминуемо приводит к его ослаблению, а следовательно, к соответствующему усилению себя. Так что в конечном счете тактика «полноты и пустоты» сводится к тому, чтобы заставлять противника предпринимать вынужденные действия. В дальнейших рассуждениях Сунь-цзы указывает конкретные способы, которыми этого можно достичь.

Первое, чего требует Сунь-цзы от полководца, это умение всегда предупреждать действия противника, действовать быстрее, чем он. «Кто является на поле сражения первым и ждет противника, тот исполнен сил; кто потом является на поле сражения с запозданием и бросается в бой, тот уже утомлен». Чжан Юй так развивает это положение: «Если я займу выгодную позицию наперед и буду поджидать на ней прихода противника, и воины и кони у меня будут свежими и силы будут в избытке. Если же удобная позиция окажется уже занятой им и я пойду против него и стану сражаться, то воины и кони будут у меня уже утомленными и сил будет недостаточно». Таким образом, Сунь-цзы повторяет — только на иной основе — общее правило, которое он преподал в I главе: «Если его силы свежи, утоми его».

В такой постановке вопроса положение Сунь-цзы получает широкий и общий смысл: требование первому являться на поле сражения имеет в виду создание такой ситуации, при которой можно обеспечить себе положение хозяина всей боевой обстановки: это есть требование всегда предупреждать действия противника и тем самым сохранять в своих руках всю полноту инициативы, другими словами, быть всегда «хозяином» войны.

Предупреждение всех действий противника, обеспечение себе положения хозяина войны уже само по себе создает известную «полноту» у себя и «пустоту» у противника. Вместе с тем такое положение является предварительным условием для того, чтобы в дальнейшем руководить действиями противника, подчинять его действия своей воле и тем самым осуществлять закон «обращения его полноты в пустоту, пустоты у себя в полноту». Сунь-цзы указывает четыре тактических приема, которыми это достигается: завлечение противника, ложное наступление, удар в чувствительное место, создание угрозы.

Завлечь противника, по мысли Сунь-цзы, значит заставить его продвинуться в желательном для меня направлении и, наоборот, помешать его продвижению в нежелательном для меня направлении. Орудием первого маневра является призрачно-ложная или временная выгода, на которую заманивают противника; орудием второго маневра — вред, препятствия, которые создаются на пути противника с целью помешать ему двинуться туда, куда мне нежелательно. «Уметь заставить противника самого прийти — это значит заманить его выгодой; уметь не дать противнику пройти — это значит сдержать его вредом»,— говорит Сунь-цзы. О могуществе этих двух орудий говорит Ли Цюань: «Если манить противника выгодой, он придет издалека. Если нанести ему вред в его чувствительном месте, противник непременно бросит меня и начнет сам укрепляться». Таким образом, путем такой двойной операции можно заставить противника направиться туда, куда это мне желательно.

Сунь-цзы считает, что такие действия могут дать большие результаты. Умело управляя противником, «можно утомить противника, даже исполненного сил; можно заставить голодать даже сытого; можно сдвинуть с места даже прочно засевшего».

Китайские стратеги, по-видимому, придавали большое значение утомлению противника. Это видно из того, что как Сунь-цзы, так и другие военные писатели постоянно говорят об этом; это подтверждается и частыми упоминаниями об этом у историков. Так, например, в период Чжаньго уский полководец У Цзы-сюй (конец VI — начало V в. до

н. э.), воюя с царством Чу, прибег к такой тактике: когда противник начинал наступать, он немедленно отходил; когда противник отходил обратно, он немедленно подвигал свои войска; когда противник обнаруживал намерение ударить на него с юга, он сейчас же предпринимал удар на него с севера; когда же противник направлялся к северу, он немедленно создавал ему угрозу на юге. Таким способом он в течение года заставил царство Чу семь раз посылать армию и передвигать ее в разных направлениях и полностью измотал своего противника.

Равным образом очень важно заставить противника голодать. Сорай говорит, что это достигается главным образом тем, что отбивают у противника обозы, сжигают его запасы, уничтожают посевы и т. д. (Сорай, цит. соч., стр. 113). Но хроника китайских войн передает и другие способы заставить противника голодать. Так, например, в конце Суйской эпохи (начало VII в.), во время происходивших тогда междоусобных войн, один из предводителей восставшей стороны, Ли Ми, заперся в укрепленном городе Лиянчэне. Суйский император Ян-ди послал против него своего любимца — Юйвэнь Хуа-цзи. Ли Ми знал, что это полководец весьма недалекий, кроме того, знал, что у него мало провианта. Поэтому он пустился на хитрость: предложил своему противнику мир. Хуа-цзи пришел в восторг от такой быстрой победы и тотчас же распорядился раздать солдатам весь запас продовольствия. Разумеется, в лагере пошел пир горой и все было быстро уничтожено. Тогда Ли Ми ударил на голодную армию противника и заставил ее отступить.

Заставить противника предпринять передвижение в том направлении, в котором это выгодно мне, можно приемом ложного наступления. Сунь-цзы так его формулирует: «Выступив туда, куда он непременно направится, самому направиться туда, где он не ожидает».

Нужно предпринять ложное наступление на действительно важный и опасный для противника пункт. Тогда он сосредоточит все свое внимание и силы на этом пункте и дорога для подлинного наступления будет открыта.

Именно о том, что в таком случае дорога для наступления будет открыта, по-видимому, и говорит следующая фраза Сунь-цзы: «Тот, кто проходит тысячу миль и при этом не утомляется, проходит местами, где нет людей».

Эта фраза может пониматься прежде всего буквально. При комбинации ложного наступления с действительным первое предпринимается обычно в обстановке известной легкости, т. е. в близком направлении, второе же имеет в виду дальнюю операцию. Говоря условно, действительное наступление в этом случае производится за «тысячу миль», но так как противник отвлечен к месту ложного наступления, дорога к объекту действительного наступления окажется свободной от его сил, на ней «нет людей», т. е. войск противника, и поэтому наступающий пройдет «всю тысячу миль, не утомляясь», т. е. не подорвав свои силы встречными боями. Примером такой операции могут служить действия Дэн Ая во время войны между царствами Вэй и Шу в конце Троецарствия. С вэйской стороны действовали два полководца — Чжун Хой и Дэн Ай. Они разработали план именно такой комбинации ложного и действительного наступления. Первый из них двинул свои войска со стороны Цзяньгэ, т. е. в направлении, очень опасном для

противника. Военачальник царства Шу — Цзян Вэй поспешил ему навстречу. Этого только и ждали вэйские полководцы. Чжун Хой, успешно привлекший вражеские силы на себя, принял все меры, чтобы его удержать. Дэн Ай же тем временем направился к цели действительного наступления вэйских войск — к столице царства Шу, г. Чэнду. Двинувшись со стороны Иньпина, он углубился в горы и прошел 700 миль по местности, совершенно свободной от противника. Достигнув беспрепятственно Чэнду, он взял его, чем и была решена судьба кампании.

Таково буквальное понимание фразы Сунь-цзы о тысяче миль по безлюдной местности. Но комментатор Чэнь Хао понимает эти слова в иносказательном смысле.

«Пустота, о которой здесь говорится, не есть только незащищенность противника. Когда у противника защищенность слабая, оборона нестойкая, когда полководец у него слаб, а армия дезорганизована, когда у него провианта мало, когда его положение изолированное, а я предстану пред ним с организованной армией,— он обязательно увидит положение и сам развалится. Это и будет значить, что я не утомился и не столкнулся с трудностями, как будто прошел по безлюдной местности».

Отвлечение сил противника в ложном направлении есть превращение его полноты в пустоту. Его сила, направленная не туда, куда нужно, превращается в слабость. С другой стороны, то место, которое у него было «полно», которое он защищал, стало «пустым», беззащитным. Поэтому удар по такому месту есть удар «полным» по «пустому», «камнем по яйцу», как говорит Сунь-цзы в V главе. Ввиду этого можно толковать эти слова Сунь-цзы и в том смысле, что ими он хочет образно выразить легкость, с которой достигается победа при подобном маневре ложного и действительного наступления.

Сунь-цзы широко развивает эту мысль. «Напасть и при этом наверняка взять — это значит напасть на место, где он не обороняется»,— говорит он. Ду Му рисует, как это достигается. «Создают угрозу противнику на востоке, а ударяют на западе; отвлекают его к передней стороне, а атакуют сзади». Ду Му, следовательно, считает, что слова Сунь-цзы имеют в виду отвлечение внимания и сил противника к месту ложного удара, вследствие чего оказывается открытым то место, на которое направляется действительный удар. Другими словами, это есть развитие предыдущей мысли Сунь-цзы: «Выступив туда, куда он непременно направится, самому направиться туда, где он не ожидает». Ван Чжэ дает несколько иное толкование: «Нападают на пустоту у него». Речь идет о тех случаях, когда полководец у противника не способен, войско не обучено, укрепления непрочны, помощь не приходит, провианта не хватает, «сердца не едины». Ван Чжэ, следовательно, имеет в виду такие «пустые», т. е. слабые, места у противника, которые у него имеются независимо от меня. Чжан Юй понимает еще иначе. Он считает, что речь идет о тех «пустых» местах, которые получились у противника благодаря моим действиям: «Тот, кто хорошо нападает, действует с высоты небес,— вспоминает он слова Сунь-цзы,— и не дает противнику возможности подготовиться к отражению. Таким образом, то, на что я нападаю, противником не защищается».

Исторической иллюстрацией к этому положению Сунь-цзы могут служить действия полководца времен Поздней Ханьской династии Гэн Яня при его столкновении с Чжан Бу в правление Гуан-у (25—57).

Оборонительную линию противника составляли две крепости — Сиань и Линьдянь, отстоящие на 40 миль друг от друга. Первая представляла собой небольшое, но очень сильное укрепление; вторая же крепость была большая, но гораздо менее защищенная. Гэн Янь решил эти опорные пункты противника ликвидировать. С этой целью он издал по своей армии приказ, в котором объявлял о предстоящем штурме крепости Сиань и назначил день штурма. В его лагере находились пленные, взятые в предыдущих небольших сражениях. Гэн Янь отдал секретное распоряжение дать пленным возможность бежать. Это было сделано, и пленные убежали. Разумеется, они поспешили в Сиань, чтобы донести своему полководцу Чжан Бу о готовящемся дней через пять нападении на крепость. Чжан Бу принял все меры к усилению обороны, отозвал часть войск из другой крепости — Линьдянь и стал ждать нападения. Но Гэн Янь вместо Сианя направился на Линьдянь, оставленную почти беззащитной, и легко овладел ею. Таким образом, крепость Сиань оказалась изолированной и скоро также пала.

«Оборонять и при этом наверняка удержать — это значит оборонять место, на которое он не может напасть»,— продолжает Сунь-цзы.

В царствование ханьского императора Цзин-ди (156—140) против владычества ханьского дома восстали семь княжеств. Для усмирения восставших был послан Чжоу Я-фу. Он расположился со своими войсками в укреплении Чаньи. Восставшие повели на него наступление с юго-востока. Чжоу Я-фу, как только это выяснилось, немедленно отдал приказ всемерно усилить оборону северо-западной стороны. Его подчиненные были очень озадачены таким приказом. Однако предвидение Чжоу Я-фу оправдалось. Противник, поведя наступление на Чаньи с юго-восточной стороны, в самый разгар боя неожиданно направил свои лучшие части для нападения на Чаньи с северо-запада. Несомненно, он рассчитывал, что оттуда взять город будет нетрудно. Однако как раз там он наткнулся на такую оборону, что его лучшие части понесли жестокие потери и должны были отступить. Таким образом, действия Чжоу Я-фу в точности воспроизводили слова Сунь-цзы: он стал обороняться там, где противник не нападал, и этим удержал свои позиции.

Ду Му толкует слова Сунь-цзы в том смысле, что он требует от полководца оборонять и те места, на которые противник не нападает. Ван Чжэ считает, что речь идет о полноте обороны вообще: «обороняться с помощью полноты у себя». «Речь идет о тех случаях, когда полководец способен, солдаты хорошо обучены, укрепления прочны, боевая подготовка строгая, помощь пришла вовремя, провианта хватает, сердца едины». Чжан Юй толкует эти слова Сунь-цзы со своей точки зрения: «Тот, кто хорошо обороняется, прячется в глубины преисподней,— снова вспоминает он слова Сунь-цзы,— и не дает противнику возможности проникнуть в свои намерения. Таким образом, на то, что я защищаю, противник не нападает».

Все вышеприведенные толкования, безусловно, правильно передают мысль Сунь-цзы, но не исчерпывают ее целиком. Его слова «нападать и при этом наверняка взять — это значит напасть на место, где он не обороняется; обороняться и при этом наверняка удержать — это значит оборонять место, на которое он не может напасть», эти слова получают особый смысл, если их сопоставить с центральной мыслью всего этого раздела — мыслью о том, что необходимо всегда быть «хозяином» на

войне, а не «гостем», всегда управлять действиями противника, а не позволять ему управлять своими действиями. Но что такое оборона в том случае, когда противник нападает? Это — мое действие, к которому меня вынудил противник. Значит, не я управляю им, а он управляет мной. Что значит нападать на то место, которое противник укрепил и обороняет? Это значит предпринимать действие, вызванное противником; в обоих случаях «хозяином» буду не я, а он. В такой обстановке победа не может быть обеспечена наверняка; скорее наоборот, противник, создавший мощную оборону и спровоцировавший мое нападение, может меня разбить; вынужденно обороняясь от противника, я всегда рискую потерпеть поражение. Поэтому Сунь-цзы и советует нападать на то место, где противник не обороняется, т. е. самому выбрать место нападения соответственно своим целям, планам и возможностям; таким образом можно «напасть и при этом наверняка взять». Равным образом следует оборонять такое место, на которое противник не нападает, т. е. самому выбрать место обороны и тем самым, создав мощную позицию в другом направлении, освободить от опасности то место, на которое противник нападает. Всегда и везде следует стремиться к тому, чтобы соблюдать правило: «управляй противником и не давай ему управлять собой». «Поэтому,— продолжает Сунь-цзы,— у того, кто умеет нападать, противник не знает, где ему обороняться; у того, кто умеет обороняться, противник не знает, где ему нападать». Эти слова как бы резюмируют все сказанное выше. Сунь-цзы рисует положение «хозяина» войны. Кто хорошо нападает, всегда сохраняет в своих руках всю полноту стратегической и тактической инициативы; его действия настолько самостоятельны и независимы от противника, что тот оказывается всегда дезориентированным и не знает, где и какие меры ему принять. Так же получается и у того, кто хорошо обороняется. Если он умеет строить свою оборону, сам выбирая ее методы, а не принимает те, которые навязывает ему нападающий, он может именно этой самостоятельностью, а следовательно, и неожиданностью своих действий сбить нападающего с толку и разрушить его план.

В истории китайских войн хорошо известен один случай, рисующий именно такую оборону. Знаменитый полководец царства Шу в эпоху Троецарствия Чжугэ Лян был застигнут в г. Сичэне далеко превосходящим его по численности противником — войсками царства Вэй под начальством Сыма И. Обстановка как будто диктовала Чжугэ Ляну одну тактику: всемерно укрепиться в городе и защищаться изо всех сил. Но это означало бы пойти на то, на что и рассчитывал противник, т. е. действовать по его указке. Поэтому Чжугэ Лян поступил иначе: он решил выбрать свой собственный метод обороны. В тот самый момент, когда противник подошел к городу, Чжугэ Лян вдруг открыл ворота, приказал своим солдатам не трогаться с места, сам же вошел на вышку главных ворот города и здесь на виду у противника, уже подходившего к стенам, заиграл на лютне. В высшей степени озадаченный противник, никак не могущий допустить, чтобы Чжугэ Лян мог сам открыть ворота и предоставить своему противнику возможность беспрепятственно занять укрепления, решил, что за этими действиями скрывается какая-то непонятная хитрость, что подстроена какая-то ловушка, для определения которой нет никаких признаков, но которая этим самым является тем более опасной, и в полной растерянности поспешил отвести свои войска. Таким образом, Чжугэ Лян

даже в положении обороняющегося сумел сохранить за собой положение хозяина поля противника.

«Тончайшее искусство! Тончайшее искусство! — нет даже формы, чтобы его изобразить. Божественное искусство! Божественное искусство! — нет даже слов, чтобы его выразить»,— так характеризует Сунь-цзы искусство управлять действиями противника. А как же он говорит о полководце, который этим искусством владеет? «Поэтому он и может стать властителем судеб противника».

Требование управлять всеми действиями противника — положение общее не только для этого раздела, но и вообще для всей главы. В данном же разделе особо подчеркивается принцип неожиданности. Действуя всегда неожиданно для противника, тем самым можно всегда сохранить за собою положение «хозяина». «Выступив туда, куда он непременно направится, самому направиться туда, где он не ожидает»,— сказал выше Сунь-цзы.

Об этой неожиданности он и говорит в последних словах этого раздела: «Когда идут вперед и противник не в силах воспрепятствовать — это значит, что ударяют в его пустоту». Эти слова имеют тот смысл, что, если наступление развертывается совершенно неожиданно для противника, инициатива вырывается из его рук, он неминуемо переходит к вынужденной обороне, сама же неожиданность наступления неминуемо обусловливает неподготовленность противника, «пустоту», по которой делается удар со стороны наступающего. «Когда отступают и противник не в силах преследовать — это значит, что быстрота такова, что он не может настигнуть». Эти слова не означают, как это кажется с первого взгляда, такую быстроту отступления, при которой противник не может догнать отступающего. Слово «быстрота» у него употреблено в смысле быстроты решения отступить. Как только полководец видит, что для победы нужно отступить, он это делает немедленно. Эта же внезапность, с какой нападающий отказывается от нападения и переходит к отступлению, тем самым делает его отступление неожиданным для противника и озадачивает последнего. Озадаченный и смущенный противник уже не в состоянии догнать отступающего, и не потому, что у него солдаты ходят медленее, чем у отступающего, а потому, что его преследование ведется нерешительно и со всеми мерами предосторожности; быстрота и неожиданность отступления вселяют мысль о таящейся здесь военной хитрости — западне, ловушке и т. д.

Третий прием управления действиями противника состоит в ударе в чувствительное, особо важное для него место. Сунь-цзы рассматривает этот пример как маневр, вынуждающий противника принять бой независимо от того, желательно ему это или нет. Вынудить же к этому можно только ударом в важное и опасное для него место. «Если я хочу дать бой, пусть противник и понастроит высокие редуты, нароет глубокие рвы, все равно он не сможет не вступить со мною в бой. Это потому, что я нападаю на место, которое он непременно должен спасать». Цао-гун поясняет, какие это могут быть места: «Отрезают противнику путь для подвоза провианта, занимают дорогу для его движения назад, нападают на его государя».

Иллюстрировать этот маневр можно одним эпизодом из истории китайских войн в период Чжаньго.

Велась война между княжествами Лян и Чжао. Лянские войска вторглись в Чжао и осадили столицу этого княжества — г. Ханьдань. Ханьдань был уже близок к падению. Тогда чжаоский князь послал

в соседнее княжество Цу просьбу о помощи. Циский князь решил эту помощь подать и хотел направить своего военачальника Тянь Цзи с большим войском на выручку осажденных. Однако один из его советников, Сунь Бин, стал решительно отговаривать его от этого намерения, предлагая, вместо того чтобы идти на помощь осажденным, предпринять нападение на столицу лянского княжества. Он уверял, что лянская армия, узнав об этой опасности, угрожающей своей столице, сама снимет осаду и поспешит на защиту столицы. Иначе говоря, он предложил «напасть на такое место, которое противник обязательно будет спасать». При этом бой, принятый в силу необходимости, обычно развертывается неблагоприятно для стороны, принужденной к этому бою. Поэтому лянская армия, в известной мере ослабленная осадой, несколько дезорганизованная спешным снятием осады и переходом от лагерного положения к форсированному маршу, утомленная переходом, не имеющая возможности выбрать хорошую позицию и укрепиться на ней, а принужденная вступить в бой в любой обстановке, непременно должна потерять свою «полноту» и стать «пустой», а в этих условиях нетрудно противопоставить ей свою «полноту». Циский князь послушался этого совета. Все произошло так, как предвидел Сунь Бин. Таким образом, столица Чжао была спасена, а лянская армия была разбита.

Четвертый прием, указываемый Сунь-цзы,— создание стратегической угрозы. Этим способом можно заставить противника отказаться от ранее намеченного им движения. Сунь-цзы так выражает это правило: «Если я не хочу вступать в бой, пусть я только займу место и стану его оборонять, все равно противник не сможет вступить со мною в бой. Это потому, что я отвращаю его от того пути, куда он идет».

Обстановка, следовательно, такова: для меня почему-то невыгодно в данной обстановке вступать в бой, противник же, наоборот, к этому стремится. Надо сделать так, чтобы он не мог вступить со мной в бой. Это можно сделать, не прибегая к сражению: достаточно занять определенную позицию, и он уже не сможет вступить в бой. Какова же должна быть эта позиция? Именно такая, которая может отвратить противника от предпринимаемого наступательного движения.

Необходимо отметить, что китайские комментаторы, по крайней мере некоторые, несколько иначе понимают это место Сунь-цзы. Чжан Юй считает, что здесь подразумевается такая ситуация. Дело происходит на моей территории, на которую вторгся противник. «Я — хозяин, он — гость. У меня много провианта, но мало солдат; у него мало провианта и много солдат. Следовательно, мне выгодно не вступать с ним в бой. Я могу не строить укреплений, и все же противник не осмелится прийти и напасть на меня. Это потому, что я отвращу его от того места, куда он направляется, тем, что покажу ему смущающую его форму». Иначе говоря, Чжан Юй полагает, что здесь речь идет о каком-нибудь приеме, имеющем целью озадачить противника, поселить в нем смущение, вызвать некоторую растерянность и тем самым заставить его отказаться от намерения напасть на меня. Так же полагает и Ду Му: «Если противник появится и нападет на меня, я, не вступая с ним в бой, прибегну к различным маневрам и стану его путать. Этим я достигну того, что ввиду его смущения сделаю его нерешительным, отвращу его от того намерения, с которым он сначала пришел, так что он и не осмелится вступить со мной в бой».

Каким же образом можно смутить противника, сделать его нере-

шительным? Ду Му ссылается на один эпизод из истории китайских войн, который может служить примером этого приема. Во времена Троецарствия Чжао Юнь, воюя с вэйским У-ди (Цао-гуном), случайно вместе с несколькими десятками всадников натолкнулся на большие силы У-ди. Отступив к своему лагерю, он приказал открыть ворота, спустить знамена и сохранять полную тишину и неподвижность. У-ди, преследовавший отступающих, подошел к лагерю и, увидя такую неожиданную картину, решил, что противник подстроил какую-то хитрость; по его мнению, противник хотел, заманив его видимой полной беззащитностью, заставить его предпринять нападение, а сам где-нибудь устроил засаду. Исходя из этого, У-ди не решился напасть на лагерь и отвел свои войска.

Таковы четыре приема, умелое применение которых дает возможность распоряжаться по своему усмотрению движениями и действиями противника. Это — второе требование общей стратегии и тактики Сунь-цзы. Третье требование — умение всегда сохранять численное превосходство над противником во время боя.

Уже из предыдущего изложения было видно, какое значение придает Сунь-цзы численному превосходству. Но это — требование общего характера. В действительной же войне далеко не всегда можно выставить армию, превышающую силы противника. Сунь-цзы считает, что и в таких случаях следует стараться вступать в бой только тогда, когда свои силы превосходят силы противника. Чтобы это условие осуществить, нужно, как рекомендует Сунь-цзы, разделить силы противника на части и бить каждую часть отдельно. Тогда, будучи численно слабее противника в целом, можно быть сильнее каждой его части. Нужно, чтобы я сохранял цельность, а противник был разделен на части. «Сохраняя цельность, я буду составлять единицу; разделившись на части, противник будет составлять десять. Тогда я своими десятью нападу на его единицу».

Речь идет, следовательно, об обстановке, при которой силы обеих сторон равны. Тогда, действительно, в каждом отдельном случае можно быть вдесятеро сильнее противника, а, как Сунь-цзы говорит раньше, десятикратный перевес сил дает уже абсолютное превосходство над противником. Впрочем, надо думать, что Сунь-цзы берет цифру десять только для примера. Сорай прав, считая, что под этим подразумевается вообще всякое разделение противника на части (цит. соч., стр. 126).

Необходимо, однако, указать, как именно можно достигнуть того, чтобы противник разделился на части. Сунь-цзы, пользуясь своим выше объясненным понятием «формы», дает такое указание: «Если я покажу противнику какую-либо форму, а сам этой формы не буду иметь, я сохраню цельность, а противник разделится на части».

Чжан Юй так поясняет эту мысль: «Показывать противнику форму — это значит заставлять его принимать правильный бой за маневр, а маневр — за правильный бой. Не иметь формы — это значит превращать свой маневр в правильный бой, а правильный бой — в маневр, постоянно менять свою тактику и делать ее недоступной пониманию противника. Когда форма противника уже ясно обнаружилась, я собираю войска и иду на него. Моя форма при этом не раскрывается. И тогда он непременно станет защищаться, разделив свои силы».

Чжан Юй рассуждает совершенно правильно, но односторонне. Введение противника в заблуждение ложными приемами боя — это

только один из многочисленных способов обмануть его. Понятие «формы», о которой говорит Сунь-цзы, есть понятие всеобъемлющее, охватывающее все потенции и действия армии. Поэтому гораздо лучше передает общий характер формулы Сунь-цзы комментатор Хуан Сяньчэнь, который говорит о «показе противнику своей полноты и пустоты», т. е. о введении его в заблуждение относительно моих сильных и слабых сторон. Задача состоит в том, чтобы скрыть от противника свое подлинное состояние, свои сильные и слабые стороны, сделать свое истинное состояние неизвестным противнику. Достичь же этого можно, демонстрируя противнику то, чего на деле нет. Вследствие этого противник будет совершенно дезориентирован, станет направлять свое внимание на те якобы слабые и сильные пункты, которые ему ложно показываются, и неизбежно раздробит свои силы. Таким образом, можно всегда добиться численного превосходства над противником.

«Противник не знает, где он будет сражаться. А раз он этого не знает, у него много мест, где он должен быть наготове. Если же таких мест, где он должен быть наготове, много, тех, кто со мной сражается, мало»,— объясняет Сунь-цзы. Чжан Юй, со своей стороны, говорит еще более подробно: «Противник не знает, откуда выступят мои боевые колесницы, откуда появится моя конница, откуда подойдет моя пехота. Поэтому он разделит свои силы и будет готовиться в разных местах. В конце концов его силы раздробятся и станут слабыми, его мощь распадется и будет подорвана. Благодаря этому в том месте, где я с ним встречусь в бою, у меня будет много силы против его изолированного войска».

Таким образом, полководец, поставленный в необходимость разделить свои силы, всюду окажется малочисленнее своего противника. «Если он будет наготове впереди, у него будет мало сил сзади; если он будет наготове сзади, у него будет мало сил впереди; если он будет наготове слева, у него будет мало сил справа; если он будет наготове справа, у него будет мало сил слева. Не может не быть мало сил у того, у кого нет места, где он не должен быть наготове»,— поясняет Сунь-цзы положение, в котором оказывается такой полководец, и резюмирует: «Мало сил у того, кто должен быть всюду наготове; много сил у того, кто вынуждает другого быть всюду наготове».

Ду Му так развивает эту мысль Сунь-цзы: «Нельзя давать противнику знать, где я начну сражение. Моя форма должна быть непонятной для него. Противник не должен знать, слева ли я от него или справа, спереди или сзади, далеко ли я от него или близко, стою ли я на ровном месте или на возвышений. Он не должен также знать, откуда я появлюсь и нападу на него, где у нас с ним будет сражение. Поэтому он разделит свои войска и постарается быть всюду защищенным. Но если он станет готовиться к защите в разных местах, у меня, у которого форма будет скрыта, окажется много сил, у него же, который разделил свои войска на много частей, будет мало сил. Поэтому тот, у кого сил много, непременно победит, у кого сил мало, непременно будет побежден».

Одна фраза Сунь-цзы может считаться резюмирующей весь ход его рассуждений в этом разделе. Он говорит: «У того, кто умеет массой ударить на немногих, таких, кто с ним сражается, мало, и их легко победить».

Следующее требование, обращенное к тактическому искусству пол-

ководца, сводится к умению всегда точно выбрать время и место сражения. «Если знаешь место боя и день боя, можешь наступать и за тысячу миль»,— говорит Сунь-цзы.

Чжан Юй разъясняет это требование. «Когда подымаешь войско и ударяешь на противника, необходимо знать заранее место боя; а в тот день, когда войско туда придет, нужно уметь заставить противника прийти согласно моему предположению и вступить со мной в бой. Когда я знаю место и день боя, моя боеспособность будет всегда полная и моя оборона всегда крепкая. Поэтому пусть это будет и далеко — за тысячу миль, можно идти и сражаться».

Нетрудно заметить, что в этом требовании Сунь-цзы центр тяжести лежит не на знании места и времени боя, как таковом. Чжан Юй и все комментаторы добавляют к этому слову «заранее»; нужно знать это наперед. Но суть дела не в этом совершенно правильном дополнении. Главное в том, о чем Чжан Юй, понявший это место лучше прочих комментаторов, сказал словами: «Нужно уметь заставить противника прийти согласно моему предположению и вступить со мной в бой». Слова Сунь-цзы «знать наперед время и место боя» означают: «знать, что противник не сможет уклониться от боя в тот день и в том месте, которые мне желательны и выгодны». Иначе говоря, здесь отражено основное положение тактического искусства, проповедуемого Сунь-цзы: следует управлять действиями противника и не позволять ему управлять моими действиями. Заставить противника принять бой в день и в месте, выбраином миой, это и будет управлять его действиями.

Сунь-цзы, рисуя все пагубные последствия незнания заранее ни места боя, ни дня боя, заканчивает свое рассуждение такими словами: «Если рассуждать так, как я, то пусть у юэсцев войск и будет много, что это может им дать для победы?»

Эти слова намекают на современную Сунь-цзы обстановку. Сунь-цзы, как передает традиция, составил свой трактат для князя Хо-люя в княжестве У. Как раз в это время это княжество враждовало с соседним княжеством Юэ. Так что местоимение «я» в этой фразе указывает на самого Сунь-цзы.

Следующее требование стратегии и тактики — хорошо знать противника. Сунь-цзы считает, что надлежит хорошо изучить: 1) достоинства и ошибки в оперативных планах противника, 2) законы, управляющие его действиями, 3) его «жизненное место», 4) его состояние: «в чем у него недостаток, в чем избыток». Сунь-цзы указывает и те способы, какими это знание достигается. Достоинства и ошибки оперативного плана противника можно определить всесторонней оценкой его. Законы, управляющие его действиями, можно понять, воздействовав на него. Место его жизни и смерти можно определить, обманно «показав ему свою форму». Его сильные и слабые места можно узнать, соприкоснувшись с ним.

Формулировки, в которые облекает Сунь-цзы свои мысли, не всегда делают очевидным для читателей позднейших времен тот смысл, который он имел в виду. Поэтому некоторые пункты этих четырех его указаний вызывают разноречивые толкования.

Чжан Юй говорит: «Оценивать положение противника, узнавать достоинства и недостатки его оперативного плана следует так, как Се-гун оценил три плана Цзин Бу».

В начале ханьского периода китайской истории в царствование Гао-

цзу (206—195 гг. до н. э.) произошло восстание одного из местных князей — Цзин Бу. Император обратился за советом к Се-гуну. Се-гун сказал ему: «Если Цзин Бу обратится к наилучшему плану, вы, государь, лишитесь провинции Шаньдун; если он обратится к среднему плану, трудно наперед предсказать, на чьей стороне будет победа. Если же он обратится к наихудшему плану, вы, государь, можете спать спокойно». Тогда Гао-цзу спросил: «А что такое эти наилучший, средний и наихудший планы?» Се-гун ответил: «Если Цзин Бу на востоке овладеет княжеством У, на западе княжеством Чу, соединит вместе княжества Ци и Лу, привлечет на свою сторону княжества Янь и Чжао, а сам укрепится в своей резиденции, это будет наилучший план для него. Если он на востоке овладеет княжеством У, на западе княжеством Чу, соединит вместе княжества Хань и Вэй, захватит огромные запасы провианта и военного снаряжения, сосредоточенные в Аоцан, сам запрется там и закроет путь у Чэнгао, это будет средний по качеству план. Если он на востоке овладеет княжеством У, на западе — Сяцай, сокровища свои перевезет в княжество Юэ, а сам укроется в Чанша, это будет наихудший план». Император тогда спросил: «К какому же из этих трех планов обратится Цзин Бу?» На это Се-гун ответил: «Цзин Бу человек надменный и несообразительный. Поэтому он выберет наихудший план». События показали, что оценка Се-гуна и его предвидение были совершенно правильны.

Другой известный пример искусной оценки противника подал Юй Цзинь, полководец Западновэйского царства в период Шести династий. Началась война между Западновэйским царством, расположенным в Северном Китае, и Лянским царством, находившимся на юге. Во главе лянской армии стоял сам лянский император Юань-ди (552—554). Западновэйский император направил против него своего полководца Юй Цзиня, который и напал на лянцев у Цзянлина. На предварительном совещании Юй Цзинь сказал: «Если Юань-ди оставит Цзянлин и отойдет к Дяньяну — городу, с давних пор принадлежащему южной династии,— это будет с его стороны наилучший способ действий. Если он сгонит народ под защиту укреплений Цзянлина и станет ждать помощи с тыла, это будет средний способ действий. Подле Цзянлина есть небольшая крепость Лого. Если он запрется в ней, это будет самый скверный план действий. Но перевезти население Цзянлина трудно. Сам Юань-ди, кроме того, труслив, слаб и нерешителен. Поэтому он выберет наихудший план действий». Предвидения Юй Цзиня также полностью оправдались.

Из этих примеров ясно, что под «оценкой противника» в данном месте трактата следует понимать умение наперед, еще до начала военных действий, предвидеть, как будет действовать противник. Возможность же такого предвидения основана на знании всей обстановки у противника и качеств его полководца. Несомненно, что это требование Сунь-цзы тесно связано с выставленным им выше требованием «знать противника» (гл. III), а также с его словами о значении предварительного расчета, умения еще до сражения — у себя, в совете, все предвидеть и предопределить (гл. I).

Понять закон действия противника, т. е. то, чем руководствуется противник в своих поступках, можно, «воздействовав на него», говорит Сунь-цзы. Что это значит?

В трактате У-цзы есть такое место:

«Князь У спросил: предположим, что обе стороны стоят друг против

друга и я не знаю полководца противника, но хочу его узнать. Как это можно сделать?

У-цзы ответил: надо взять кого-нибудь из низших по чину, но храброго командира, дать ему легкий отборный отряд и поручить ему испытать этого полководца. Только пусть он постарается потом убежать, а не пытается добиться чего-нибудь. Пусть он наблюдает, как будет действовать противник. Если тот будет двигаться размеренно и все управление у него будет организованно, если он, преследуя бегущих наших, станет делать вид, будто он не может догнать; или если он, видя перед собой какую-нибудь выгоду, станет делать вид, будто не понимает ее, такого полководца можно назвать умным. Вступать с ним в бой не следует. Если же его войско шумливо, знамена в беспорядке; если его солдаты идут каждый сам по себе, останавливаются тоже каждый сам по себе; если построены они то продольными шеренгами, то поперечными; если, преследуя бегущих наших, он станет бояться только того, как бы не упустить; если, видя выгоду, он станет страшиться только того, как бы не потерять ее, это будет глупый полководец. Пусть у него будет и много войск, захватить его можно» («У-цзы», IV, 5).

Это место трактата У-цзы может служить наилучшим комментарием к вышеприведенным словам Сунь-цзы. Понять законы действий противника можно, «воздействовав на него», как говорит Сунь-цзы. «Воздействовать на противника» — это значит заставить его предпринять какие-нибудь действия. Заставить же можно каким-нибудь военным маневром, вроде рекомендуемого У-цзы ложного нападения. Таким образом, это требование Сунь-цзы естественно стоит после предыдущего. Предвидеть, как будет действовать противник, т. е. его оперативный план, следует до начала военных действий. Это — дело ума и знания. Определить же его конкретную тактику можно только боевыми средствами.

Ду Му и Чжан Юй иначе понимают слова «воздействовав на него». Они считают, что здесь речь идет о воздействии на психологию противника, ближайшим образом, конечно, на его полководца как руководителя всеми действиями армии. Воздействовав на чувства полководца, можно заставить его предпринять какие-либо действия и, наблюдая эти действия, составить себе представление о противнике. Одним из самых распространенных приемов в этом направлении был, очевидно, тот, о котором говорил Сунь-цзы, перечисляя свои четырнадцать «расчетов». Там он говорит: «Вызвав в нем гнев, приведи его в состояние расстройства» (I, 7). На это рассчитывал Чжугэ Лян, посылая своему противнику — Сыма И — иронический подарок — женскую одежду. Надо полагать, что Чжан Юй имеет в виду именно такой способ воздействия на противника, так как он ссылается на пример цзиньского князя Вэнь-гуна (636—628). Во время одного конфликта царства Цзинь с царством Чу Вэнь-гун задержал у себя чуского посла Вань Чуня. Этим он привел полководца противника Инь Цзи-юя в ярость и заставил его начать военные действия без надлежащей подготовки, что и привело к его поражению. Однако тут же Ду Му, считающий, что здесь речь идет о воздействии на чувства, ссылается на вышеприведенное место трактата У-цзы, которое говорит отнюдь не о психологическом воздействии. Вероятно, правильнее всего будет считать, что слова Сунь-цзы имеют широкое значение: заставить противника действовать вообще, любыми средствами.

«Показывая ему ту или иную форму, узнают место его жизни и смерти»,— говорит Сунь-цзы.

Как мы уже видели, «показать противнику свою форму» в устах Сунь-цзы всегда имеет один смысл: показать противнику свою ложную форму и тем самым ввести его в заблуждение относительно состояния своих сил, своих действительных намерений. «„Показать форму" это значит показать противнику, будто я силен или слаб, будто у меня много войска или мало, будто я разделяю свои силы на части или соединяю их, будто собираюсь действовать на востоке или на западе, будто меня можно разбить, ударив на меня в таком-то месте или в таком-то месте»,— поясняет эту мысль Сунь-цзы Сорай (цит. соч., стр. 134). Обобщая различные конкретные высказывания по этому вопросу, можно сказать, что под показом ложной формы у Сунь-цзы всегда подразумевается ложный показ своей «пустоты» там, где у меня как раз «полнота», и наоборот. Ложный показ своей формы имеет своей первой конкретной целью отвлечение внимания противника от своих слабых, уязвимых пунктов и направление его как раз на те пункты, где я силен. Однако в данном случае Сунь-цзы имеет в виду не это. Если демонстрировать противнику свою ложную форму, он неизбежно будет как-то реагировать на это, и по его реакции можно увидеть, где у него «место жизни», т. е. неуязвимый пункт, и где «место смерти», т. е. самое уязвимое место.

«Если покажешь противнику свою форму слабой, он обязательно пойдет вперед; если покажешь ему свою форму сильной, он обязательно отступит. И по его наступлению и отступлению узнаешь, имеет ли то место, на которое он опирается, значение жизни или смерти»,— говорит Чжан Юй.

После указания, как определять место жизни и смерти противника, Сунь-цзы переходит к указанию, как узнавать, «где у него избыток и где недостаток». Что понимать под словами «избыток и недостаток»? Эти два термина встречались уже раньше, в главе IV, во фразе: «Когда обороняются, значит, есть в чем-то недостаток; когда нападают, значит, есть все в избытке» (IV, 2). Согласно общему ходу рассуждений Сунь-цзы в той главе, эти понятия имели двойной смысл в соответствии с противоречивым развитием военной ситуации. Я обороняюсь потому, что мне чего-то не хватает, т. е. я в каком-то отношении слаб, но эта моя слабость есть понятие не абсолютное, а относительное: я слаб потому, что для нападения мне не хватает слабости противника; надо, чтобы у него чего-то не хватало. Я наступаю потому, что у меня всего в избытке, т. е. я силен; но эта моя сила относительная: я силен потому, что у противника в избытке то, что дает мне возможность быть сильным. Это толкование можно вполне применить и к данной фразе Сунь-цзы: «столкнувшись с ним, узнают, где у него избыток и где недостаток». Речь идет прежде всего о сильных и слабых местах противника, как таковых, и одновременно о тех его сторонах, которые обусловливают и мою силу и слабость.

Что значит выражение «столкнувшись с ним»? Об этом можно судить, рассмотрев исторические примеры, которые приводятся в качестве иллюстрации этого положения. Сорай ссылается на действия императора Поздней Ханьской династии Гуан-у (25—57) во время его борьбы с Ван Маном. Гуан-у с целью узнать состояние боевой подготовки противника предпринял маневр: с отрядом в 3000 человек ударил по центру расположения противника и таким образом определил, что

здесь у него «всего в избытке». Полководец эпохи Цзиньского царства Се Сюань (последняя четверть IV в. до н. э.) таким же способом, т. е. ударом небольшого отряда на Фу Циня у Лоцзяня, прощупал состояние боевой подготовки своего противника (Сорай, цит. соч., стр. 136). Таким образом, речь идет, по-видимому, о том, что на современном языке называется разведкой боем.

Эта разведка боем определяет, где противник слаб и где он силен. Но она же определяет и другую, упомянутую выше сторону: где силен и слаб сам ведущий такое прощупывание противника. Об этом говорит танский император Тай-цзун в «Диалогах» Ли Вэй-гуна.

«Когда я нахожусь перед противником, я всегда противопоставляю свою силу его слабости, свою слабость его силе. И если я не буду определять это, соприкасаясь с ним, как же иначе я смогу это узнать (т. е. и свою и его слабость и силу.— *Н. К.*)?»

На этом заканчивается этот раздел настоящей главы, указывающий, как следует узнавать противника. Четыре средства для этого, приводимые Сунь-цзы, имеют каждое свою собственную цель и в то же время находятся в связи друг с другом. Оценка возможных оперативных планов противника имеет целью установить сильные и слабые стороны его стратегии и тактики; его действия сразу обнаружат это. Тактический маневр, предпринятый с целью вынудить противника к какому-нибудь действию, дает возможность, наблюдая эти действия, установить, чем он руководится в своих действиях. Различного рода ложными демонстрациями, соединенными с наблюдением над тем, как он на них реагирует, открывают его неуязвимые и уязвимые места. Разведка боем обнаруживает, где противник силен, где он слаб, и в то же время дает возможность установить, в чем моя собственная слабость и сила. Таким образом, каждый из этих четырех способов открывает новую сторону противника; все они восполняют друг друга и создают возможность полного знания противника и в то же время себя самого. А «если знаешь его и знаешь себя, сражайся хоть сто раз, опасности не будет»,— говорит Сунь-цзы (III, 9).

В последнем разделе главы Сунь-цзы предъявляет полководцу высшее требование — наиболее трудное и в то же время охватывающее все прочие требования. Формулирует он его так: «Предел в придании своему войску формы — это достигнуть того, чтобы формы не было».

Мы уже встречались выше с понятием «формы», этим специфическим термином стратегического учения Сунь-цзы. «Форма» — это то состояние армии, в котором находит свое выражение вся сложная природа борьбы; это то состояние армии в каждый данный момент, которое является в точности соответствующим этому моменту. Естественно, что «форма» является высшим достижением организованности армии, ее боеспособности, ее приспособленности ко всем изменениям боевой обстановки. И вместе с тем высшее в этой форме есть отсутствие формы. Так утверждает Сунь-цзы.

Эти его слова можно, конечно, понимать очень просто: нужно эту форму, т. е. состояние своей армии, скрывать от противника, нужно, чтобы он ничего не знал ни о степени организованности, ни об уровне боеспособности, ни о принятых мероприятиях. Но такое понимание задевает лишь поверхность мысли Сунь-цзы. Совершенно правильно, противник не должен ничего этого знать. Но все же, если форма существует, она всегда доступна наблюдению. Если противник не сможет увидеть ее простыми средствами, он обратится к разведке, к лазутчикам.

Но Сунь-цзы говорит, что «когда формы нет, даже глубоко проникший лазутчик не сможет что-либо подглядеть». Когда форма, хоть и тщательно скрываемая от противника, все же существует, умный и проницательный полководец все же распознает ее по ряду незаметных признаков или же прибегнет к перечисленным только что четырем способам. Но Сунь-цзы говорит: «Когда формы нет... даже мудрец не сможет о чем-либо судить». Следовательно, речь идет не о простом скрывании формы, хотя бы и самом тщательном. Дело не в скрывании, а в уничтожении формы. Сунь-цзы своими словами говорит то, что́ хочет сказать: «Предел в придании своему войску формы — это достигнуть того, чтобы формы не было». Нужно понимать эти слова так, как они сказаны.

Выше мы обращали внимание на то, что в «Си цы-чжуань» — в памятнике, относящемся, вероятно, к VI в. до н. э., т. е. к эпохе Сунь-цзы, при объяснении процесса развития явлений появилось понятие «предела». Высшей точкой развития какого-либо явления считался его «предел», его предельное состояние; но в тот момент, когда этот предел достигается, это явление превращается в свое отрицание. Как мы видели, у Сунь-цзы эта мысль сквозит в словах: «беспорядок рождается из порядка, трусость из храбрости». Вполне допустимо, что так же должно пониматься и явление «формы». Форма, развиваясь, достигает своего предела и в тот же самый момент превращается в свое отрицание, в свою противоположность, в отсутствие формы.

Поэтому «отсутствие формы» — это не скрывание формы, а действительное отсутствие формы, т. е. такая организованность армии, такая ее боеспособность, такая гибкость и маневренность, которые уже перестают быть организованностью, боеспособностью и т. д., а превращаются просто в самую сущность армии, становятся ее органическим свойством. Естественно, что никакой лазутчик тогда ничего не сможет «подглядеть», у самого умного полководца не будет никакого материала, на основании которого он мог бы «судить». Ду Му говорит: «Когда формы нет, то пусть тут и будет лазутчик, пусть он глубоко проникнет ко мне и наблюдает за мной, все равно он не сможет узнать, где у меня полно и где пусто; мои сила и слабость не имеют внешнего выражения, так что пусть здесь и будет умный человек, все равно он не сможет меня понять».

Все это создает наилучшие условия для победы. Противник может отнестись к этому отсутствию формы двояко: он либо сочтет, что эта форма непроницаема, и тогда его действия будут парализованы, либо примет такое отсутствие формы за действительное отсутствие ее, т. е. за дезорганизованность, плохую боеспособность, и тогда предпримет ряд неправильных действий.

Всегда следует помнить, что каждое положение Сунь-цзы есть не отвлеченное правило, а руководство к действию. Поэтому и формула «присутствие формы — отсутствие формы» не есть механическое превращение одной противоположности в другую. Этим процессом руководит воля полководца, понимающего внутреннюю природу «формы»; тогда эта «форма» превращается в его руках в грозное оружие, дающее ему победу.

Но эту победу он осуществляет не сам непосредственно, ее осуществляет руководимая им армия. Поэтому Сунь-цзы и говорит: «Пользуясь этой формой, он (полководец.— *Н. К.*) возлагает дело победы на массу (т. е. армию.— *Н. К.*)». Побеждает не вождь непосредственно, а

руководимая вождем армия. В приложении к армии, о которой тут идет речь, эти слова означают, что побеждает не полководец непосредственно, а армия, руководимая полководцем. Но Сунь-цзы считает, что масса не может знать этого, т. е. тайны этого руководства. «Все люди знают ту форму, посредством которой я победил, но не знают той формы, посредством которой я организовал победу»,— говорит Сунь-цзы. Массы, т. е. армия, пребывают в сфере «формы»; армия есть сама носительница формы, вождь же ею управляет. Но необходимо повторить еще раз: война есть «тысяча изменений и десять тысяч превращений». Поэтому нет и не может быть повторяющихся операций; обстановка непрерывно меняется. «Поэтому победа в бою не повторяется в том же виде, она соответствует неисчерпаемости самой формы»,— утверждает Сунь-цзы. Победа одними и теми же средствами вторично достигнута быть не может; она находит каждый раз новые пути соответственно «форме».

Есть, однако, условие, являющееся общим для всех бесконечно разнообразных способов решения победы. Сунь-цзы находит в природе формы, во всем процессе ее изменений один общий принцип, служащий в то же время руководством к действию. Этот принцип — «пустота и полнота»; это руководство — удар полным у себя по пустому у противника. Способы решения победы могут быть самыми различными, но содержание всех этих способов — одно: удар полным у себя по пустому у противника. Неизменность этого принципа Сунь-цзы сравнивает с одним постоянным свойством воды: вода всегда стремится вниз, для воды это свойство всегда остается неизменным. «Форма у войска подобна воде: форма у воды — избегать высоты и стремиться вниз; форма у войска — избегать полноты и ударять по пустоте».

Но Сунь-цзы остерегается, как бы его не поняли так, что он снова вводит какой-то абсолютный принцип. Поэтому он сейчас же разъясняет: «Вода устанавливает свое течение в зависимости от места; войско устанавливает свою свободу в зависимости от противника». Эти слова означают, что удар «полным у себя по пустому у противника» остается неизменным содержанием всякого способа решения победы, но сам способ этого удара определяется каждый раз обстановкой на данный момент и решается характером взаимоотношений с противником. «Поэтому у войска нет неизменной мощи, у воды нет неизменной формы»,— продолжает Сунь-цзы. Мощь армии — это, как мы видели, ее внутренняя потенция, создавшаяся в результате взаимодействия всех элементов армии — организованности, боеспособности и т. д. Но эта потенция не может быть всегда неизменной; она зависит и от себя, и от противника, а главное, от характера взаимоотношений меня и противника. Таким образом, искусство руководить армией, тактика «полноты и пустоты», представляется делом настолько сложным и глубоким, что Сунь-цзы называет полководца, который этим владеет, «богом». «Кто умеет, в зависимости от противника, владеть изменениями и превращениями и одерживать победу, тот называется божеством».

Согласно натурфилософским воззрениям, отразившимся в «И-цзине» и господствовавшим в Китае во времена Сунь-цзы, все бытие природы, вся жизнь ее считается построенной на диалектике противоположностей — в духе стихийного круговорота явлений. Эти противоположности условно именуются Инь и Ян — «тьма» и «свет», поскольку эти два явления представляют наиболее наглядные противоположности, доступные наблюдению человека, и притом противоположности космического

порядка. Этот круговорот находит свое конкретное выражение в круговороте основных элементов природы. Таких элементов насчитывается пять: вода, огонь, дерево, металл, земля. Эти пять элементов развиваются и переходят друг в друга, и все предметы и явления внешнего мира рождаются в этом процессе. Движение же этих элементов рисуется в форме «преодоления» одним другого: дерево преодолевает землю, земля преодолевает воду, вода преодолевает огонь, огонь преодолевает металл, металл преодолевает дерево. Иначе говоря, дерево рождается из земли, земля рождается из воды и т. д.

Это преодоление распространяется на все пять элементов: каждый элемент преодолевает какой-нибудь другой, но вместе с тем и сам преодолевается каким-нибудь другим. Поэтому в каждом «преодолении» есть и свое «подчинение». «Поэтому,— говорит Сунь-цзы,— среди пяти элементов природы нет неизменно побеждающего; среди четырех времен года нет неизменно сохраняющего свое положение. У солнца есть краткость и продолжительность, у луны есть жизнь и смерть».

Зачем Сунь-цзы об этом всем говорит? Только затем, чтобы сказать, что законы войны являются отражением в своей сфере общих законов природы и жизни. Учение о полноте и пустоте, о том, что в каждой полноте есть пустота и наоборот; учение о том, что каждая полнота обращается в пустоту и наоборот; словом, учение о соотношении этих двух основ всей стратегии и тактики открывает ту же картину, что и учение о природе и жизни. А это значит, что для Сунь-цзы искусство борьбы на войне подчиняется общим законам жизненной борьбы, в конечном счете — жизни.

ГЛАВА VII

БОРЬБА НА ВОЙНЕ

Война есть борьба. Борьба есть содержание войны. «Полководец, получив повеление от государя, формирует армию, собирает войска и, войдя в соприкосновение с противником, занимает позицию. Нет ничего труднее, чем борьба на войне». Так заявляет Сунь-цзы и этой борьбе посвящает VII главу своего трактата.

О какой борьбе идет речь? Все содержание этой главы говорит, что Сунь-цзы имеет в виду не бой, а именно борьбу в широком смысле этого слова. Борьба в его понимании — это борьба, в которой оружием являются стратегическое и тактическое искусство, искусство организации и управления, знание психологических факторов войны и умение ими пользоваться, качество полководца.

Борьба имеет свою цель. Цель эта — успех, победа. Сунь-цзы говорит: выгода. Выгода потому, что это и наиболее широкое понятие, охватывающее содержание всякого вида успеха, и в то же время понятие, приложимое к каждому частному случаю. Победа в конечном счете есть только средство для достижения выгоды. Поэтому Сунь-цзы и говорит всюду: борьба ведется за выгоду.

Но борьба есть борьба. И ее результатом могут быть одинаково и успех и неудача. «Борьба на войне приводит к выгоде, борьба на войне приводит и к опасности»,— говорит Сунь-цзы. Как же сделать так, чтобы борьба приводила к успеху? Ответ Сунь-цзы ясен: в этой главе он говорит о правилах этой борьбы, об искусстве владения вышеуказанным оружием борьбы. Следовательно, обеспечить себе успех и пре-

дохранить себя от опасности можно только одним способом: знанием этих правил, владением искусством борьбы. И это нелегко. «Нет ничего труднее, чем борьба на войне».

Глава «Борьба на войне» следует за главой «Полнота и пустота». «Когда полнота и пустота уже установлены, можно бороться с противником за выгоду»,— говорит Ли Цюань. «Оба войска стоят друг против друга и борются за выгоду. Сначала познают полное и пустое у себя и у противника и только потом могут повести с противником борьбу за выгоду. Поэтому эта глава и идет вслед за главой о пустоте и полноте»,— говорит Чжан Юй.

Таким образом, с точки зрения своих комментаторов, Сунь-цзы ведет свои рассуждения строго последовательно, переходя от более общих тем к более частным. Учение о полноте и пустоте излагало взаимоотношения таких явлений, как сильные и слабые стороны у себя и противника. Не зная этих взаимоотношений, являющихся основой всего искусства стратегии и тактики, нельзя приступать к борьбе. Поэтому Сунь-цзы сначала изложил свое учение о пустоте и полноте. Далее он переходит к борьбе, ведущейся на этой основе, и дает ее законы и правила.

Сунь-цзы формулирует основные пункты своего учения о борьбе. В данной главе он говорит о «правилах борьбы на войне», о «правилах руководства массой», о «правилах ведения войны».

«Трудное в борьбе на войне — это превратить путь обходный в прямой, превратить бедствие в выгоду»,— начинает Сунь-цзы свое рассуждение. Это подтверждает и Чжан Юй: «Изменить путь обходный и извилистый и обратить его в близкий и прямой, повернуть бедствие и вред и обратить их в пользу и выгоду для себя — это дело трудное в борьбе на войне».

Сунь-цзы снова становится на характерную для него почву. Объектом своего рассмотрения он делает не те средства, которые безусловно приводят к успеху; он ставит вопрос о том, как справляться с трудностями, как эти трудности обращать на пользу себе. И с этой точки зрения выдвигает тактическое понятие обходного движения.

Обходное движение, как показывает само название, не есть прямой путь. Задача, следовательно, в том, чтобы тактику обходного движения превратить в тактику прямого движения. При этом Сунь-цзы связывает обходное движение с бедствием, прямое движение с выгодой. Поэтому превращение обходного движения в прямое соединяется с обращением бедствия себе на пользу. Это значит, что Сунь-цзы допускает обходное движение только при наличии двух условий: когда его предпринимают с целью такого же концентрированного удара, как и при лобовой атаке, и когда при его выполнении приняты все меры к тому, чтобы оно не закончилось катастрофой для самого себя.

Какое же бедствие может грозить обходящим частям? Возможность быть настигнутыми во время такого похода и разгромленными. Возможность эта тем более допустима, что обычно в обход пускаются отдельные части, которые, таким образом, временно отрываются от других сил; кроме того, само движение обычно проходит по территории либо трудной для перехода, либо посреди неприятеля. Поэтому очень легко, если взяться за дело своевременно, такую часть окружить и уничтожить. Это и будет то бедствие, о котором говорит Сунь-цзы.

Однако он допускает такое движение только тогда, когда оно при-

водит к успеху. Как же этот успех гарантировать? Сунь-цзы дает на это ответ: «Тот, кто, предпринимая движение по такому обходному пути, отвлекает противника выгодой и, выступив позже него, приходит раньше него, тот понимает тактику обходного движения». Из этих слов видно, что обходное движение будет успешным при двух условиях. Во-первых, нужно отвлечь внимание и силы противника от себя и направить их в другую сторону. Это можно сделать, заманив его временной и призрачной выгодой, т. е. пойдя даже на жертвы. Во-вторых, нужно действовать с исключительной быстротой. Нужно идти так, чтобы прийти туда, куда стремишься, раньше, чем противник смог опомниться. Отвлечение внимания и сил противника и быстрота самого маневра — таковы условия успешности обходного движения.

Чжан Юй так поясняет эту мысль: «Если я захвачу мощную позицию, я одержу победу. Вообще, если я хочу оспаривать у противника удобную позицию близости, я прежде всего отведу свои войска и отойду далеко, а противнику брошу на съедение маленькую выгоду и не дам ему и подумать, что я продвигаюсь вперед. Далее, я заставляю его накинуться на эту выгоду. Поэтому я и смогу, уйдя позднее его, прийти раньше его. Это и означает обращать обходное движение в прямое, бедствие в успех».

Таково обычное понимание этого места трактата. Однако им не исчерпывается полностью все содержание мысли Сунь-цзы. Верно, что Сунь-цзы имеет в виду тактику обходного движения, но это лишь наиболее наглядный пример более общего и широкого понятия вообще всякого действия обходным путем. Сунь-цзы ставит вопрос о соотношении прямых и обходных путей к достижению цели. Верный своей общей установке, он указывает на то, что действия обходными путями могут скорее привести к цели, чем действия прямыми путями; что в борьбе на войне, той самой войне, которую он назвал «путем обмана», в первую очередь действуют обходными путями, но именно в этих обходных путях заложен эффект прямых путей; нужно только уметь «обращать обходный путь в прямой». Иными словами, Сунь-цзы остается верен своей постоянной мысли о том, что в одном явлении всегда заложено другое, ему противоположное. На такое понимание этого места трактата наталкивает анализ исторического примера, который приводит в своем объяснении Ду Му. Он ссылается на действия Чжао Шэ в войне между царствами Хань и Цинь в период Чжаньго. Ду Му приводит их как иллюстрацию именно этого правила Сунь-цзы.

Ханьское царство подверглось (III в. до н. э.) нападению со стороны сильного царства Цинь. Циньская армия, вторгшись на территорию Хань, осадила г. Эюй. Ханьцы были гораздо слабее своих противников, и их положение стало критическим. Тогда они обратились к соседнему царству Чжао с просьбой о помощи. Чжаоский правитель направил к ним военачальника Чжао Шэ с сильным войском. Чжао выступил из столицы царства — г. Ханьдань и, пройдя не более 20 миль, разбил лагерь и обратился к своему войску с приказом, в котором заявлял, что, поскольку он назначен командующим экспедиционной армией, он будет по своим соображениям и двигать армию, и держать ее на месте, и предупреждал, что критика его действий будет караться смертной казнью.

Циньцы, узнав о выступлении царства Чжао и о движении Чжао Шэ, решили немедленно предпринять контрманевр. Они произвели диверсию в сторону укрепленного пункта чжаоского царства — г. Уань-

чэна. Подойдя к этому городу, они разбили укрепленный лагерь, забили в барабаны, повели все приготовления к приступу. Жители города перепугались и, зная, что им не устоять, спешно послали уведомить обо всем Чжао Шэ. Однако Чжао Шэ не тронулся с места. Его офицеры заволновались. Среди них начались разговоры о том, что следует поспешить на помощь своему городу. Один из них не утерпел и сказал об этом своему начальнику. Чжао Шэ приказал немедленно казнить его.

Армия Чжао Шэ продолжала оставаться на месте. Более того, Чжао Шэ приказал начать работы по укреплению лагеря, как будто он собирался надолго задержаться здесь, и не обнаруживал никаких намерений идти на помощь и своему городу и городу своего союзника, на выручку которого он был направлен.

Циньцы, предпринявшие диверсию в сторону Уаньчэна именно с целью побудить Чжао Шэ выступить из его укрепленного лагеря и принять бой в невыгодных для него условиях, были озадачены его поведением и решили выведать его намерения. С этой целью они направили к нему лазутчиков. Чжао Шэ сразу же проник в их замыслы, но сделал вид, что ничего не подозревает, радушно принял «гостей», устроил в честь их пир и беспрепятственно отпустил. Лазутчики отправились в обратный путь, неся сведения, что лагерь укреплен надолго и Чжао Шэ не собирается покидать его. Но едва они уехали, как Чжао Шэ отдал приказ спешно выступать. Зная, что циньцы ничего не предпримут до возвращения лазутчиков, он быстрым маршем направился к осажденному городу своих союзников, в два дня и одну ночь прошел все расстояние и остановился в 50 милях от Уаньчэна. Циньцы, пораженные неожиданным появлением Чжао Шэ, бросились занимать высоты к северу от города. Но Чжао Шэ успел опередить их. Циньская армия, оставившая укрепленный лагерь и не успевшая занять новую позицию, пришла в расстройство, и не рискнула принять бой, и отступила.

При рассмотрении этого исторического примера трудно видеть в действиях Чжао Шэ маневр обходного движения в точном смысле слова. Он служит скорее иллюстрацией тактики обходных путей вообще. Чжао Шэ не прибег к прямому пути, он не пошел прямо на выручку осажденных, а предпочел действовать обходным путем для более верного достижения своей цели. Если бы он пошел прямо к осажденному городу, ему пришлось бы вступить в бой с противником, стоящим на укрепленной позиции, хорошо защищенным и подготовленным; сам же он находился бы в невыгодных условиях: был бы несвободен в выборе позиции и, кроме того, привел бы свою армию к месту сражения уже утомленной. Сунь-цзы же как раз предупреждает полководца насчет этого. С его точки зрения, никогда нельзя противопоставлять свои утомленные силы свежим силам противника, а главное, никогда нельзя утрачивать положение «хозяина» на поле сражения. А если бы Чжао Шэ прямо пошел на противника, он как раз сделал бы обратное совету Сунь-цзы. Поэтому он предпочел сохранить за собой положение «хозяина». Когда он неожиданно явился под стенами осажденного города, он вынудил своего противника предпринять ряд действий. Иначе говоря, он следовал в точности совету Сунь-цзы: управлять действиями противника и не давать ему управлять своими. Таким образом, обходный путь превратился в самый прямой путь к достижению цели. Именно этот пример и убеждает, что в данных словах Сунь-цзы содержится

указание вообще на прямые и обходные пути или средства для достижения какой-нибудь цели.

Сунь-цзы уже сказал, что пользование обходными путями, умение превращать их в прямые — дело нелегкое. Результат может получиться и не такой, как у Чжао Шэ, а прямо обратный. Поэтому он и говорит: «Борьба на войне приводит к выгоде, борьба на войне приводит и к опасности». Все зависит от умения, от искусства полководца. Его личность, его знания играют тут решающую роль. Чжан Юй рассуждает так: «Если операцию производит умный, он добивается выгоды; если ее производит рядовой человек, она приводит к опасности. Это потому, что человек с ясным умом знает, что такое обходный и прямой путь, человек же неразумный ничего не понимает в этом».

Предупреждения Сунь-цзы идут дальше и становятся более конкретными: «Если бороться за выгоду, подняв всю армию, цели не достигнуть; если бороться за выгоду, бросив армию, будет потерян обоз». В этих словах противопоставляются два различных положения, характеризуемые словами «подняв армию» и «бросив армию». В первом случае полководец идет вперед с армией в полном составе, т. е. и с обозом. Во втором случае он оставляет армию, как таковую, позади себя, а сам уходит вперед с одними легкими частями — конницей, легкой пехотой и т. д. В обоих случаях, по мнению Сунь-цзы, такому полководцу грозит опасность. Когда идет вся армия с тяжелыми обозами, ее движение по необходимости происходит медленно. При медленности же движения трудно осуществить то, что Сунь-цзы считает главным условием победы: прийти на место предполагаемого боя раньше противника и занять там выгодные позиции. В более широком смысле такая медленность влечет за собой потерю инициативы, подпадение в зависимость от противника, утрату положения «хозяина» на поле сражения. Когда же двигаются вперед налегке, грозит опасность отрыва от основной армии, от снабжения, а это может повлечь за собой в лучшем случае потерю обоза. «Если пойдешь вперед со всеми своими силами, будешь двигаться медленно и не достигнешь намеченной выгоды. Если, бросив все тяжелое и громоздкое, пойдешь вперед только с легкими частями, обоз легко может стать добычей противника и ты его потеряешь»,— говорит Чжан Юй.

Есть еще один путь к победе — как будто самый простой и прямой: вторгнуться на территорию противника и, идя форсированным маршем, углубиться в нее, насколько это возможно, занимая стратегические пункты противника и разбивая его войска. Сунь-цзы считает, что этот путь особенно опасен. Он даже различает, какие конкретные опасности неминуемо угрожают при таком форсированном продвижении в глубь территории противника в зависимости от степени этого углубления.

«Когда борются за выгоду за сто миль, мчась, сняв вооружение, не отдыхая ни днем ни ночью, удваивая маршруты и соединяя переходы, тогда теряют пленными командующих всеми тремя армиями; выносливые идут вперед, слабые отстают, и из всего войска доходит одна десятая. Когда борются за выгоду за пятьдесят миль, попадает в тяжелое положение командующий передовой армией, и из всего войска доходит половина. Когда борются за выгоду за тридцать миль, доходят две трети. Если у армии нет обоза, она гибнет; если нет провианта, она гибнет; если нет запасов, она гибнет».

Чжан Юй разъясняет более подробно эти опасности:

«Армия проходит в день 30 миль и останавливается. Когда проходят

50 миль и больше, это будет двойной маршрут. Идти день и ночь, не отдыхая, это будет непрерывным маршрутом. Смысл слов Сунь-цзы таков: когда борются с противником за выгоду далеко, за 100 миль, легкие отряды вырываются вперед, обозы остаются позади. Люди падают, кони утомляются; люди хотят пить и не находят воды, они голодны и не находят пищи. Если же еще вдруг встречаются с противником, то это значит, что утомленные должны противостоять свежим, голодные — сытым, затем голова и хвост армии теряют соприкосновение друг с другом. Поэтому-то и предводители всех трех армий обязательно попадают в плен к противнику... Из десяти легко вооруженных воинов один, крепкий на ноги, сможет дойти, но остальные девять выбьются из сил и останутся назади. Тем более же тяжеловооруженные».

Факты больших потерь армии, вызванных слишком большим углублением на территорию противника, удостоверяются историей большинства войн.

«Кто не знает замыслов князей, тот не может наперед заключать с ними союз»,— говорит он. Во время войны правители в эпоху Суиь-цзы стремились обеспечить себе поддержку соседей, и дипломатия, вообще очень оживленно работавшая в период междоусобных войн, в такой момент действовала особенно энергично. Заключение союза с соседними правителями было почти неизбежным актом при подготовке к войне или во время самой войны. Поэтому Сунь-цзы и считает нужным предупредить о тех опасностях, которые могут на этом пути предстать. «Сначала нужно разведать истинную обстановку соседних князей и только потом заключать с ними союзы. Если не будешь знать их замыслов, то можешь, наоборот, навлечь на себя этим только беду»,— объясняет Чжан Юй.

Война ведется в поле. Поэтому, «кто не знает обстановки — гор, лесов, круч, обрывов, топей и болот, тот не может вести войско»,— говорит Сунь-цзы, требуя знания топографии театра военных действий. «Надлежит хорошо разведать всю обстановку местности и только потом вести войско»,— повторяет Чжан Юй.

«Кто не обращается к местным проводникам, тот не может воспользоваться выгодами местности»,— говорит Сунь-цзы. «Горы и реки бывают обрывистые и ровные, дороги бывают извилистые и прямые; только когда берешь себе в проводники местиых жителей и узнаешь от них, что самое выгодное, тогда сможешь бороться за победу»,— разъясняет Чжан Юй.

Таковы опасности военной борьбы. Полководец должен поступать так, чтобы этих опасностей избежать. Этого можно достигнуть, поняв механизм военной борьбы. А его Сунь-цзы формулирует так:

«В войне устанавливаются на обмане, действуют, руководствуясь выгодой, производят изменения путем разделений и соединений».

Эта формула не сразу понятна. Ее раскрывают — правда, не совсем согласно между собой — комментаторы.

«Война — это путь обмана»,— сказал Сунь-цзы в самом начале своего трактата. Военная хитрость — это обычиое и неизбежное средство на войне. Естественно, что в данной главе, специально посвященной военной борьбе, он ие может не сказать, что в основе этой борьбы лежит обман, хитрость. Именно эту идею обмана как основы борьбы и подчеркивает Чжан Юй: «В основу кладут обмаи и изменения».

Но что это значит конкретно? Если обман есть основа борьбы, то этим самым речь идет о каком-то общем принципе. Чжан Юй полага-

ет: «не давать противнику узнать, где я веду правильный бой, где я предпринимаю только маневр». Ду Ю считает, что здесь говорится о том, чтобы, «обманывая противника, не давать ему узнать о своем подлинном состоянии». Это толкование шире и поэтому правильнее. Сунь-цзы не раз говорил о необходимости скрывать от противника свое действительное состояние. У него сформулировано целое учение о «форме». Основной принцип этого учения — «имея форму, не иметь ее». В узком смысле это значит иметь форму в себе, для себя и не иметь ее для противника, т. е. ничем не обнаруживать противнику своего действительного состояния. Именно эту непроницаемость для противника и имеет в виду Сунь-цзы в данном месте своего трактата. Непроницаемость, полнейшая скрытость от взора противника и есть наилучший способ обмануть его. Хэ Янь-си так и говорит: «Принимая определенную форму и демонстрируя определенную мощь, вводят противника в заблуждение». Таким образом, речь идет не о какой-нибудь частной военной хитрости, а о той основе, на которой необходимо «утвердиться на войне». Эта основа — вводящая противника в заблуждение, обманывающая его полная непроницаемость всего моего состояния, «отсутствие формы».

Это — первое условие, предохраняющее от опасности в борьбе. Второе условие — руководиться в своих действиях выгодой.

Эти слова как будто лишены особого смысла. Ведь Сунь-цзы все время говорил о выгоде как о цели войны вообще, о том, что целью всякого действия на войне является выгода. Зачем же опять эту мысль повторять? Ду Му объясняет это так: «Нужно начинать действовать, только видя выгоду». Мэй Яо-чэнь добавляет: «Без выгоды нельзя действовать». Хэ Янь-си говорит: «Если, оценивая противника, видишь, что ударить на него можно, ударяй». Речь идет, следовательно, о том, чтобы не предпринимать никаких действий не наверняка. Следует идти на что-нибудь, только имея в перспективе несомненную выгоду, т. е. успех. Иначе говоря, операция предпринимается только тогда, когда ее результат обеспечен. Это и есть второе условие предохранения себя от опасностей борьбы.

Третье условие — «производить изменения путем разделений и соединений». Что это значит?

Разделение и соединение — это различные действия армии. Производя различные действия, армия меняет свой облик, осуществляет «изменения» своего вида, своего состояния, своей «формы». Как говорит Ли Цюань: «То соединяясь, то разделяясь, образуют форму изменений и превращений». Действия — это основной способ осуществлять такие изменения и превращения. Но для чего это нужно? На это ответ дает Ду Му: «Разделениями и соединениями я ввожу противника в заблуждение, наблюдаю, как он реагирует на мою форму, и только после этого я могу произвести соответствующие изменения и превращения и этим одержать победу».

Таким образом, устанавливаются все три условия для предохранения себя от опасностей в борьбе: тайна, которой покрыто для противника все мое состояние, осторожность, позволяющая предпринимать что-либо только тогда, когда успех обеспечен, оперативность — умение управлять всеми состояниями своей мощи и всеми изменениями боевой ситуации. По словам Ду Му, всем этим можно не только обеспечить себя от опасности в борьбе, но и одержать победу.

Сунь-цзы придает этим условиям очень большое значение. Если

полководец умеет так руководить своей армией, то все его действия приобретают особый характер: «Он стремителен, как ветер; он спокоен и медлителен, как лес; он вторгается и опустошает, как огонь; он неподвижен, как гора; он непроницаем, как мрак; его движение, как удар грома».

Таковы шесть качеств, отличающих действия полководца, познавшего, что «на войне устанавливаются на обмане, действуют, руководствуясь выгодой, производят изменения посредством разделений и соединений». Следует иметь в виду, однако, что это не шесть различных особых тактик, а шесть модификаций одной тактики. Это и есть те «изменения и превращения», которые обязан знать всякий, ведущий борьбу. В известных условиях необходима стремительность и быстрота, в других случаях, наоборот,— неторопливость, спокойствие; иногда бывает необходима неподвижность, ничем не смущаемая, не поддающаяся ни на какие провокации, непоколебимость в сохранении своих позиций; и наоборот, иногда нужно «движение подобно удару грома» — грозное и стремительное, наводящее панику на противника; бывают случаи, когда необходима беспощадность действий по отношению к противнику, беспощадность огня; иногда бывает необходима полнейшая непроницаемость своего состояния, своих намерений, своих действий. Все это и есть те средства, которыми можно добиться успеха в борьбе и избежать ее опасности.

Сунь-цзы подает последний совет в этом направлении: «При грабеже селений разделяют свое войско на части; при захвате земель занимают своими частями выгодные пункты».

Оба эти указания говорят о хорошо известных вещах. При вторжении на неприятельскую территорию у местного населения насильственно отбираются продукты для продовольствия своей армии. Сунь-цзы сам подтвердил, очевидно, общее для его времен правило, ставшее потом законом для воюющих: «продовольствуйся за счет противника», или, как он коротко сказал: «грабь». Поэтому вступившая в пределы противника армия немедленно рассылает по всем направлениям фуражиров с прикрывающими их частями. Так же вполне понятно и второе указание Сунь-цзы: при вступлении на неприятельскую территорию необходимо стремиться к тому, чтобы сразу же занять своими частями все важнейшие стратегические пункты. Это наилучшим образом предохранит от опасностей, связанных с борьбой. Вообще, как говорит Сунь-цзы, «двигаются, взвесив все на весах», или, как выражается Цао-гун, «действуют, оценив противника». Это значит: каждый раз находить именно тот прием, тот способ действий, который в данных условиях «приводит к выгоде» и предохраняет от опасности. Способы эти многообразны и различны; Сунь-цзы назвал только некоторые из них. Но исчерпать их вообще невозможно. Нужно уметь все предпринимать, тщательно «взвесив все на весах», и таким образом определить, когда годны прямые пути, когда обходные. К этому, в сущности, все и сводится. Поэтому Сунь-цзы и заканчивает этот раздел словами: «Кто заранее знает тактику прямого и обходного пути, тот побеждает. Это и есть закон борьбы на войне».

* * *

У-цзы в своем трактате говорит: «Барабанами и литаврами, гонгами и колокольчиками воздействуют на уши; бунчуками, штандартами,

значками и знаменами воздействуют на глаза; запрещениями и повелениями, карами и наказаниями воздействуют на сердца» («У-цзы», IV, 3). Речь идет о руководстве войсковой массой, армией.

У-цзы считает, что руководство массой состоит в том, чтобы умело управлять ее глазами, ушами и сердцем. Сунь-цзы к этому добавляет: духом и силой, но при этом считает, что это относится не только к себе, к своей армии, но и к противнику. Он полагает, что нужно уметь управлять глазами, ушами, духом, сердцем и силой и своими и противника. Этому искусству и посвящен второй раздел данной главы, излагающей «закон руководства массой».

Сунь-цзы начинает свое изложение цитатой из какого-то неизвестного нам древнего сочинения по военному искусству, называемого им «Управление армией». «Когда говорят, друг друга не слышат; поэтому и изготовляют гонги и барабаны. Когда смотрят, друг друга не видят; поэтому и изготовляют знамена и значки». Эти слова полностью совпадают с вышеприведенными замечаниями У-цзы.

Ближайшим образом речь идет о системе управления, принятой китайской армией во времена Сунь-цзы и У-цзы и идущей, по-видимому, с очень далеких даже для них времен. Древние полководцы учили, что давать команды голосом можно только в очень ограниченных пределах — в условиях небольшого количества людей; в условиях же армии, т. е. массы, голос должен быть заменен другими звучащими средствами, в китайской армии — гонгами и барабанами. Равным образом было учтено, что командовать посредством указательных жестов также невозможно в условиях больших масс; поэтому жест должен быть заменен другими средствами, более рассчитанными на видимость,— знаменами и значками. На этом было построено все управление движением в китайской армии.

В трактате «Сыма фа» есть такое место: «Барабанным боем дают сигналы колесницам, коннице, пехоте, оружию, головам, ногам». Лю Инь, комментируя эти слова, говорит: «По барабанному бою размыкаются и смыкаются знамена, и таким способом управляют движением войска; по барабанному бою колесницы выезжают вперед; по барабанному бою конница бросается вперед; по барабанному бою идет вперед пехота; по барабанному бою приводят в готовность орудие; по барабанному бою головы поворачиваются в ту или другую сторону: по сигналу „налево" — поворачиваются налево, по сигналу „направо" — поворачиваются направо, по сигналу „вперед" — поворачиваются вперед, по сигналу „назад" — поворачиваются назад; по барабанному бою ноги сгибаются, поднимаются, идут вперед, идут назад» («Сыма фа», гл. IV, стр. 28).

Кроме барабанов звуковые сигналы подаются еще, как это видно из трактата У-цзы, гонгами и колокольчиками. Вэй Ляо-цзы также упоминает об этом: «Забьют в барабаны — выступать; забьют во второй раз — идти в атаку; ударят в гонги — остановиться; ударят во второй раз — отступать. Колокольчики передают приказы» («Вэй Ляо-цзы», гл. XVIII, стр. 46).

По-видимому, порядок, приводимый в «Вэй Ляо-цзы», не был единственным. У-цзы говорит о другом: «Один удар в барабан — подготовить оружие; два удара — произвести должную эволюцию; три удара — требование пищи; четыре удара — вооружиться для боя; пять ударов — строиться в ряды» («У-цзы», III, 6). Во всяком случае, ясно, что все движения и все действия армия производила по сигналам, подаваемым

барабанами, гонгами, литаврами и колокольчиками. Для чего же служили знамена и значки?

В трактате У-цзы есть такое место: «Надлежит Синего Дракона всегда иметь слева, Белого Тигра всегда иметь справа, Красного Коршуна — впереди, Желтую Черепаху — позади, Центральный Дворец — над собой, самому же быть под ним» («У-цзы», III, 7).

Речь идет о знаменах с изображением различных астрологических фигур, большей частью в виде животных и птиц. Обозначения направлений — слева, справа и т. д.— даются, считая от полководца, который находится в центре под своим стягом «Центрального Дворца», под каковым названием подразумевалась звезда Бэта в созвездии Петуха. Эти знамена служили видимыми признаками отдельных частей боевого построения армии: двух флангов, авангарда и арьергарда. О том, что знамена служили для обозначения построения, свидетельствует и Вэй Ляо-цзы: «Армия делится на три части — центр, правый фланг и левый фланг. Знамя центра — желтое, левого фланга — синее, правого фланга — белое. Солдаты соответственно этому имеют на головных уборах желтые, синие и белые перья» («Вэй Ляо-цзы», гл. XVII, стр. 45).

Знаменами обозначались не только такие крупные части боевого построения, как авангард, арьергард и фланги. Судя по «Вэй Ляо-цзы», ими обозначались и все прочие элементы боевого построения: «Каждый командир имеет свой особый значок» («Вэй Ляо-цзы», гл. XXI, стр. 51), который служил признаком его части. Таким образом, все боевое построение армии производилось по знаменам.

Но с помощью этих же знамен подавалась и команда. Тот же Вэй Ляо-цзы говорит: «Если знамена подадут сигнал „налево“,— поворачиваются налево, если они подают сигнал „направо“,— поворачиваются направо» («Вэй Ляо-цзы», гл. XVIII, стр. 46).

У-цзы объясняет эту систему управления несколько иначе: «Днем все сообразуются со знаменами, бунчуками, штандартами и значками, ночью — с гонгами, барабанами, свирелями и флейтами» («У-цзы», гл. V, 1). Естественно, что при действиях в темноте знамена не могут служить для сигнализации.

Такова в общих чертах система управления движением китайской армии, как это было установлено еще в древнейшие времена.

Сунь-цзы цитирует «Управление армией» не для того, чтобы подтвердить эту систему. Он хочет показать, чего можно достигнуть этой системой в деле руководства массой: «Гонги, барабаны, знамена и значки соединяют воедино глаза и уши своих солдат. Если же все сосредоточены на одном, храбрый не может один выступить вперед, трусливый не может один отойти назад». Все это и составляет наиболее важное для Сунь-цзы. «Это и есть закон руководства массой»,— как он говорит.

Мы уже видели в I главе, какое значение Сунь-цзы придает единству во время войны. Там он требует единства всей страны, единения населения с его правительством. Он неоднократно указывает и на необходимость полного единства между армией и ее полководцем. Здесь он требует полнейшего организационного единства армии. Добиться такого единства — значит иметь в своих руках ключ к руководству массами, в данном случае армией.

Чжан Юй так разъясняет это место:

«Когда солдат много, приходится по необходимости занимать обширную территорию; поэтому голова войска и хвост далеко отстоят

друг от друга и солдаты не видят и не слышат друг друга. Поэтому и доводят что-либо до слуха людей, ударяя в барабаны, показывают им что-нибудь, подняв знамена. А когда глаза и уши всех направлены на что-нибудь одно, пусть будет здесь хоть миллион человек, они будут действовать как один».

Очень знаменательно замечание Сунь-цзы, что в условиях такого единства совершенно исключены неорганизованные выступления излишне горячих голов, невозможны и проявления трусости. Организованность и единство будут умерять излишний пыл храбреца, будут не допускать и проявлений трусости, или, как говорит Мэй Яо-чэнь, «слова (Сунь-цзы) „соединяют воедино глаза и уши", означают, что зрение и слух всех людей сделаны единым целым и не дают им возможности разбрестись по сторонам. Забьют в одни барабаны — пойдут вперед, забьют в другие — остановятся, выставят значок справа — повернут вправо, выставят значок слева — повернут влево. Таким образом, храбрецу и трусу не будет дана возможность действовать в одиночку».

Так можно воздействовать на своих солдат. Но Сунь-цзы считает, что под «руководством массой» подразумевается искусство воздействия и на противника. Поэтому в руках искусного полководца те же средства могут служить и для воздействия на глаза и уши солдат неприятельской армии и их полководца. Как это делается?

«В ночном бою применяют много огней и барабанов, в дневном бою применяют много знамен и значков; этим вводят в заблуждение глаза и уши противника»,— говорит Сунь-цзы.

Сорай так комментирует это место:

«Слова „в ночном бою применяют много огней и барабанов" означают следующее: ночью цвет знамен не виден, поэтому пускают в ход много факелов и барабанов и этим заставляют противника принимать малое количество войск за большое. Слова „в дневном бою применяют много знамен и значков" означают следующее: днем расставляют то там — в горах, то здесь — в лесу много знамен и значков и этим также показывают наличие будто бы большого количества войск; к этому прибегают также и для того, чтобы показать, будто пришла помощь» (Сорай, цит. соч., стр. 157).

Сунь-цзы говорит, что этим способом «у армии можно отнять ее дух, у полководца можно отнять его сердце».

У-цзы принадлежит следующее изречение: «В войне действуют четыре пружины: первая — пружина духа, вторая — пружина местности, третья — пружина действий, четвертая — пружина силы» («У-цзы», IV, 2). Таким образом, значение духа армии признается и вторым знаменитым стратегом китайской древности. Очень высоко оценивает фактор духа армии и Вэй Ляо-цзы: «То, чем полководец сражается, есть народ; то, чем народ побеждает, есть дух. Дух полон — бьются, духа лишились — бегут». Лю Инь говорит даже так: «Основа — народ, хозяин — дух. Если дух полон, есть и спокойствие, и порядок, и сытость, и бодрость. Если духа лишились — голод, утомление, беспорядок, суета» («Вэй Ляо-цзы», гл. IV, стр. 11). Поэтому «управление духом» также должно входить в состав искусства полководца.

Первое, с чего начинается это искусство, это знание, что «по утрам духом бодры, днем вялы, вечером помышляют о возвращении домой». Это — основное положение, коренящееся в самой природе человеческой. «Поэтому тот, кто умеет вести войну, избегает противника, когда его

дух бодр, и ударяет на него, когда его дух вял или когда он помышляет о возвращении; это и есть управление духом»,— говорит Сунь-цзы.

Яркое толкование этих слов дает Ли Вэй-гун: «Когда существо, в котором заложена жизнь и течет кровь, борется с воодушевлением, не обращая при этом внимания на смерть, это происходит оттого, что таким его делает дух. Поэтому правила ведения войны заключаются в том, чтобы прежде всего обязательно знать своих офицеров и солдат, пробудить в них дух победы. Именно этим способом можно поразить противника» («Ли Вэй-гун вэньдуй», ч. III, стр. 57).

Слова Сунь-цзы о состоянии духа солдат утром, днем и вечером имеют буквальное и переносное значение. Так понимали все, читавшие Сунь-цзы. Чжан Юй, например, так разъясняет это место:

«Утро — это образ вообще всякого начала, день — это образ середины, вечер — это образ конца; это все — не просто начало, средина и конец дня. Вообще дух людей устроен так, что, когда человек впервые приходит к чему-нибудь и начинает браться за что-нибудь, его дух бодр и полон энергии; когда это продолжается долго, человек утомляется и дух его падает. Поэтому тот, кто умеет вести войну, избегает такой обстановки, когда противник бодр и полон сил и когда защищается крепко, а поджидает, когда тот утомится и будет помышлять только о том, чтобы пойти домой, и тогда такой полководец двинет свои войска и ударит на него. Это означает: уметь управлять своим духом и подрывать дух противника».

Чжан Юй прав в том смысле, что под словами «утро, день и вечер» в широком смысле должно подразумевать начало, средину и конец всякого дела, предприятия. Но вместе с тем нельзя совершенно отбрасывать буквальное значение этих слов. Кроме того, эти слова относятся не только к противнику, но и к себе. Нужно уметь управлять духом не только противника, но прежде всего своим собственным. В вышеприведенных фразах Сунь-цзы как будто ничего не говорит об этом, но тем не менее эта сторона его мысли совершенно ясна. «По утрам духом бодры, днем вялы, вечером помышляют о возвращении домой» — эти слова, сказанные безотносительно к кому бы то ни было, должны быть отнесены к себе так же, как и к противнику. Полководец должен понимать эту естественную смену состояний у своих солдат, учитывать ее при ведении операций и, главное, уметь бороться с вялостью и мыслями о возвращении, уметь превращать их в бодрость. Сорай напоминает исконное положение китайской натурфилософии, а одновременно и философии жизни: «Инь достигает своего предела, и рождается Ян». Ночь достигает своего предела, и рождается утро. Точно так же и утомление, апатия достигает своего предела, и зарождается бодрость, энергия. Когда противник полон энергии, надлежит уклоняться от боя с ним. Для армии уклонение от боя есть состояние пассивности, на языке натурфилософии — состояние Инь. Но такое состояние для армии ненормально; оно противно ее природе; армия существует только для того, чтобы действовать. Поэтому она может выдержать состояние пассивности некоторое время, но постепенно эта пассивность становится невыносимой для нее. Когда Инь достигает своего предела, рождается Ян. Так и с пассивностью: в известный момент она неминуемо сменяется активностью, приливом бодрости и энергии. Ночь достигает своего предела, и наступает утро. С другой стороны, упорно уклоняясь от боя с противником, можно с уверенностью достигнуть, как думает Сунь-цзы, и того, что пыл противника, не находя себе исхода и растрачи-

ваясь на бесплодные попытки завязать бой, неминуемо угаснет, энергия спадет, бодрость улетучится. Наступит день, а то и вечер. У себя же как раз в этот момент наступит, наоборот, утро. И тогда сама обстановка подсказывает, что делать: «Ударить своей полнотой по пустому у противника». Это и есть управление духом.

В древности, в VII в. до н. э., в эпоху Чуньцю княжество Ци воевало с княжеством Лу. Армии обеих сторон выступили в поле и стали лагерем друг против друга в Чаншао. Вдруг в лагере Ци поднялся шум: забили барабаны, послышались воинственные крики. Ясно, что циские воины собрались идти в атаку. Луский правитель Чжуан-гун, помня правило, что всегда следует предупреждать противника, решил не ждать нападения, а напасть самому. Но его военачальник Цао Куй остановил его. Через некоторое время в лагере Ци опять раздался барабанный бой и послышались крики. Чжуан-гун опять хотел броситься в атаку, но Цао Куй опять удержал его. «Вот когда у них забьют барабаны в третий раз, тогда и наступит лучший момент для боя»,— сказал он своему правителю. Тот попросил объяснения. Цао Куй разъяснил ему: «Бой это — храбрость»,— повторил он известное изречение «Сыма фа». «Когда начинают бить в барабаны в первый раз, дух поднимается, появляется бодрость, энергия, жажда боя. Ударят во второй раз — подъем уже спадает, когда же ударяют третий раз, дух совсем уже бывает упавшим. У нас же наоборот: мы не сражаемся и ждем, энергия у нас накипает, дух подымается, и поэтому, ударив на противника, мы победим» (Сорай, цит. соч., стр. 161).

«Находясь в порядке, ждут беспорядка; находясь в спокойствии, ждут волнения; это и есть управление сердцем»,— продолжает Сунь-цзы.

Сорай понимает это положение Сунь-цзы так: «Когда сердце у полководца ясное, в его армии всегда порядок. Когда сердце у полководца непоколебимое, в его армии всегда спокойствие... Когда сердце у полководца ясное, у него нет никаких сомнений. Когда сердце у полководца непоколебимое, он не знает страха. Ясность — это ум. Непоколебимость — это мужество. Сомнение и страх рождаются из недостатка ума и мужества. Беспорядок и шум рождаются из сомнений и страха, которыми охвачено сердце полководца» (Сорай, цит. соч., стр. 162). Иначе говоря, Сорай полагает, что слова «управление сердцем» относятся к полководцу: когда полководец умеет управлять своим сердцем — в том направлении, о котором говорит Сорай,— он держит в своих руках и сердца своих солдат.

Иначе подходит к этим словам Чжан Юй:

«Находясь в порядке, ждут беспорядка у противника; находясь в спокойствии, ждут волнения у противника; находясь в покое, ждут переполоха у него; притаившись, ждут возбуждения у него; сохраняя строгую дисциплину, ждут ослабления этой дисциплины у него — это и есть умение держать в порядке свое сердце и таким способом отнимать сердце у противника».

Чжан Юй понимает слова Сунь-цзы как указание на то, что полководец, умеющий управлять своим сердцем, может управлять и сердцем противника. Несомненно, что в словах Сунь-цзы заключена общая мысль, отдельные стороны которой подмечены Сораем и Чжан Юем. Полководец, умеющий управлять своим сердцем, тем самым может управлять и сердцами своих солдат, а через свою армию — и сердцем противника.

Следующий объект, которым нужно уметь управлять, это — сила. «Находясь близко, ждут далеких; пребывая в полной силе, ждут утомленных; будучи сытыми, ждут голодных; это и есть управление силой»,— говорит Сунь-цзы.

Чжан Юй разъясняет это положение:

«Находясь близко, поджидают противника издалека; находясь в полной силе, поджидают, когда он утомится; будучи сытым, поджидают, когда он будет голодать; завлекая его, поджидают, когда он появится; пребывая настороже, поджидают, когда он проявит неосторожность,— это и означает умение управлять своей силой и затруднять силу противника». Таким образом, под «управлением силой» подразумевается обладание волевой выдержкой: имея все данные для успешных действий, не спешить, а выждать максимально благоприятную ситуацию. Это значит не идти на поводу у своей силы, а управлять ею. Вместе с тем с помощью такой выдержки и умения владеть собой можно воздействовать на противника, «управлять его силой», т. е. довести его до такого состояния, при котором его силы будут, как говорит Чжан Юй, затруднены.

Ли Вэй-гун, однако, считает, что три положения, указанные Сунь-цзы, являются только самым общим пояснением того, что следует понимать под словами «управление силой». Он полагает, что каждый стратег должен уметь развивать это и подобные положения Сунь-цзы. В частности, эти три положения, по его мнению, охватывают целых шесть случаев, в которых может проявиться искусство управления силой. Эти шесть случаев следующие:

1. Стратегическое завлечение противника и подстерегание его.
2. Противопоставление своего спокойствия и выдержки волнению и суетливости противника.
3. Противопоставление собственной осторожности легкомыслию противника.
4. Противопоставление строгости правил и приказов у себя распущенности у противника.
5. Противопоставление порядка у себя беспорядку у противника.
6. Противопоставление крепкой обороны у себя наступлению противника.

Ли Вэй-гун заканчивает свое объяснение такими словами: «Если идти против этих правил, сил всегда будет не хватать; если не владеть искусством управления силой, как же можно пускаться на войну?»

Ли Вэй-гун касается одной важной мысли — о необходимости для полководца уметь самостоятельно делать выводы из того или иного положения военной теории, в частности, конечно,— учения Сунь-цзы. По его мнению, этот трактат дает только самые общие указания, полководец же должен уметь сам их развивать. Собеседник Ли Вэй-гуна Тай-цзун высоко оценил именно эту сторону слов своего полководца: «Нынешние люди, изучающие Сунь-цзы,— сказал он,— только твердят букву его учения, таких же, кто развивает это учение, мало. Нужно преподать всем военачальникам правила управления силой» («Ли Вэй-гун вэньдуй», ч. II, стр. 31).

«Не идти против знамен противника, когда они в полном порядке; не нападать на стан противника, когда он неприступен, это и есть управление изменениями»,— формулирует Сунь-цзы свое последнее положение.

Пояснения Чжан Юя хорошо раскрывают содержание этих слов:

«Когда противник в таком состоянии (т. е. когда и строй у него в порядке, и позиция крепка.— *Н. К.*), можно ли легкомысленно вступать с ним в бой? В „Управлении армией" сказано: видя, что можно идти, иди; зная, что идти трудно, отступай. И еще сказано: если он силен, уклоняйся от него. Это говорится о том, что нужно понимать изменения. Речь идет о том, чтобы управлять изменениями и превращениями и действовать ими, сообразуясь с противником».

Искусство управлять изменениями и превращениями венчает все предыдущее. Умение управлять глазами, ушами, сердцем и силой, как своими, так и противника, это — основа. Управление же изменениями — это владение этой основой. А все вместе есть искусство руководить массами, которому Сунь-цзы придает такое большое значение.

«Находясь близко, ждут далеких» — таково одно из правил искусства управления своей силой, самообладания, выдержки.

Чтобы понять эту мысль, следует учесть особенность употребления слов «близкое» и «далекое». Эти термины отнюдь не относятся только к расстоянию. Они могут прилагаться к любому другому положению. «Близость» есть близость к чему-нибудь и буквально и переносно, т. е. близость по расстоянию и близость в смысле полной подготовленности к чему-нибудь. Обратный смысл имеет понятие «далекое». А на языке войны, языке стратегии и тактики близость может означать и «близость к победе», т. е. состояние, при котором победа обеспечена. Таким образом, правило «находясь близко, поджидай далекого» означает: будучи сам вполне готов к тому, чтобы дать сражение с почти верными шансами на победу, не прельщайся этим, а подожди, пока твой противник не утратит всякие шансы на победу вообще.

Необходимо отметить еще одно важное для понимания всего этого места трактата обстоятельство. Всюду Сунь-цзы употребляет слово «ждать»: «находясь в порядке, ждут беспорядка; находясь в спокойствии, ждут волнений... Находясь близко, ждут далеких» и т. д.

Конечно, первоначальный смысл этих изречений таков и есть, как они даны в переводе. Так что и последнее можно понимать буквально: заняв первым выгодную позицию, спокойно жди противника, находящегося еще далеко, т. е. не успевшего эту позицию занять.

Однако иероглиф, обычно употребляемый для обозначения понятия «ждать», может употребляться и в смысле «противопоставлять». Это не есть вполне новое значение, а развитие или, вернее, оттенок того же основного понятия «ждать». Поэтому все вышеприведенные изречения можно передать по-русски и иначе:

«Беспорядку у противника противопоставь порядок у себя; смятению у противника противопоставь свое спокойствие; отдаленности противника от победы противопоставь свою близость к ней; утомленному противнику противопоставь свежесть своих сил; голоду у противника противопоставь сытость своих воинов». При таком толковании как будто пассивная тактика Сунь-цзы становится активной, его стратегия из оборонительной превращается в наступательную. Таким образом, в слове «ждать» заложены сразу две различные концепции, два противоположных начала, два — и в то же время одно, могущее быть и тем и другим, в зависимости от «перемен», говоря языком Сунь-цзы. Это умение «управлять переменами» и составляет четвертое искусство полководца. Оно поставлено Сунь-цзы в конце. Как сказано выше, это сде-

лано потому, что такое искусство и самостоятельно и в то же время охватывает собой прочие виды искусства управления.

Последний абзац этой главы посвящен тому, что Сунь-цзы называет «законами ведения войны».

«Если противник находится на высотах, не иди прямо на него; если за ним возвышенность, не располагайся против него; если он притворно убегает, не преследуй его; если он полон сил, не нападай на него; если он подает тебе приманку, не иди на нее; если войско противника идет домой, не останавливай его; если окружаешь войско противника, оставь открытой одну сторону; если он находится в безвыходном положении, не нажимай на него; это и есть правила ведения войны».

Комментаторы разъясняют эти положения. Чжан Юй говорит: «Когда противник занял позиции на высотах, нельзя нападать на него: это неудобно для людей и лошадей, неудобно и для стрельбы. Поэтому Чжугэ Лян и сказал: „при сражении в горах нельзя лезть на гору". Точно так же нельзя встречать противника и тогда, когда он спускается с высоты: такое положение неблагоприятно для встречающего. Пусть противник спустится в равнину, и только тогда можно вступать с ним в бой».

В период распада Китая на Северное и Южное царства Северное царство в свою очередь разделилось на два государства — Позднее Чжоу (557—580) и Северное Ци (550—577). Между ними разгорелась война. Столица бывшего Северного царства — г. Лоян — находилась в руках Северного Ци, и Позднее Чжоу двинуло свои войска для захвата этого города. Обороной столицы заведовал полководец Дуань Шао. Для наблюдения над противником он с небольшими силами занял одну высоту и начал оттуда следить за всеми передвижениями противника, стремясь не выпустить его из поля своего зрения. Он также передвигался с места на место и во время такого передвижения неожиданно наткнулся на войска Позднего Чжоу. Тогда он немедленно занял позицию высоко на горном склоне и стал ждать. Противник стал выстраивать свою пехоту для штурма горы. Тогда Дуань Шао приказал своей коннице ударить на противника и сейчас же отступить. Тогда отряды Позднего Чжоу, увлеченные, как им казалось, победой, бросились на приступ. Дуань Шао спокойно ждал, когда они, взбираясь вверх на гору, выбьются из сил, и, дождавшись этого, сверху вниз ударил на них и нанес им жестокое поражение.

Другое место Сунь-цзы уточняет Цзя Линь. Он говорит: «Когда противник, не будучи еще разбитым, вдруг обращается в бегство, это значит, что он непременно готовит засаду и ударит на твое войско. Поэтому удерживай своих командиров и солдат и не преследуй его».

В период Чжаньго велась война между княжествами Цинь и Чжао. Армией Чжао командовал Чжао Шэ, циньской армией — старый опытный полководец Бо Ци. Во время битвы при Чанпине чжаоские войска повели яростное наступление. Тогда Бо Ци отдал приказ своим войскам отступить, сделав вид, будто они не выдерживают натиска противника. Чжао Шэ поддался на этот маневр и в полной уверенности, что он гонит разбитого противника, бросился преследовать отстающих. В пылу преследования он незаметно достиг самого лагеря противника, очень сильно укрепленного. Тогда Бо Ци, укрыв свои войска за укреплениями, дал сигнал стоявшему наготове на этот случай 25-тысячному отряду произвести удар в тыл противника, свою же конницу бросил во

фланг. Армия Чжао Шэ оказалась оторванной от своего тыла и разделенной. Тогда Бо Ци двинул на него с фронта свою легкую пехоту и армия Чжао Шэ была разбита наголову (280 г. до н. э.).

Следующую мысль Сунь-цзы поясняет Чжан Юй: «Когда противник является в полной силе и обращать оружие против него невозможно, надлежит уклониться от него и поджидать, когда он утомится».

Во время войн, которые вел танский император Тай-цзун (627—649), ему случилось однажды иметь своим противником Се Жэнь-гуя. Этот последний, располагая более чем стотысячной армией, расположился на сильной позиции против Тай-цзуна и всячески старался вызвать его на бой. Военачальники императора просили его разрешить начать сражение. Но император не дал своего разрешения, заявив, что в данный момент противник силен и одолеть его нельзя. Вместо боя нужно всемерно укреплять свои позиции и ждать, когда сила противника ослабеет. Так прошло довольно много времени. Войска стояли друг против друга под прикрытием своих укреплений. Наконец у Се Жэнь-гуя стал иссякать провиант, среди его солдат началось брожение. Заметив это, император послал военачальника Лян Ши занять укрепленную позицию в Цяньшуйюань. Один из военачальников противника, Ло Хоу, немедленно напал на него, но позиция была крепкой и взять ее никак не удавалось. Обозленный Ло Хоу предпринимал все более и более ожесточенные атаки. Тогда император послал отряд под командой Лун Юя для диверсии в правый фланг главного лагеря противника. Ло Хоу поспешил на помощь к своим, оставив против Лян Ши часть своих войск. В самый разгар боя явился сам Тай-цзун, вышедший из-под защиты своих укреплений, и ударил в левый фланг противника. Противника, сжатого с двух сторон фланговыми ударами, удалось разбить наголову.

Мэй Яо-чэнь так поясняет следующую мысль Сунь-цзы: «Если рыба проглотит приманку, она попадает на удочку; если войско проглотит приманку, оно будет разбито. Если противник ловит тебя на удочку, не поддавайся».

Сунь-цзы советует не останавливать отступающего противника и дать ему спокойно уйти. Чжан Юй объясняет, почему это нужно делать: «Когда солдаты, находясь в чужой стороне, захотят идти домой и ты нападешь на них во время пути, они обязательно будут сражаться до последней крайности».

Для чего нужно при окружении армии противника одну сторону оставлять открытой? Ду Му это разъясняет: «Показав ему путь к сохранению жизни, заставь его не сопротивляться до последней крайности».

Это правило настолько прочное, что его повторяют и другие военные авторы, как, например, автор «Сыма фа»: «Окружая противника с трех сторон, оставь одну сторону открытой для того, чтобы показать ему дорогу к жизни».

Почему дается такой совет? Чэнь Хао объясняет это: «Когда птица находится в безвыходном положении, она изо всех сил бьет крыльями; когда зверь находится в безвыходном положении, он кусается».

Эти два правила как будто противоречат обычным представлениям тактики: когда войско отступает, именно и следует его преследовать и добивать; когда производится окружение противника, то целью этого окружения является полнота его, т. е. охват его со всех сторон, что должно привести либо к капитуляции, либо к уничтожению. Тем не ме-

нее у Сунь-цзы тактика и стратегия предписывают поступать иначе, и исторические примеры показывают, что эти правила действительно применялись, и притом самыми искусными полководцами.

«Если войско противника идет домой, не останавливай его»,— говорит Сунь-цзы.

О том, к каким последствиям может привести неисполнение требования Сунь-цзы не нападать на противника, возвращающегося домой, говорит такой эпизод из китайской военной истории.

В период Троецарствия, во время войны вэйского У-ди (Цао Цао) с Чжан Сю, на помощь последнему подоспел с крупными силами другой военачальник — Лю Бяо. Оказавшись перед лицом двух противников, У-ди решил отвести войска в свои владения. Тогда Лю Бяо поспешил отрезать ему путь отхода, а Чжан Сю бросился преследовать отходящих. Таким образом, и спереди и сзади у отступающих оказались войска противника. Положение казалось безвыходным. Наступила ночь. Обе стороны остановились и расположились лагерем. Солдаты У-ди видели, что им ничего не остается, как только постараться продать как можно дороже свою жизнь. У-ди пошел на отчаянную меру: решил сам произвести диверсию в тыл противника. Его отряд, обойдя под прикрытием ночной темноты лагерь Чжана, неожиданно ударил в его тыл. Не ждавшие этого удара войска Чжана пришли в расстройство и были разбиты. У-ди после этого сказал одному из своих приближенных: «Противник остановил мое войско, когда оно шло домой. Он поставил меня в положение смерти. Поэтому я и победил».

Подобную же аргументацию можно развить и в пользу оставления противнику при его окружении прохода для выхода из этого окружения.

Этот совет Сунь-цзы как будто противоречит самой природе тактики окружения, находясь в логическом противоречии с самим понятием окружения.

Однако бывают случаи, когда оставление открытым прохода для отступления окруженного противника влечет за собой неожиданно благоприятные последствия для побеждающей стороны. Об этом свидетельствует один пример из китайской истории.

В начале Поздней Ханьской империи, в правление ее основателя — Гуан-у, выдержавшего ожесточенную борьбу с местными владетелями, один из них, Чжан Бу, захватил княжество Ци. Против него был выслан Гэн Янь. Последний начал с того, что осадил г. Чжуа, принадлежащий Чжан Бу. Неподалеку от этого города находился другой укрепленный город, Чжунчэн. Чжуа был обложен с трех сторон, и открытой оставалась только одна сторона, обращённая к Чжунчэну. Осажденные, видя перед собой открытый путь к отступлению, заколебались в своей первоначальной решимости сражаться до конца и решили оставить город и уйти в Чжунчэн, чтобы соединиться с находящимися там силами. Таким образом г. Чжуа без боя попал в руки осаждавших. Больше того: гарнизон Чжунчэна, узнав о падении Чжуа и видя у себя дезорганизованные войска, отступившие оттуда, потерял всякое мужество и сдался.

Последнее указание Сунь-цзы гласит: «Если он находится в безвыходном положении, не нажимай на него». Потому что, «когда птица находится в безвыходном положении, она бьет крыльями; когда зверь находится в безвыходном положении, он кусается»,— объясняет Чэнь Хао.

ГЛАВА VIII

ДЕВЯТЬ ИЗМЕНЕНИЙ

Если верить Сыма Цяню, трактат Сунь-цзы появился около двух с половиной тысяч лет назад. Вполне естественно, что за такое долгое время текст трактата, передававшийся ранее — до изобретения книгопечатания — путем переписывания, не мог не подвергнуться искажениям; в нем могли появиться пропуски, посторонние вставки, могло измениться расположение отдельных мест. Все это вполне возможно и вероятно, а при внимательном анализе текста действительно убеждаешься в том, что даже в дошедшей до нас редакции, где эти недостатки по возможности устранены, в некоторых местах текст определенно неудовлетворителен.

Наиболее очевидным являются недостатки текста в начале VIII главы. Самая начальная фраза: «Вот правила ведения войны: полководец, получив повеление от своего государя, формирует армию и собирает войска» — представляет буквальное повторение первой части начального абзаца VII главы и совершенно лишняя по контексту.

Далее, следующее предписание: «В местности-перекрестке заключай союзы... в местности окружения соображай; в местности смерти сражайся» — представляет буквальное повторение выражений XI главы. Предписание: «В местности бездорожья лагерь не разбивай» — также повторяет в слегка измененной форме фразу предписания XI главы: «В местности бездорожья иди».

В XI главе все эти предписания уместны, соединяются с другими, им подобными, и отвечают общей теме главы: она посвящена местности. Здесь же эти несколько предписаний выхвачены оттуда, ничем не мотивированы, явно случайны. Поэтому их нужно считать попавшими сюда по ошибке. Ввиду этого и разъяснение этих положений мы даем не здесь, а в XI главе.

Далее, предписание: «В местности голой и безводной не задерживайся» — вообще повисает в воздухе; оно не связано ни с содержанием этой главы в целом, ни с другими словами. Чжан Юй высказывает мысль, что это предписание следует отнести к VII главе, поместив его там в один ряд с восемью предписаниями: «Если противник находится на высотах, не иди прямо на него» и т. д. Но это мнение страдает явной искусственностью аргументации. Чжан Юй ищет «девять изменений», которым посвящена эта глава, и не находит их. Поэтому он берет восемь предписаний конца VII главы и соединяет с этим предписанием относительно голой и безводной местности, перенося все вместе взятое в эту VIII главу. Таким способом он получает искомые «девять изменений». Но нетрудно заметить, что это продиктовано только желанием во что бы то ни стало найти «девять изменений». Все восемь положений конца VII главы предписывают, как надо действовать в случае столкновения с противником; положение же о голой и безводной местности никакого отношения к такому столкновению не имеет.

Наиболее подходящее для себя место это предписание могло бы найти в главе X «формы местности», в ряду перечисленных там типов местности — открытой, наклонной и т. д. Местность «голая и безводная» как раз была бы там уместна. Тем более что и с точки зрения наименования, т. е. своей терминологической формы, она вполне совпадает с типом наименований, приведенных там.

Таким образом, новое в этой главе, а вернее, и сама глава начинается со знаменитых пяти формул, которые могут быть названы пятью исключениями из соответствующих общих правил. Общие правила можно было бы формулировать так: по дорогам ходят, на войско нападают, крепости осаждают, за территории сражаются, повеления государя выполняют. Но это все не более, как самые общие положения. Сунь-цзы же не раз говорит, что значение общих положений, как таковых, очень условно и относительно; в действительности они подвержены различным модификациям, «девяти изменениям», как он выражается. Поэтому в этой главе он приводит не эти общие правила, а исключения из них, исключения, являющиеся пределом их модификаций, их «изменений и превращений», как выражаются китайские мыслители, таким пределом, который выражается уже правилом совершенно обратным: «Бывают дороги, по которым не идут; бывают армии, на которые не нападают; бывают крепости, из-за которых не борются; бывают местности, из-за которых не сражаются; бывают повеления государя, которых не выполняют». Таким образом, Сунь-цзы и здесь положению противопоставляет противоположение.

Комментаторы так разъясняют эти пять положений.

Под «дорогой, которой не идут», Цао-гун, Ду Ю и Ли Цюань подразумевают дорогу, проходящую по сильно пересеченной или вообще труднопроходимой местности. Ван Чжэ считает, что здесь имеется в виду такая, на которой может быть устроена засада. Наиболее широко ставит вопрос Ду Ю: «Если дорога представляет трудности, не следует ею идти. Однако, если другого выхода нет, идут и ею. Это и составляет изменение. Пусть дорога будет и близка, но если на ней нет никакой выгоды, идти ею не следует».

В таком освещении слова Сунь-цзы получают широкое значение. Понятие «дороги, по которой нельзя идти», не ограничивается только топографическими неудобствами; дорога может быть непригодной и по стратегическим соображениям. Дело не в топографии, а в «выгоде»: если «дорога невыгодна» в каком-нибудь смысле, пусть она и будет ровной, гладкой, близкой, ею не идут. Точно так же очень важно указание Ду Ю на то, что в случае необходимости следует не останавливаться ни перед чем. Иными словами, Ду Ю целиком стоит на почве учения об «изменениях».

В период Ранней Ханьской династии, в царствование Цзин-ди (156—140 гг. до н. э.), против ханьского дома восстали семь княжеств. Против восставших был направлен уже упомянутый выше прославленный полководец Чжоу Я-фу. На восток, в район восставших, вела большая дорога, по которой обычно и шло все движение. Однако она проходила по сильно пересеченной местности. Поэтому один из приближенных Чжоу Я-фу — Чжао Шэ — стал убеждать своего полководца не выбирать её. Он считал, что вождям восставших будет нетрудно собрать под свои знамена большие силы, так как страна у них богатая, средств много, для воинов никогда не жалели никаких наград. Он был уверен, что всюду по пути в удобных местах будут расставлены засады, придется продвигаться среди ежеминутно грозящих опасностей. Поэтому он предложил пойти другой дорогой с юга, через горный проход Угуань, по которой в каких-нибудь день-два можно было достигнуть столицы — Лояна. Чжао Шэ полагал, что противники никак не могут ждать ханьских войск отсюда и поэтому внезапное появление ханьских знамен у Лояна подействует на восставших самым тяжелым образом.

Чжоу Я-фу послушался этого совета. Случилось так, как и предполагал Чжао Шэ. Отряд же, посланный по главной дороге для диверсии по отвлечению противника от движения главной армии, действительно наткнулся на засаду.

В период Поздней Ханьской династии, в правление Гуан-у (25—57) велась война с инородческими племенами уцимань. Была снаряжена экспедиция, во главе которой были поставлены Ма Юань и Гэн Шу. В район, занятый противником, вели две дороги — Хутоу и Чундао. Дорога Хутоу была короче, но проходила по местности, пересеченной горами и реками; дорога Чундао была далекая, но проходила по ровной, открытой местности. По вопросу, какую дорогу избрать, мнения обоих военачальников разделились. Гэн Шу предложил избрать дорогу Чундао, хотя и дальнюю, но зато удобную и безопасную. Ма Юань же полагал, что это приведет только к излишней потере времени, к истощению запасов провианта и поставит армию в трудное положение. Поэтому он предложил пойти по дороге Хутоу, считая, что, если быстро появиться в расположении противника и сразу же ударить на него, это само по себе произведет большой эффект, подействует на психику противника и заставит его положить оружие. Оба полководца обратились за разрешением вопроса к императору. Гуан-у приказал идти по кратчайшей дороге.

Непокорные племена, увидя ханьскую армию, собрали большие силы, укрепили горные проходы, расставили засады. Ханьская армия двигалась под непрерывными ударами противника. Дополнительное препятствие представляли реки с их быстрым течением и обилием порогов. К тому же началась влажная жара, обычная в этой местности, а с нею и болезни. В войске с каждым днем росло число заболевших и умерших. В конце концов умер и сам Ма Юань. Таким образом, весь поход кончился полной неудачей. Дорога Хутоу именно и была той дорогой, по которой идти было нельзя.

«Бывают армии, на которые не нападают»,— гласит второе положение Сунь-цзы.

Комментаторы указывают ряд случаев, когда именно на противника нападать не следует. Цао-гун считает, что не следует нападать на противника, если местность, занимаемая им, такова, что ее трудно будет потом удержать; не следует нападать, если от захвата его территории не будет никакой выгоды; не следует нападать и тогда, когда армия противника находится в положении, о котором Сунь-цзы в предыдущей главе сказал: «На противника, находящегося в безвыходном положении, не нажимай». Ду Му говорит, что не следует нападать на противника, когда он полон сил, или когда он возвращается домой, или когда его силы превосходят мои. Чэнь Хао предостерегает от нападения в погоне за мелкой выгодой. Цзя Линь указывает, что в известных случаях можно добиться капитуляции противника воздействием на него своей силой и своей добродетелью. Ван Чжэ напоминает предостережение Сунь-цзы о приманке, на которую коварно заманивает противник, о совете Сунь-цзы не нападать на армию, у которой знамена движутся стройно, у которой лагерь внушителен и грозен. Наиболее общую формулу дает Чжан Юй: «Не следует нападать на войско, если от победы над ним нет никакой выгоды, а от предоставления его самому себе нет никакого ущерба».

«Бывают крепости, из-за которых не борются»,— гласит третье положение Сунь-цзы. Цао-гун считает, что речь идет о небольших, но

сильно укрепленных крепостях с большим запасом боеприпасов и провианта. Цзя Линь предостерегает от нападения на крепости, защищаемые храбрым и верным гарнизоном. Ван Чжэ полагает, что не стоит нападать на крепости, взятие которых должно обойтись очень дорого, сопровождаться большими потерями в людях или же затруднить прочие операции; не стоит нападать и на слабые крепости, но защищаемые отважным гарнизоном, или на крепости, к которым может всегда прийти сильная поддержка. Чжан Юй опять дает наиболее общую формулу: «Не следует осаждать крепость, если, взяв ее, нельзя ее удержать, а от оставления ее не получится никакой беды».

Во времена Наньбэйчао в последние годы сунского царства, в правление Шунь-ди (477—479) один из областных правителей, Чэнь Ю-чжи, поднял мятеж. Собрав целую армию, он решил предпринять наступление на столицу — г. Цзиньлин. На пути к Цзиньлину находилась крепость Инчэн. Чэнь Ю-чжи, считая, что ему необходимо ее взять, направился к ней. Тогда один из его военачальников, Цзянь Инь, стал его уговаривать этого не делать. Он советовал не тратить времени на осаду этой крепости, которая может затянуться на десять, а то и на двадцать дней, и не затрачивать силы; по его мнению, достаточно было оставить у этой крепости небольшой заслон, который сковывал бы деятельность находившегося в ней гарнизона, а самому, не теряя времени и сил, спешить к столице. Взятие же столицы должно было, как он думал, автоматически повлечь за собой падение и этой крепости. Чэнь Ю-чжи не послушался этого совета и принялся за осаду Инчэна. Но это и была именно та «крепость, которую не осаждают». Не поняв этого, Чэнь Ю-чжи потерпел полную неудачу.

В войне У-ди (561—577), императора Позднего Чжоу, с царством Ци произошел такой эпизод. У-ди хотел прежде всего взять крепость противника Хэянчэн. Один из его министров — Юй Вэнь — стал убеждать его этого не делать, мотивируя это тем, что укрепления Хэянчэна почти неприступны, гарнизон отборный и взять эту крепость будет очень трудно. Вместо того он предложил взять другую крепость — Фэньцюй, укрепления которой были незначительны, а занятие которой обеспечивало бы свободу действий во всем районе. У-ди все же не послушался и пошел на «крепость, которую не осаждают», потратил массу усилий, а взять ее не взял.

Оба эти случая служат доказательством, к каким пагубным результатам может привести неисполнение этого совета Сунь-цзы.

«Бывают местности, из-за которых не сражаются»,— гласит четвертое положение Сунь-цзы.

Цао-гун полагает, что не стоит сражаться за местность, обладание которой дает весьма небольшие выгоды, а потерять которую легко. Ду Му говорит о местностях, которые взять можно, но защищать трудно и от потери которых никаких вредных последствий не получится. Мэй Яо-чэнь считает, что речь идет о местностях, от занятия которых нет никакой выгоды вообще. Чжан Юй дает такое объяснение: «Если от приобретения какой-нибудь территории не может получиться никакой выгоды для войны, а от утраты ее — никакого вреда, не следует бороться за нее. Такова, например, отдаленная территория: если и приобрести ее, все равно, она не будет твоим достоянием: поэтому и не следует из-за нее сражаться».

Ду Му вспоминает эпизод из китайской истории, когда это правило Сунь-цзы не было соблюдено, отчего жестоко поплатился неосторожный

полководец. Фу Ча (495—473 гг. до н. э.), последний правитель княжества У, собирался напасть на княжество Ци. Его советник У Цзы-сюй стал его отговаривать: «Завладеть Ци — все равно что захватить каменистое поле»,— говорил он. Циское княжество находилось очень далеко, за несколько тысяч миль. Уже тем самым захват его территории ничего бы не дал. К тому же удержать ее в окружении враждебно настроенных соседей было бы очень трудно: пришлось бы держать большие силы, что требовало бы больших расходов. Однако Фу Ча не принял этих разумных советов и начал войну. В результате на его собственные владения напало соседнее княжество Юэ и он в конце концов погиб.

«Бывают повеления государя, которых не выполняют»,— гласит пятое положение Сунь-цзы. Это бывает, конечно, в том случае, когда полководец видит, что исполнение такого повеления привело бы к вредным последствиям.

Этими словами Сунь-цзы указывает на необходимость самостоятельности в военных операциях, каковы бы ни были приказы высшего командования. Иначе говоря, необходимы личная инициатива и личная ответственность полководца.

Наконец, эти слова Сунь-цзы служат новым подтверждением высказанного им ранее положения о необходимости предоставлять полководцу всю полноту власти в пределах его компетенции, т. е. армии и военных действий. Уже раньше, в главе III, Сунь-цзы говорил о пагубных последствиях, если правитель вмешивается в дела армии и действия полководца. Здесь он как раз договаривает то, чего не досказал тогда: как должен поступать в таких случаях полководец. И совет его точен и определенен: полководец может в таких случаях не подчиняться повелениям своего государя.

Комментаторы единодушно поддерживают Сунь-цзы. «Если это нужно для дела, можно не связывать себя с повелениями государя»,— говорит Цао-гун, кстати говоря, сам — государь, и эти его слова повторяют Ли Цюань и Чжан Юй. Мэй Яо-чэнь говорит: «Поступают так, как надлежит поступать в данном случае». Ду Му вспоминает слова Вэй Ляо-цзы: «Оружие — это орудия бедствия, борьба против добродетели, полководец — агент смерти. Над ним нет неба, под ним нет земли, пред ним нет противника, за ним нет государя» («Вэй Ляо-цзы», гл. VIII).

Мэн-ши также цитирует эти слова и добавляет еще другие слова Вэй Ляо-цзы: «Всем, что лежит за пределами порога, распоряжается полководец». Это — слова, которые произносил государь во время церемонии вручения секиры вновь назначенному им полководцу, что означало, что всю власть в поле он предоставляет ему, власть же внутри страны оставляет за собой.

Вэй Ляо-цзы вообще очень настойчиво проводит эту мысль. Помимо указанных слов он дважды повторяет: «Над полководцем наверху нет власти неба, внизу — власти земли, посередине — власти человека» («Вэй Ляо-цзы», гл. II и VIII). Под независимостью от неба понимается право полководца не обращать внимания на всякие небесные знамения, т. е. поступать так, как поступил Гун Цзы-синь при появлении кометы (см. стр. 48). Под независимостью от земли понимается умение искусного полководца находить выход в любом, казалось бы самом неблагоприятном, положении в смысле позиции. Под независимостью от человека понимается именно независимость от правителя, право не

соблюдать приказа своего государя (см. «Вэй Ляо-цзы», гл. II, примечание Лю Иня). Той же точки зрения придерживались и позднейшие стратеги. В «Диалогах» Ли Вэй-гуна так описывается церемония инвеституры полководцев в древности.

«В древности государь при отправлении армии и назначении полководцев три дня проводил в посте и молитве, после чего вручал назначенному лицу секиру со словами: „Все до самого неба да будет подвластно тебе". Затем, вручая ему топор, говорил: „Все до самой земли да будет подвластно тебе". Затем, выдвигая сам колесницу полководца, говорил: „Все движения вперед и назад у тебя да будут зависеть только от времени". После того как полководец выступал в поход, в армии слушались только приказов своего военачальника и не слушались повелений государя» («Ли Вэй-гун вэньдуй», ч. III, стр. 62).

«Лю тао», давая еще более подробное описание этих древних церемоний, сообщает: «Получив назначение, полководец склонялся и отвечал государю: «Я слышал, что государство не управляется извне (т. е. из ставки полководца в походе.— *Н. К.*), а армия не управляется изнутри (т. е. из столицы.— *Н. К.*)"» («Лю тао», гл. XXI, стр. 10).

Все это свидетельствует о том, что в древнем Китае право полководца на полную самостоятельность в пределах своей компетенции было общепризнанным.

Предание, скорее похожее на исторический анекдот, передаваемое Сыма Цянем, рассказывает, что Сунь-цзы сам подал пример такого неисполнения повеления своего государя. Как уже упоминалось, согласно обычному преданию, Сунь-цзы составил свой трактат для князя Хо-люя. Однажды князь заявил ему, что прочитал все его тринадцать глав и хотел бы произвести пробу, насколько все эти военные правила можно усвоить и применить. Сунь-цзы ответил, что пробу произвести можно. Тогда князь спросил, можно ли это сделать с женщинами? Сунь-цзы ответил, что и женщин можно обучить военному искусству. Тогда князь приказал позвать женщин из своего дворца. Их собралось 180 человек. Сунь-цзы разделил их на два отряда и во главе каждого поставил по одной из двух любимых наложниц князя. Обратившись к женщинам, Сунь-цзы спросил: знают ли они, где находится сердце, правая и левая рука, спина? Конечно, женщины отвечали ему утвердительно. Тогда Сунь-цзы приказал им по данному сигналу смотреть: передним — вперед, стоящим налево — в левую сторону, стоящим направо — в правую сторону, стоящим сзади — назад. Раздался звук барабана, но женщины вместо исполнения данного приказания засмеялись. Сунь-цзы тогда заявил, что неисполнение приказа вызвано, по-видимому, недостаточной ясностью объяснения и виноват он, как командир. Поэтому он еще раз спросил, знают ли они, где перед, зад, правая и левая сторона, и поняли ли его приказ? Но когда сигнал был подан во второй раз, женщины опять вместо требуемых эволюций начали хохотать. Тогда Сунь-цзы сказал, что теперь уже виноваты командиры отрядов, и хотел убить двух женщин, поставленных во главе каждого отряда. Князь, наблюдавший за всем происходящим с террасы своего дворца, видя, что Сунь-цзы собирается предать смерти двух его любимых наложниц, поспешно послал приказ ему не делать этого, заявив при этом: «Я уже понял, что вы умеете вести войну: мне же без этих двух женщин и еда не будет сладка. Не убивайте их». Однако Сунь-цзы на это ответил: «Я получил от вас повеление и назначен полководцем. Когда же полководец находится в армии, повеления

государя могут и не исполняться им». И несмотря на полученный приказ, умертвил обеих женщин. Вместо них он поставил командирами двух следующих, и, когда был подан сигнал, все требуемые движения были совершены стройно и правильно и никто уже более не засмеялся.

Пример такого же отношения к приказам своего государя дает и другой древний китайский стратег — прославленный полководец Тянь Жан-цзюй, с именем которого связывается трактат по военному искусству, известный под названием «Сыма фа».

Тянь Жан-цзюй, как исключительно талантливый полководец, был назначен своим князем Цзин-гуном (547—490 гг. до н. э.) * главнокомандующим армией циского княжества в предстоящей войне. Тянь Жан-цзюй, однако, был незнатного происхождения и опасался, что, пока его солдаты еще не знакомы с ним как следует, у него не будет надлежащего авторитета. Поэтому он попросил князя дать ему в помощь в качестве главного инспектора армии какое-нибудь авторитетное лицо из числа могущественных и заслуженных вассалов. Цзин-гун исполнил его просьбу и назначил инспектором своего любимца — всемогущего Чжуан Цзя. Главнокомандующий и главный инспектор встретились и условились на другой же день выступить в поход.

На следующее утро Тянь Жан-цзюй явился в назначенный час на место встречи и стал ждать своего инспектора. Однако Чжуан Цзя не показывался. Шло время, а его все не было. Наконец, Тянь Жан-цзюй узнал, что родственники и друзья Чжуан Цзя устроили по случаю его отправления в поход пир и тот сейчас находится на этом пире. Тянь Жан-цзюй пришел в ярость от такого нарушения уговора и вообще воинской дисциплины. Поэтому, когда тот только вечером наконец явился, Тянь Жан-цзюй заявил ему, что за такой проступок в условиях армии в военное время полагается смертная казнь. Чжуан Цзя хотел послать к князю посланца с просьбой вмешаться в это дело, но Тянь Жан-цзюй категорически воспрепятствовал этому и заявил: «Полководец, находясь в армии, не подчиняется повелениям государя», и в присутствии всего войска казнил Чжуан Цзя.

Впечатление, произведенное на армию казнью могущественного любимца государя, было настолько сильное, что с этого момента все приказы Тянь Жан-цзюя всегда выполнялись немедленно и точно, дисциплина установилась строжайшая и вся кампания поэтому прошла с полным успехом.

Широкой известностью пользуется рассказ об уже не раз упомянутом полководце Чжоу Я-фу (ум. в 152 г. до н. э.). Во время восстания семи княжеств, в правление Цзин-ди (156—140), Чжоу Я-фу был послан против них. Восставшие напали на подвластное ханьским императорам княжество Лян. Ввиду того что лянский князь состоял в родстве с ханьским домом, Цзин-ди послал Чжоу Я-фу повеление немедленно поспешить на выручку лянского княжества. Однако Чжоу Я-фу и не подумал послушаться этого повеления. Наоборот, он воспользовался лянским княжеством как приманкой для противника — той самой, о которой говорит Сунь-цзы,— и видя, что противник поддался на нее, напал на него и разбил. Тем самым было сохранено и лянское княжество.

* О спорности времени жизни Тянь Жан-цзюя см. «Трактат Сунь-цзы и „Семикнижие"».

В правление Вэнь-ди (179—157) на Ханьскую империю напали гунны. Император выслал против них трех полководцев — Чжоу Я-фу, Лю Ли и Сюй Ли. Все трое выступили и расположили свои войска на укрепленных позициях. Вэнь-ди решил лично проинспектировать свои войска и предпринял объезд позиций. Когда Лю Ли и Сюй Ли увидели, что к ним подъезжает сам император, они сами, все их командиры и солдаты бросились ему навстречу. Когда же Вэнь-ди подъехал к лагерю Чжоу Я-фу, караул у ворот, вместо того чтобы пропустить его, принял боевое положение и, наложив стрелы на тетивы луков, стал ждать приказа стрелять. Тогда император направил к Чжоу Я-фу посланца с извещением, что он прибыл и хочет пройти в лагерь. И только тогда, когда от Чжоу Я-фу последовал приказ пропустить императора, караул опустил оружие и открыл ворота. Возвратившись из поездки, император заявил, что настоящий полководец у него — один Чжоу Я-фу, на двух же других военачальников ему полагаться нельзя.

Так ревниво оберегали китайские полководцы свою полную независимость от государя, когда находились в армии на войне. Так что комментаторы Сунь-цзы еще несколько смягчают дело, ставя вопрос несколько условно: «Когда это нужно для дела, можно не связывать себя с повелением государя».

Следующий абзац этой главы вызывает большое недоумение у комментаторов. Сунь-цзы говорит следующее: «Полководец, постигший, что есть выгодного в „Девяти изменениях", знает, как вести войну». О каких это «девяти изменениях» идет речь? В тексте самой главы — ни до этого места, ни после — нет ничего похожего на перечисление каких-либо «девяти изменений».

Как уже говорилось, Чжан Юй полагает, что отсутствие этого перечисления объясняется дефектами текстов трактата. По его мнению, восемь положений, данных в конце предыдущей главы, следует перенести в эту главу и соединить с изречением: «В местности голой и безводной не задерживайся». Но неправомерность сближения этого изречения с прежними восемью положениями была уже показана выше. Поэтому объяснение Чжан Юя должно быть отвергнуто.

Другой комментатор — Хэ Янь-си — предлагает другое решение: он берет пять предписаний в начале главы, касающихся местности, соединяет их с четырьмя вышеописанными «исключениями» и получает девять положений, которые он и хочет считать «девятью изменениями».

Это решение вопроса еще менее приемлемо, чем первое. Начать с того, что из пяти исключений, представляющих, безусловно, единый свод положений, почему-то берутся первые четыре, а пятое — о «повелениях, которые не выполняются» — почему-то отвергается. Единственной причиной этого является, без сомнения, только то, что иначе получилось бы десять, а не девять положений. Кроме того, с первого взгляда ясно, что положения, предписывающие, что нужно и чего нельзя делать в условиях какой-то местности, не имеют ничего общего с пятью исключениями. Так что соединение не может быть объяснено только тем, что больше неоткуда набрать желаемые девять каких-нибудь формул. Таким образом, и это объяснение должно быть отвергнуто.

Но где же все-таки эти «девять изменений»? Ведь о них говорится в тексте; более того, так называется и вся глава. В главе XI, названной «Девять местностей», описаны именно девять категорий местностей, т. е. заглавие точно соответствует содержанию. Так и здесь: заглавие должно соответствовать содержанию.

Однако это так только при первом взгляде. В действительности совершенно неправильно было бы отождествлять оба эти заглавия — девять изменений и девять местностей. Слово «девять» в сочетании «девять местностей» не то, что «девять» в сочетании «девять изменений». В первом случае это число, арифметическая величина, во втором — категория.

«Девять», «девятка» — это название верхней черты в гексаграммах «И-цзина», это — полюс, предел ицзиновского движения чисел, высший пункт нарастания, которое переходит затем в исходное положение с тем, чтобы опять путем нарастания достигнуть своего предела — «девятки» и снова вернуться к началу, но уже в новой форме. Это и есть «перемены» «И-цзина», вечные изменения явлений, вечный переход от одного состояния в другое. Таким образом, в контексте с понятием «изменения» число «девять» получает совершенно особое значение — предела, кульминационного пункта. Следовательно, «Девять изменений» — это высший предел процесса изменений, а в более общем, не специальном языке — вообще бесчисленные и бесконечные изменения.

Поэтому нечего искать в тексте обязательно каких-либо девяти положений. Все, что говорил Сунь-цзы до этого, рисует именно эти изменения, потому что он не устает повторять, что все его правила на деле существуют в бесконечном числе вариантов и модификаций. «Тысяча изменений и десять тысяч превращений» — такова его основная мысль.

Таким образом, понятно, почему Сунь-цзы заговорил об этих «Девяти изменениях» сейчас же после своих «Пяти исключений». Эти исключения служат очень наглядным, так сказать, общедоступным доказательством относительности всех правил и будто бы незыблемых истин. Что, казалось бы, естественнее идти по дороге? Ведь дорога для того и существует, чтобы по ней ходили. Что, казалось бы, естественнее сражаться с противником во время войны? Ведь война есть сражение с противником, а не что-либо иное. И тем не менее есть дороги, по которым не ходят, есть армии, на которые не нападают. Что же может нагляднее показать наличие «изменений» в любом явлении, в любом положении, в любом законе и правиле? Поэтому Сунь-цзы после всего изложенного и считает возможным сказать:

«Полководец, постигший, что есть выгодного в „Девяти изменениях“ (т. е. умеющий извлекать выгоду из всех сменяющихся ситуаций.— *Н. К.*), знает, как вести войну». Далее он добавляет: «Полководец, не постигший, что есть выгодного в „Девяти изменениях“, не может овладеть выгодами местности, даже зная форму местностей».

Эта фраза раскрывает всю мысль Сунь-цзы. Дело не сводится, как оказывается, только к тому, чтобы следить за изменениями и находить в каждом случае выгодное для себя решение. От полководца требуется более сложное: он должен именно эти самые изменения расценивать как выгоду.

Сунь-цзы заявляет: «Полководец... не может овладеть выгодами местности, даже зная форму местности». Как же так? Ведь вся глава «Формы местности» посвящена именно объяснению этих форм и требованиям к полководцу знать их, без чего он не имеет права и называться полководцем. И вдруг оказывается, что это знание ничего не дает; главное — постичь «Девять изменений».

Сунь-цзы ведет своего читателя как бы со ступеньки на ступеньку. Общие положения, правила, законы нужны. Нужно существование чего-то стабильного, постоянного, определенно формулированного. В ка-

кой-то мере это соответствует природе самих вещей и необходимо для поведения. Но это — для первой ступени обучения. Для второй — другое: важно знать, что общие положения, правила не существуют, как таковые; нет ничего стабильного, постоянного, определенно формулированного. Есть «перемены», как говорит «И-цзин», иначе — «изменения». Это соответствует подлинной природе вещей. Общие положения, правила существуют в «изменениях»; они и есть эти изменения. Поэтому настоящее знание не есть знание форм местности, а знание «изменений» форм местности, ибо реально форма местности существует в постоянно изменяющемся виде. Стабильное заключено в текучем, постоянное в непостоянном. Вот это и должен постигнуть полководец.

Очень хорошо говорит по этому поводу Цзя Линь:

«Пусть он (полководец) даже знает форму местности; если его сердце не проникло в изменения, ограничится ли дело только тем, что он не сможет овладеть выгодами этой местности? Пожалуй, наоборот, он навлечет на себя вред от нее. Самое важное — это приспособляться к изменениям».

Исходя из этого, полководец должен понять, что выгода заложена не в стабильном явлении, а в изменениях явления. Оперируя с примером, к которому прибег сам Сунь-цзы (а это у него только пример), можно было бы сказать: сама обстановка, «форма местности», как он говорит, настоящей выгоды дать не может; настоящую выгоду может дать то ее изменение, которое получается от взаимодействия всех действующих факторов; форма местности всегда дается только в сочетании со всем, что с нею соприкасается, кто на ней действует. И именно в этой природе местности, ее изменениях и заложена та выгода, которая может быть подмечена и использована полководцем.

Следующее место текста, также вызывающее недоумение читателя,— это слова: «Когда при управлении войсками он (полководец) не знает искусства „Девяти изменений", он не может владеть умением пользоваться людьми, даже зная „Пять выгод"». О каких это «пяти выгодах» идет речь?

Существуют два ответа на этот вопрос. Цао-гун и Чжан Юй считают, что «пять выгод» — это те выгоды, которые умный полководец умеет извлечь из пяти предыдущих положений, т. е. пяти исключений. Ши Цзы-мэй полагает, что здесь имеются в виду излагаемые сейчас же вслед «пять опасностей», преодоление которых опять-таки дает выгоду для полководца.

Путь, по которому шли эти комментаторы, ясен. Они стремились во что бы то ни стало найти точно пять каких-нибудь положений, которые можно было бы счесть «пятью выгодами». Но оказалось, что пять есть и впереди и позади этого места. Осталось только разделиться на два лагеря: одним — утверждать, что Сунь-цзы имеет в виду изложенное им выше, другим — что он имеет в виду излагаемое ниже.

Однако сам Чжан Юй в других своих замечаниях становится на верный путь. Он говорит: «Вообще в военном деле есть выгоды и есть изменения. Если знать выгоду и не знать изменений, можно ли овладевать уменьем пользоваться людьми?»

Чжан Юй, следовательно, сам отказывается говорить именно о пяти выгодах, как не говорит и о девяти изменениях. Он говорит вообще о выгоде и изменениях. И только такая постановка вопроса правильна.

Сунь-цзы уже в I главе употребил слово «выгода». Заканчивая изложение своих «пяти приемов», он говорит: «Если он (полководец)

усвоит их с учетом выгоды, они составят мощь, которая поможет и за пределами их». О выгоде Сунь-цзы говорит многократно, почти в каждой главе.

Понятие «выгода» в доктрине Сунь-цзы занимает место не менее важное, чем понятие «изменения». Последнее указывает на природу самого явления, первое указывает на ту сторону его, которая в каждый данный момент обращена ко мне. Выгода — свойство явления для полководца, наблюдающего это явление. Таким образом, эти два понятия относятся к одному и тому же явлению, только под разными углами зрения. Поэтому смысл вышеприведенного изречения Сунь-цзы сводится к следующему.

Допустим, что ты знаешь, что существует такое понятие, как выгода, понимаешь его значение. Но что тебе дает это знание практически, т. е. при руководстве людьми без понимания природы явления, в котором эта выгода заложена, т. е. без понимания самого явления, из которого может быть извлечена выгода? А природа этого явления — «изменения». Поэтому только проникновение в тайну изменения обеспечивает правильное понимание и учет выгоды, а следовательно, в дальнейшем и умение пользоваться людьми.

Таким образом, «выгода» есть то же, что и «изменения», взятое только в ином аспекте. Но почему же Сунь-цзы все-таки не говорит просто о выгоде, а считает нужным сказать «пять выгод»?

Искать объяснения этому надлежит, по-видимому, в контексте всего этого рассуждения. Почему Сунь-цзы говорит «пять выгод», а не просто «выгода»? Потому что он рядом говорит о «девяти изменениях», а не просто об «изменениях». Иными словами, он дает, так сказать, множественное число вместо единственного, указывает на всю совокупность каждого явления, а не на его единичный случай. «Девять изменений» — это все великое множество изменений вообще. «Пять выгод» — это все множество выгод, а не каких-либо конкретных пять видов выгоды. Смысл множественности придают в этих случаях слова «девять» и «пять».

Число пять является одним из тех чисел, которые занимают большое место в представлениях о мире, характерных для древнего Китая. Основных элементов материальной природы — пять (вода, огонь, дерево, металл, земля); спектр стоит из пяти цветов (синий, красный, желтый, белый, черный); натуральных вкусов пять (острый, кислый, соленый, сладкий, горький); музыкальная гамма состоит из пяти тонов и т. д. Так в природе.

Так же и в обществе. Человеческое общество слагается из пяти отношений: родители и дети, муж и жена, братья, друзья (посторонние люди в их взаимоотношениях), правители и управляемые; руководящих принципов общественного поведения пять: человеколюбие, справедливость, внутренняя дисциплинированность, разумность, правдивость. Иначе говоря, для определения явлений природы и общества, взятых в аспекте самого их бытия, под углом зрения их внутренней диалектики, берется число «девять», аргументированное натурфилософскими выкладками «И-цзина»; для характеристики тех же явлений природы и общества, взятых в аспекте именно их «явлений», берется число пять, которое устанавливают физика, химия и физиология того времени, общественные науки, этика. Поэтому выражение «пять элементов» имеет смысл просто «элементы»; «пять цветов» — просто «цвета» и т. д. «Выгода» относится к этой категории явлений. Поэтому «пять выгод»

может употребляться и просто в значении «выгоды». Совершенно так же Сунь-цзы раньше (в V главе) употреблял выражения «пять тонов, пять цветов, пять вкусов», нигде не перечисляя, какие именно пять тонов, цветов и вкусов, а беря эти словосочетания просто как обозначения всей совокупности тонов, цветов, вкусов. Таким образом, совершенно незачем искать где-нибудь в данной главе какие-нибудь конкретные «пять выгод».

Понятие «выгода» у Сунь-цзы соединяется с обратным понятием «невыгоды», «вреда». Для него это два противоположных понятия и в то же время — одно и то же: невыгода только обратная сторона той же выгоды; проявление выгоды есть в то же время и проявление невыгоды. Отсюда невозможность разделять эти два понятия, два явления. Сунь-цзы говорит: «Обдуманность действий умного человека заключается в том, что он обязательно соединяет выгоду и вред», т. е. не рассматривает эти явления изолированно друг от друга. Чжан Юй так поясняет эту мысль: «Когда умный человек размышляет, пусть он пребывает и в выгодной позиции, все равно он непременно думает о том, что может принести ему вред; пусть он и пребывает в невыгодной позиции, все равно он непременно думает о том, что может принести ему выгоду. И это также означает проникновение в изменения».

«В мире все находится в состоянии смешения»,— говорит «И-цзин». Сунь-цзы, вообще целиком вышедший из этой системы мировоззрения, несомненно, имеет в виду именно всеобщность этого закона. Однако Чжан Юй в своем объяснении формулирует самую суть этого искусства «умного полководца», или, как выражается Сунь-цзы, вообще «умного человека»: «Это тоже означает проникновение в изменения». Иначе говоря, диалектика выгоды-вреда есть другой аспект «изменений». Проникнуть в глубину этой диалектики означает проникнуть в самый механизм «изменений». Отсюда проистекают практические результаты: «Когда с выгодой соединяют вред, усилия могут привести к результату; когда с вредом соединяют выгоду, бедствие может быть устранено»,— говорит Сунь-цзы. Другими словами, когда видишь перед собой выгоду, можешь овладеть ею на деле только тогда, когда учтешь и сумеешь парализовать весь тот вред, который потенциально заложен в этой же самой выгоде; когда видишь перед собой вред, можешь избегнуть его, если учтешь и сумеешь реализовать ту выгоду, которая потенциально в нем заложена.

Чжан Юй вспоминает пример из китайской истории, рисующий человека, который умел, видя выгоду, предвидеть и вред, который в ней заключается.

В эпоху Чуньцю небольшое княжество Чжэн одержало верх в борьбе с довольно сильным княжеством Цай. Все в Чжэн, начиная с князя, праздновали победу и ликовали. Один лишь Цзы Чань не разделял всеобщей радости. Он понимал, что Чжэн — государство маленькое, что оно может в любой момент погибнуть от окружающих его более сильных государств. В самом же опьянении военным успехом коренится большая опасность. «Когда в государстве думают лишь об одной военной славе и нет в нем мирного процветания, это уже большое бедствие»,— говорил он. «Это вызовет в соседних государствах либо ненависть, либо тревогу, и государство не может быть спокойно». Опасения Цзы Чаня очень скоро оправдались: на княжество Чжэн напало могущественное княжество Чу. Таким образом, Цзы Чань и оказался

именно тем умным человеком, который сумел в благополучии и удаче провидеть корни возможных опасностей и бед.

Тот же Чжан Юй приводит другой пример, иллюстрирующий вторую половину изречения Сунь-цзы.

Дело было при осаде Чжан Фаном г. Лояна. Все усилия взять город разбивались о стойкость защитников. В войске Чжан Фана воцарилось полное уныние. Его ближайшие помощники в один голос стали утверждать, что на взятие города надежды нет и следует уйти, причем сделать это ночью, чтобы не навлечь на себя преследования. Однако Чжан Фан был непоколебим. Он заявил, что успех и неуспех в войне — дело обычное и что роль искусного полководца и состоит в том, чтобы превращать неуспех в успех. И ночью, вместо того чтобы отступить, он незаметно подошел к укреплениям противника и с одного удара взял их. Таким образом, Чжан Фан и был тем умным человеком, который сумел в неудаче провидеть корни возможной удачи.

Сунь-цзы указывает, как с помощью выгоды-вреда можно добиться своих целей во взаимоотношениях с соседними князьями. «Князей подчиняют себе вредом... заставляют устремляться куда-нибудь выгодой». Чжан Юй поясняет: «Если поставишь их в невыгодное для них положение, они сами тебе подчинятся; если поманишь их небольшой выгодой, этим обязательно заставишь их устремиться туда».

«Умный человек», правитель, дипломат, полководец, всегда учитывающий взаимодействия двух средств — выгоды-вреда, действует в своей политике по отношению к соседним князьям именно сочетанием того и другого средства. Применение только одного из них никогда не может привести к полным, а главное — к прочным результатам.

Между этими двумя фразами в тексте вставлена еще одна: «Князей заставляют служить себе делом». Это место малопонятное. Наиболее вероятное объяснение сводится к следующему: в понятии «дело» видят нечто такое, что не является ни выгодой, ни вредом, но что может быть и тем и другим. Именно действуя такими «делами», от которых князь может ожидать себе выгоды, но в то же время боится и возможного вреда, можно держать его в постоянном напряжении и таким способом заставить его служить своим целям.

Заканчивается этот раздел указанием на необходимость для полководца всегда помнить, что за выгодой может находиться вред, и этим руководиться в своем поведении.

«Правило ведения войны заключается в том, чтобы не полагаться на то, что противник не придет, а полагаться на то, с чем я могу его встретить; не полагаться на то, что он не нападет, а полагаться на то, что я сделаю нападение на себя невозможным для него». Цао-гун замечает по этому поводу: «Хотя у меня и все благополучно, я не забываю об опасности и всегда нахожусь наготове». «Это и есть полнота»,— вспоминает Ван Чжэ это всеобъемлющее понятие Сунь-цзы. Чжан Юй говорит: «Нужно думать о бедствиях и заранее предупреждать их».

Нетрудно видеть связь этих слов с предыдущими рассуждениями Сунь-цзы. Может создаться обстановка, когда появление противника не ожидается. По мысли Сунь-цзы, это есть «выгода». Но «умный человек», видя где-либо выгоду, всегда помышляет сейчас же о таящемся за нею возможном вреде. Поэтому он не полагается на то, что противник не придет, а принимает все меры к тому, чтобы было с чем его встретить, если он придет. Хэ Янь-си приводит характерную цитату

из древнего сочинения «У люэ»: «Муж во время мира и покоя не расстается с мечом». Сорай также вспоминает старинное изречение: «Во время мира не забывай об опасности». Это и есть та самая мысль, которую Сунь-цзы выразил другими словами: «Видя выгоду, всегда помни о вреде».

* * *

Именно этим опасностям, о которых Цао-гун советует никогда не забывать, посвящен последний раздел главы. В нем Сунь-цзы толкует о пяти опасностях для полководца. Он считает, что они «являются недостатками полководца, бедствиями в ведении войны». Он придает им такое значение, что считает возможным заявить: «Разбивают армию, убивают полководца непременно этими пятью опасностями». Что же это за опасности?

Учение о пяти опасностях непосредственно вытекает из учения о выгоде и вреде. Только что Сунь-цзы сказал, что в каждой выгоде заложен возможный вред, в каждом вреде потенциально скрывается выгода. Так во всех явлениях внешнего мира, во всех «изменениях». И точно такое же положение замечается и в области моральных ценностей, качеств и свойств человека, в данном случае — полководца. Каждое его достоинство потенциально таит в себе недостаток, в каждой сильной его стороне кроется слабое место. Именно эта постоянная возможность выявления скрытых потенций и представляет опасность для полководца, а это неминуемо влечет за собой и действия, а то и катастрофу.

Не подлежит сомнению, что такие качества, как отвага, разумность, ярость, направленные на противника, такие качества, как чувство чести и доброта, должны быть признаны достоинствами полководца. И тем не менее Сунь-цзы указывает, что за каждым из этих качеств таится огромная опасность. Сунь-цзы предельно краткими формулами объясняет, когда это бывает и к чему приводит.

«Если он будет стремиться во что бы то ни стало умереть, он может быть убитым»,— говорит он. Готовность к смерти, готовность идти в смертный бой — признак отваги, мужества, но уже Тянь Жан-цзюй заметил: «Ставить превыше всего смерть — это значит не победить». Чжан Юй, вспоминая эти слова, пишет: «Когда полководец без всякой определенной цели стремится только к тому, чтобы умереть впереди своих воинов, он не победит». Чжан Юй объясняет, почему это так: «Когда полководец храбр, но не умеет составлять план сражения, а только хочет обязательно умереть на поле битвы, с ним незачем сражаться. Надлежит только устроить ловушку, заманить его в нее и убить».

Эти разъяснения комментаторов делают вполне ясным ход мысли Сунь-цзы. Отвага таит в себе опасность, если она не соединена с умом. Без наличия ума это положительное качество неминуемо превращается в свою противоположность.

Точно так же и ум. Наличие ума есть несомненное достоинство полководца. Ум говорит, что безрассудный риск, бесполезная смерть ни к чему не приведут. Важно не умереть, а остаться живым. Эта мысль правильна. Но еще в «Сыма фа» сказано: «Когда ставят превыше всего жизнь, бывает много колебаний. А колебания приводят к большим бедствиям». Поэтому Сунь-цзы и утверждает: «Если он будет стремиться во что бы то ни стало остаться в живых, он может попасть

в плен». Поэтому без необходимого дополнения в виде отваги, ум, т. е. достоинство, может превратиться в отрицательное качество.

Сорай также очень образно выражает это соотношение ума и мужества:

«Ум и мужество — это два колеса у колесницы, это как солнце и луна, как тьма и свет. Солнце восходит, заходит луна, восходит луна, заходит солнце; тьма доходит до своего предела и зарождается свет; свет доходит до своего предела и зарождается тьма. Поэтому у человека, который превосходит других умом, обязательно бывает недостаток в мужестве; у человека, который превосходит других мужеством, обязательно бывает недостаток в уме. Когда сердце целиком направляют на то, чтобы во что бы то ни стало остаться в живых, это свидетельствует об избытке ума и недостатке мужества» (Сорай, цит, соч., стр. 192). Следовательно, по мнению Сорая, важно не только сочетание ума и отваги, но и равновесие их.

Ярость, воодушевляющая полководца в его действиях против врага,— необходимое для полководца свойство. Выше уже указывалось, какое значение придает Сунь-цзы чувству вражды, гнева, ярости в войне. Без ярости не победить. Но к этому должна быть добавлена оговорка: при сохранении полного самообладания. Если же темпераментность соединяется с несдержанностью, она превращается в недостаток: «Если он будет скор на гнев, его могут презирать»,— говорит Сунь-цзы.

Сунь-цзы считает, что презрение к себе навлекает тот, кто болезненно реагирует на всякое выражение презрения к себе, кто сразу же готов вскипеть гневом. И наоборот, никто не осмеливается показывать свое презрение к тому, кто не обращает внимания на это и всегда сохраняет полное самообладание. Поэтому гнев — положительное качество только тогда, когда он соединен с самообладанием.

Щепетильность, чувствительность полководца к своей чести — качество положительное, но оно может послужить в руках противника оружием против него: зная эту его чувствительность, противник начнет оскорблять его и этим может вызвать его на неосторожные действия. Сунь-цзы говорит кратко: «Если он будет излишне щепетилен к себе, его могут оскорбить». Цао-гун поясняет, к чему это может привести: «Человеком, щепетильным к себе, можно распоряжаться по своему желанию, подвергая его оскорблениям».

Доброта — достоинство полководца, это проявление его человеколюбия, т. е. одного из «пяти качеств», устанавливаемых Сунь-цзы в самом начале I главы, как необходимых для полководца. И тем не менее и она может привести к бедствиям. Сунь-цзы говорит: «Если он будет любить людей, его могут обессилить». Цао-гун так понимает эти слова: «Если выступить против того, на защиту чего он обязательно стремится, такой любящий людей полководец непременно удвоенными переходами поспешит на выручку; а если он поспешит на выручку, он утомится и станет слабым».

Интересно, что совершенно ту же мысль, только в иной форме, выражает и второй основоположник древнего китайского стратегического искусства — У-цзы. Он говорит: «Скорбеть о павших — это значит не иметь в себе человеколюбия» («У-цзы», Вступление). У-цзы отказывается назвать человеколюбивым того правителя, который при виде трупов своих подданных, павших на поле сражения, весь отдается горю и слезам. Если это человеколюбие, то запоздалое и бесцельное.

По мысли У-цзы, истинное человеколюбие проявляется в заботе правителя не допускать лишних жертв, беречь каждую человеческую жизнь.

Таковы пять опасностей, таящихся в самых, казалось бы, положительных качествах полководца: в мужестве, делающем его всегда готовым идти на смерть, в уме, заставляющем его не искать бесцельной смерти, в ярости, воодушевляющей его на бой с противником, в чувстве чести, заставляющем его всегда высоко нести свое достоинство, в доброте. Таким образом, еще раз в новом аспекте Сунь-цзы подтверждает свою мысль, что за всякой выгодой скрывается возможный вред. «Эти пять опасностей — недостатки полководца, бедствие в ведении войны».

Сунь-цзы придает очень большое значение этим опасностям. Он говорит: «Разбивают армию, убивают полководца непременно этими пятью опасностями. Надлежит понять это». Эти пять опасностей, пять недостатков полководца могут привести к гибели и самого полководца и его армию.

Хэ Янь-си объясняет, в чем здесь дело: «Талантливые полководцы редки — и в древности и в настоящее время. По своему характеру каждый полководец обычно имеет склонность к чему-нибудь одному. Поэтому Сунь-цзы в I главе и говорит об уме, беспристрастности, гуманности, мужестве и строгости. Самое важное — обладать всем этим сполна».

Важно иметь все эти качества, вместе взятые, важны они не сами по себе, а в своем сочетании. Так думает Хэ Янь-си. Но важно и другое. Сунь-цзы кончает главу словами: «Надлежит понять это». Нужно понять ближайшим образом, конечно, эти пять опасностей, но через них и общий принцип: то, что во всякой выгоде всегда таится возможный вред, во всяком вреде заложена возможная выгода.

ГЛАВА IX

ПОХОД

Девятая глава трактата посвящена двум тесно связанным одна с другой темам: правилам расположения войск в различной боевой обстановке и приемам наблюдения над противником. При этом указания Сунь-цзы, как следует располагать войска в таких-то условиях и как производить наблюдение противника, всегда преподаются с точки зрения обеспечения наилучших условий наступления или обороны и соединяются поэтому с конкретными советами, как надлежит в каждом данном случае действовать.

Говоря о расположении войск, Сунь-цзы сначала дает свои указания по вопросу о выборе позиций. Он различает при этом четыре различных географических театра войны: война в горах, война на воде, война в болотистой местности, война на равнине. Правила расположения войск и ведения военных операций в каждом из этих четырех видов обстановки различны.

«При переходе через горы опирайся на долину»,— говорит Сунь-цзы. На первый взгляд это указание может показаться противоречащим неоднократным советам всегда располагаться на возвышенных местах. Однако Сунь-цзы различает понятия горы вообще и возвышен-

ности. Если, находясь в горах, располагаться на их вершинах или вообще высоко на склонах, во-первых, неизбежно утратится возможность всякого контроля над долинами, т. е. над действиями противника, так как все передвижения в горах совершаются вдоль долин; во-вторых, утратится возможность непосредственного боя с противником, так как вооружение того времени делало бой осуществимым только при прямом соприкосновении сторон. Поэтому Сунь-цзы советует при переходе через горы «опираться на долину», т. е. занять командные позиции над долиной. Командная же позиция в этой обстановке достигается расположением на той возвышенности, которая непосредственно главенствует над прилегающей долиной. Таким образом, его указание и в этом месте трактата вполне согласуется с заявлениями в других местах.

Занимая позицию на возвышенности, надлежит, по мнению Сунь-цзы, располагаться на солнечной стороне ее, т. е. на склоне, обращенном к солнцу. Что значит это требование?

Сорай считает, что здесь более правильна та версия текста, которая дает на месте слов «солнечная сторона» слово «растительность». Поэтому для него это место имеет значение совета выбирать для расположения такое место, где есть деревья и трава, т. е. где можно найти и укрытие от непогоды, и прикрытие от неприятеля, и корм для животных, не говоря уже о питьевой воде. Кроме того, и «животные также в большинстве случаев обитают в тех местах, где есть растительность», замечает Сорай, а это означает возможность в какой-то мере добывать дополнительную пищу и для людей. Цао-гун, а за ним почти все комментаторы из числа десяти, а также позднейшие — Лю Инь, Хуан Сянь-чэнь и Пэн Цзи-яо — принимают, однако, иероглиф «солнечная сторона» и соответственно этому толкуют весь текст так, как он переведен в данном случае и по-русски.

Не входя в разбор натянутых толкований этого места, заимствованных из гадательной традиции, следует сказать, что совет выбирать солнечную сторону не противоречит совету располагаться там, где есть растительность, ибо в большинстве случаев хорошая, здоровая для человека растительность бывает там, где есть солнце. Китайские полководцы, как это явствует и из последующих слов Сунь-цзы, всегда избегали тенистых, т. е. сырых, мест, где бывают всякие миазмы, и поэтому всегда старались выбирать именно солнечные места. Таким образом, на какой бы версии текста ни остановиться, мысль остается в общем одна и та же, вполне согласующаяся с общепринятыми в Китае взглядами.

Все эти замечания касались правил выбора позиции. Одновременно они являются и указаниями на случай боя. Занять командующую позицию над долиной — это значит получить ряд чисто боевых преимуществ над противником. Поэтому, если окажется так, что на возвышенности успел расположиться противник, совершенно естествен совет: «при бое с противником, находящимся на возвышенности, не иди прямо вверх», т. е. не бросайся в атаку этой возвышенности прямо в лоб. Чтобы выбить противника с занимаемой им высоты, нужны другие методы, главным образом обходное движение, о чем Сунь-цзы и говорит в других местах своего трактата.

Следующие указания даются относительно боевых действий в лесной местности. Для таких действий существуют особые правила. Прежде всего, при переходе через реку надлежит «непременно располагаться подальше от реки».

Эти слова понимаются различно, в зависимости от понимания выражения «при переходе через реку». Цао-гун, а за ним и ряд других комментаторов думают, что речь идет о действиях, предшествующих переходу реки, т. е. что вся фраза имеет смысл: «готовясь переходить реку, занимай исходные для переправы позиции не у самой реки». Это делается для того, чтобы оставить противнику место для перехода реки на эту сторону, если он этого захочет. Несколько дальше Сунь-цзы говорит: «Если ты тоже хочешь вступить в бой с противником, не встречай его у самой реки». О смысле этого совета будет речь ниже, здесь же следует указать на то, что и при втором понимании текста, как у позднейших комментаторов вроде Лю Иня, считающих, что речь идет об остановке после переправы, такое соображение остается в полной силе. Первая группа комментаторов считает, кроме того, что оставить свободное пространство между собой и рекой нужно и для сохранения свободы движений; вторая группа полагает, что автор имел в виду главным образом порядок переправы, т. е. что переправляющиеся части должны отходить от реки подальше, чтобы дать место для позднее переходящих частей.

Следующее указание дается на тот случай, когда противник сам переходит через реку: «Если противник станет переходить реку, не встречай его в воде (т. е. в самом начале переправы.— *Н. К.*). Вообще выгоднее дать ему переправиться наполовину и затем ударить на него».

Чжан Юй объясняет смысл такой тактики. «Если бы противник повел бой, перейдя с войском через реку, не встречай его у самой реки; если ты сумеешь улучить момент, когда он переправится только наполовину, когда его ряды еще расстроены и передовые и тыловые части разобщены друг с другом, тогда, ударив на него, победишь».

Комментатор Хэ вспоминает случай из истории войн в Китае, когда несоблюдение этого правила привело к пагубным последствиям. Однажды в период Чуньцю шла война между княжествами Сун и Чу. Обстановка сложилась такая: сунские войска под командованием князя Сян-гуна (650—637) перешли реку и расположились в полном боевом порядке, чуские же войска, следовавшие за ними, еще не успели переправиться. Тогда один из сунских военачальников — Му И — предложил своему князю ударить на противника во время переправы. Князь отверг этот совет. Тем временем чуские войска уже перешли реку. Тогда тот же военачальник стал уговаривать князя хотя бы воспользоваться тем, что противник еще не успел построиться в боевой порядок. Но князь и на это не согласился. В результате сунцам пришлось принять бой с противником, успевшим не только благополучно переправиться через реку, но и развернуться в полном боевом порядке. Конечно, сунские войска были разбиты, так как на стороне противника было, кроме того, и численное превосходство.

Сунь-цзы преподал общее правило: «При переходе через реку располагайся непременно подальше от реки». Помимо тех толкований, которые даны выше, отойти на некоторое расстояние от реки нужно и по другим соображениям. Возможна такая ситуация, когда желателен бой именно около реки, когда желательно, чтобы противник перешел реку и принял бой на этой стороне. Но если расположиться тут же на берегу реки, противник не станет переправляться ввиду непосредственной угрозы с противоположного берега. Поэтому следует отойти от берега настолько, чтобы противник не имел перед собой никаких непо-

средственных препятствий к переходу. Сунь-цзы уже сказал, что выгоднее всего дать ему возможность начать переправу и бить его по частям, по мере высадки на этот берег. Но для этого следует быть все же в непосредственной близости от реки, а при таких условиях не всегда можно надеяться, что противник отважится на переправу. Как же поступать, если все же желательно дать бой у реки? На этот случай у Сунь-цзы есть такое указание: «Если ты хочешь вступить в бой с противником, не встречай его у самой реки. Расположись на высоте, принимая в соображение, где солнечная сторона».

Ван Чжэ дополняет это указание: «Если в моих интересах дать бой, то я должен несколько отойти и дать возможность противнику переправиться, и тогда можно сразиться с ним». Цао-гун объясняет вторую часть указания Сунь-цзы: «На реке также следует располагаться на возвышенности около нее; нужно располагаться так, чтобы впереди была река, сзади же чтобы ты мог опереться на возвышенность».

Сунь-цзы делает еще одно замечание: «Против течения не становись». Ду Ю выражает эту мысль полнее: «Становиться против течения — это значит находиться ниже противника по течению, а находиться ниже кого-нибудь по течению нельзя». Почему нельзя, объясняет Хэ Янь-си: «Когда ведешь бой по течению реки, легко придать своему движению силу».

Эти разъяснения комментаторов, очевидно, можно прилагать к двум ситуациям: к бою, ведущемуся на судах, и к бою, ведущемуся на берегу. В первом случае совершенно естественно, что вести наступление, идя против течения, труднее, чем наоборот, когда сила течения увеличивает и быстроту движения и силу натиска. Во втором случае также считается более легким вести бой по наклонной плоскости вниз — мысль, которую Сунь-цзы высказывает в другом месте своего трактата. Сорай указывает, что это место трактата некоторыми толковалось как запрещение располагаться на позиции у реки ниже противника по той причине, что противник может пустить по течению сверху «ядовитые вещества», т. е отравить воду. Так или иначе, из слов Сунь-цзы явствует только то, что он не рекомендует располагаться ниже противника по течению вообще. Этим указанием и заканчивается раздел правил расположения войск у реки.

Очень просты и кратки указания, делаемые Сунь-цзы относительно расположения войск в болотистой местности. Прежде всего он советует: «Переходя через болото, торопись скорее уйти, не задерживайся». Кода толкует этот совет так: «Почва здесь топкая, вода и растительность плохая и редкая, люди и кони легко заболевают, передвигаться неудобно». Но все же возможен случай, когда приходится останавливаться на позиции и в такой местности. На этот счет Сунь-цзы дает следующее указание: «Если все же тебе предстоит вступить в бой среди болот, располагайся так, чтобы у тебя были вода и трава, а в тылу у тебя пусть будет лес». Чжан Юй так комментирует это указание: «Если ты тоже вынужден встретить войско противника в такой местности, то непременно расположись так, чтобы вблизи были вода и трава; этим ты обеспечишь себя и топливом и питьем; в тылу же пусть будет у тебя лес: он будет служить тебе естественным прикрытием».

Так же кратки указания о расположении в равнинной местности: «В равнинной местности располагайся на ровных местах, но при этом

пусть справа и позади тебя будут возвышенности; впереди у тебя пусть будет низкое место, сзади высокое».

Чжан Юй поясняет смысл этого расположения: «Пусть это и будет равнина, все же на ней непременно найдутся возвышенности. Пусть тогда они будут справа и позади тебя: опираясь на них, ты будешь, таким образом, иметь естественную позицию. Низкое место пусть будет впереди тебя, высокое — позади: это удобно для быстрого нападения».

Итак, возвышенность должна быть справа и позади. То, что она должна быть позади, понятно: она служит естественным прикрытием тыла. Но почему с флангов допускается только возвышенность с правой стороны? Объяснения этому сам Сунь-цзы не дает. Цао-гун же замечает, что в этих условиях «сражаться удобно». Сорай поясняет эти слова в том смысле, что биться на мечах и на копьях, а также стрелять из луков удобнее, поворачиваясь справа налево, и поэтому правая сторона должна быть защищена естественным прикрытием, а левая открыта (Сорай, цит. соч., стр. 202—203). Но, может быть, можно искать объяснение этому требованию Сунь-цзы и в том, что нормальное боевое развертывание обычно происходит справа налево?

Если низкое место расположено впереди, а высокое позади, это значит, что местность образует некоторую покатую поверхность. Сунь-цзы же стоит, как это явствует из его замечаний в других местах трактата, на той точке зрения, что наступательное движение сверху вниз создает бо́льшую стремительность удара по противнику, чем движение по ровному месту.

Сунь-цзы заканчивает эту первую часть первого раздела IX главы словами: «Эти четыре способа выгодного расположения войск и обеспечили Хуан-ди победу над четырьмя императорами». Хуан-ди — легендарный «император» древнейшего Китая. По преданию, ему удалось одолеть своих главных соперников, так называемых «четырех императоров», т. е. четырех властителей, присвоивших себе титулы императоров *.

Если стараться видеть в этом предании отражение какого-то исторического события (что далеко не обязательно), то речь идет, по всей вероятности, о борьбе отдельных племенных вождей, принесшей одному из них победу. Упоминание Хуан-ди здесь объясняется тем, что именно к нему древняя китайская традиция возводит начало военного искусства в Китае вообще.

Первая часть этого раздела IX главы касалась расположения войск в самых общих географических условиях. Вторая часть говорит о том же расположении в условиях особых.

Сначала Сунь-цзы касается низменных мест — сырых, с топкой почвой, с плохим доступом солнечного света. Нужно стараться таких мест избегать: «Если войско будет любить высокие места и не любить низкие, будет чтить солнечный свет и отвращаться от тени; если оно будет заботиться о жизненном и располагаться на твердой почве, тогда в войске не будет болезней. Это и значит непременно победить».

Комментаторы развивают эти положения.

«Когда находишься на высоком месте, удобно наблюдать все внизу и выгодно для преследования; когда находишься на низком месте, трудно укрепиться, и болезни легко возникают»,— пишет Чжан Юй.

* Ср. примечание 6 к гл. IX (стр. 298).

Ван Чжэ добавляет еще одну причину: «Когда долго находишься в сырой и темной местности, появляются заболевания, а кроме того, ржавеет вооружение».

Несколько непонятное выражение «заботиться о жизненном» всеми комментаторами разъясняется как забота о том, чтобы всегда располагаться в местности, дающей возможность поддерживать жизнь, т. е. в местности с хорошей питьевой водой и растительностью.

Следующее указание объединяет прежде данные указания, касающиеся расположения войск среди возвышенности: «Если находишься среди холмов и возвышенностей, непременно располагайся на их солнечной стороне и имей их справа и позади себя. Это выгодно для войска; это — помощь от местности».

Относительно переправы через реки дается следующее специальное указание: «Если в верховьях реки прошли дожди и вода покрылась пеной, пусть тот, кто хочет переправиться, подождет, пока река успокоится».

В следующем абзаце Сунь-цзы говорит о действиях в особых условиях горной обстановки и в связи с этим перечисляет отдельные виды этой обстановки. Это перечисление интересно с точки зрения характеристики топографических представлений в древнем Китае.

Сунь-цзы говорит об «отвесных ущельях», «природных колодцах», «природных темницах», «природных сетях», «природных капканах», «природных трещинах». Объяснения комментаторов, хотя зачастую и далеко не согласные между собой, в общем все же дают полную картину того, что следует разуметь под этими своеобразными названиями.

Менее всего требует объяснений, конечно, термин «отвесное ущелье». Это — узкое ущелье в горах с высокими обрывистыми стенками, по которому бурлит стремительный горный поток, делающий это ущелье труднопроходимым. «Природным колодцем» называют место в горах, напоминающее как бы колодец, т. е. узкое ущелье, со всех сторон окруженное крутизнами. Под «природной темницей» Цао-гун понимает местность, расположенную среди высоких гор и покрытую густой растительностью, что делает ее почти совершенно темной, как «темница». Ду Му на первый план выдвигает в этом случае признак узости, тесноты. «Природной сетью» большинство комментаторов называют место, густо заросшее растительностью, через которую так же трудно пробраться, как через сеть. Под «природным капканом», по-видимому, следует подразумевать местность с топкой, зыбкой почвой, в которой легко увязнуть, как в капкане. «Природной трещиной» одни комментаторы называют такие горные места, где почва вся в трещинах, т. е. в ямах, провалах и т. п., другие полагают, что это — место, само похожее на трещину в горах, т. е. очень узкое ущелье. Коротко говоря, Сунь-цзы имеет в виду такие места в горах, в которых всякое движение для войск оказывается исключительно затрудненным, и поэтому дает совет держаться от таких мест подальше, а раз попав в них, постараться как можно скорее из них выбраться. И наоборот: очень выгодно заманить в такие места противника. Понятен и совет стараться, чтобы такие места были у противника в тылу: это обрекало бы его на гибель в случае вынужденного отступления.

Сунь-цзы предлагает быть особо осторожным в таких местах, где имеются «овраги, топи, заросли, леса, чащи кустарника». В подобных местах, по его мнению, чаще всего может скрываться засада или дозорные части противника.

* * *

Следующий, второй раздел этой главы посвящен вопросу о наблюдении за противником. Сунь-цзы неустанно твердит о необходимости быть полностью осведомленным о положении противника. Подобного рода требования повторяются у него почти в каждой главе. Здесь он указывает конкретно, по каким приметам можно судить о противнике и что можно по этим приметам знать. Его суждения в данном случае дают очень ясную картину обстановки военных действий в его время.

По мнению Сунь-цзы, по некоторым признакам можно судить: 1) о позиции противника, 2) о его намерениях, 3) о его действиях и 4) о его состоянии. В этом порядке и попытаемся сделать обзор его указаний.

Какова позиция противника, можно судить по его поведению. Если он, несмотря на мою близость к месту его расположения, держится совершенно спокойно, это означает, что он не боится нападения, что его позиция вполне приспособлена для обороны. По этому же поведению можно судить о крепости позиции противника и с другой стороны. Вообще, согласно всем обычаям войн в древности, обе стороны в определенный момент выступали из-под защиты своих укрепленных позиций и вступали в бой. Если противник не выходит из-за своих укреплений, это значит, что он уклоняется от боя в открытой местности, за своими же укреплениями он чувствует себя в совершенной безопасности. Если он держится вызывающе, особенно когда такое поведение ничем не мотивировано, это означает, что он хочет, чтобы я ударил на него; иначе говоря, он хочет вызвать на бой, оставаясь на своей позиции. Это же означает, что она очень выгодна для него именно в таких условиях боя. По-видимому, такое поведение считалось настолько бесспорным признаком крепкой позиции, что совершенно такие же указания дает и Вэй Ляо-цзы: «Тот, кто отделил себе неприступное место, не имеет желания сражаться. Не давай увлечь себя вызывающему тебя на бой».

Очень подозрительным является и то, что противник вдруг располагается на ровном месте. Обычно, как указывает неоднократно и Сунь-цзы, стараются располагаться на возвышении, отыскать что-либо похожее на него даже в местности вообще открытой и равнинной. Поэтому расположение на ровном месте свидетельствует, что у противника есть какие-то особые преимущества, позволяющие ему именно на такой позиции рассчитывать на победу.

О намерениях противника можно судить по действиям его дипломатии и по действиям в поле. Действия дипломатии указывают на общие замыслы, его поведение в поле говорит об отдельных мероприятиях.

Противник может неожиданно, без всяких видимых оснований, не будучи разбитым в войне, предложить мир. Сунь-цзы говорит, что в таких случаях у него должен быть какой-то замысел. Неясность этой формулировки породила два различных толкования этого места. Ду Ю предполагает следующее: «Если без всякой нужды от противника является посол и просит мира, это должно означать, что явился шпион». Чэнь Хао думает иначе: «Если в то время, когда и я и он еще не ослабели и не покорены, он без всяких на то оснований просит мира, это означает, что у противника в государстве случилось какое-то бедствие и он хочет, хотя бы на короткое время, получить спокойствие. Или может быть и так: он знает, что у меня есть достаточно силы,

чтобы замыслить что-нибудь против него, и хочет рассеять все мои подозрения. Поэтому он стремится сначала заключить мир, а потом, воспользовавшись моей неподготовленностью, напасть на меня». Коротко говоря, и при том и при другом объяснении неожиданное предложение мира должно означать какую-то ловушку.

Точно так же весьма подозрительно, когда вдруг от него являются послы, «просят прощения и предлагают заложников». Это означает, что противник хочет выиграть время, что состояние у него настолько тяжелое, что он должен иметь «передышку», как говорит Сунь-цзы, конечно, для того, чтобы потом подняться вновь и снова начать войну. Такие действия всегда свидетельствуют о скрытом намерении лучше подготовиться к борьбе.

Вообще поведение послов следует всегда понимать обратно: если они держатся смиренно и даже униженно, а военные приготовления у них в то же время идут, не ослабевая, это значит, что противник готовится к нападению; если же они держатся заносчиво и дерзко, а войска тем временем производят как будто угрожающие передвижения, это значит, что противник только стремится замаскировать свою слабость и обеспечить себе беспрепятственное отступление.

Чжан Юй вспоминает эпизод из истории китайских войн, который иллюстрирует первое положение. Велась война (III в. до н. э.) между княжествами Ци и Янь. Яньская армия под предводительством Ци Цзе осадила укрепленный город Цзимо, защищаемый небольшим гарнизоном под начальством Тянь Даня. Тянь Дань, не надеясь отстоять город обычными средствами, решил прибегнуть к хитрости. Он отправил к Ци Цзе посла с заявлением о готовности сдать город. Одновременно с этим он направил ко всем военачальникам противника посланцев с богатыми подарками и с просьбой при занятии сдаваемого города пощадить женщин и детей. Сам же он, воспользовавшись некоторым перерывом в военных действиях, вызванным этими переговорами, распорядился произвести самый тщательный ремонт всех укреплений, возвести новые, причем направил на это дело всех своих солдат и офицеров, согнал все население — вплоть до женщин и детей — и даже сам работал наравне со всеми. Полководец противника, обманутый смиренными речами послов, решил, что все кончено, снял караулы и таким образом открыл свой лагерь для нападения. Этим и воспользовался Тянь Дань. Выбрав момент, он сделал вылазку, напал на лагерь противника и разбил его.

По некоторым признакам о намерениях противника можно судить и по его действиям в поле. Можно заметить, например, что в расположении противника выдвинули боевые колесницы и ставят их по обеим сторонам. Это служит признаком, что там строят боевые позиции. Если же видно, что солдаты забегали, засуетились, что расставляют в боевой порядок колесницы, это служит признаком, что наступил срок атаки. Цзя Линь объясняет это более полно: «В обычной обстановке не бегают и не суетятся. Это непременно означает, что к нему подошли подкрепления и настал час: он непременно предполагает собрать все свои силы и напасть на меня. Необходимо срочно подготовиться к этому». Можно заметить, например, и такое явление: противник вдруг начинает совершать беспорядочные передвижения: одни его части выдвигаются вперед, другие отступают назад. Это тактика, которая в последующее время получила название «чжугэляновской», по имени полководца, прославившегося ее искусным применением, представляет один из

приемов заманивания. «Он притворно приводит в беспорядок свой строй; это он заманивает»,— говорит Чжан Юй.

Очень подозрительно и такое поведение противника. Его войско появилось, будто бы пылая боевым воодушевлением, но ведет себя как-то странно: в бой не вступает, но и не уходит. «Непременно внимательно следи за ним»,— наказывает Сунь-цзы. «Он непременно что-то затеял и с этим пойдет против тебя»,— поясняет Мэй Яо-чэнь.

О действиях противника в поле можно судить по целому ряду признаков. Хорошими приметами считаются растения, птицы и животные, пыль. Вдруг деревья в лесу начинают шевелиться. Сунь-цзы замечает: это значит, что враг идет. Цао-гун поясняет: «Он рубит деревья, расчищает себе путь и направляется сюда. Поэтому деревья и шевелятся». А то можно наткнуться на кучи нарезанной травы и кустарника. Это значит, что противник хочет ложно навести на мысль, что здесь скрывается засада, и тем самым отвлечь внимание от места действительной засады.

Очень хорошие приметы дают птицы. Если птицы вдруг испуганно взлетают в каком-нибудь месте, это является верным признаком, что там притаилась засада. Если птицы стаями летают над каким-нибудь местом, это служит верным признаком, что там больше никого нет, т. е. что противник оставил это место. Когда Като Киёмаса во время корейского похода подступил к Сеулу и остановился на берегу реки, он увидел, что над рекой и противоположным берегом носятся стаи птиц. Из этого он вывел заключение, что корейские войска оставили свои позиции по ту сторону реки, как оно и оказалось в действительности.

Животные тоже могут дать некоторые сведения о противнике. Если видишь вдруг животных, мчащихся из леса или с поля, заросшего кустарником и высокой травой, можно догадываться, что они потревожены в своих норах и логовищах крадущимся противником. Верной приметой служит и пыль. «Если пыль поднимается столбом, значит, идут колесницы; если она стелется низко на широком пространстве, значит, идет пехота; если она поднимается в разных местах, значит, собирают топливо; если она подымается то там, то сям, и при этом в небольшом количестве, значит, устраивают лагерь». Чжан Юй объясняет, почему это служит такой приметой: «Когда строят палисадное укрепление, непременно рассылают во все стороны легкие конные отряды для того, чтобы осмотреть всю ближайшую местность и узнать, где подъемы, где ровно, где просторно, где тесно. Поэтому пыль едва заметна и как бы передвигается с места на место».

О состоянии противника можно судить по его общему поведению, по поведению его солдат и по поступкам его полководца. Во-первых, может наблюдаться такая картина: противник видит перед собой несомненную выгоду, которой он может воспользоваться, и тем не менее он не двигается с места. В чем дело? Сунь-цзы отвечает: «Он устал». «Солдаты устали, и заставить их сражаться нельзя. Поэтому полководец хоть и видит выгоду, но двинуться не может»,— разъясняет Чжан Юй.

Всякие знамена и значки служат орудиями управления войском, орудиями команды. Поэтому им полагается двигаться в строгом порядке. Когда же видишь обратное, можно вывести заключение, что у противника нет более правильного военного строя.

Луский полководец Цао Куй (Цао Мо, VII в. до н. э.), следуя на

боевой колеснице по дороге, по которой недавно прошли войска противника, по колеям, оставленным его колесницами, сразу понял, что боевой порядок у него совершенно нарушен.

Если наблюдаешь вообще беспорядок в рядах противника, ясно, что там пала дисциплина и ослабел авторитет полководца. Такие вещи случаются и у самых крупных полководцев, но они умеют справляться с этим. Когда ханьский полководец Чжоу Я-фу вел войну с семью княжествами, в его войске дважды ночью поднялись шум и волнения, быстро охватившие весь лагерь и достигшие ставки главнокомандующего. Однако Чжоу Я-фу сделал вид, будто он ничего не замечает, и продолжал якобы спать. Его спокойствие подействовало на шумящих отрезвляющим образом, и они быстро утихли.

Если видишь, что командиры кричат и бранятся, это значит, что солдаты обессилели и их приходится понуждать идти дальше и сражаться.

Очень много говорит опытному полководцу и поведение солдат противника. Если по ночам слышно, что в лагере противника солдаты окликают друг друга и вообще кричат, это служит признаком, что они трусят и стараются себя таким способом подбодрить. Если они, стоя, опираются на свое оружие, значит, они изголодались. «Если человек не поест, он обессиливает. Поэтому он и стоит, опираясь на свое оружие. В армии все — и высшие и низшие — едят и пьют в одно время. Поэтому, если голодает один, голодает вся армия»,— замечает Чжан Юй. Показательно также поведение солдат у воды. Если они, добравшись до воды, бросаются к ней и пьют из пригоршни, значит, они истомились от жажды. «Им приказано принести воды, а они, еще не зачерпнув ее, уже пьют; значит, они страдают от жажды. Если видишь одного человека, поступающего так, можешь вывести заключение и обо всей армии»,— замечает Ду Му.

«Если коней кормят пшеном, а сами едят мясо; если кувшины для вина не развешивают на деревьях и не идут обратно в лагерь, значит, они — доведенные до крайности разбойники»,— говорится несколько далее у Сунь-цзы *. Это место обычно понимают так: пшено составляет обычную пищу китайских народных масс, мясо же относится к разряду дорогих продуктов питания; поэтому, если у противника пшено скармливают лошадям, мясо же, не жалея, едят, это свидетельствует, что солдаты противника уже больше ни на что не рассчитывают и, зная, что впереди — последний отчаянный бой, из которого они, вероятно, живыми не выйдут, утешаются последним пиром; поэтому они не развешивают, как обычно во время стоянки укрепленным лагерем, кувшины с вином на деревьях, а сидят с ними и пьянствуют, забыв о лагере. Все это — признаки того, что противник доведен до крайности.

Можно судить о состоянии противника и по действиям его полководца. Допустим, мы замечаем, что полководец противника разговаривает со своими подчиненными особенно учтиво и мягко. Это свидетельствует о том, что он, как говорит Сунь-цзы, «потерял свое войско» и начинает заискивать в своих подчиненных. Или он начинает вдруг бессчетно раздавать награды. Это — явный признак, что у него в войске дела плохи, воины утомились и не хотят больше воевать, так что приходится привлекать их наградами. Если полководец непрерывно

* Об иной версии текста см. примечание 10 к гл. IX (стр. 300).

пускает в ход наказания, это также означает, что войско уже не слушается его приказаний, что оно устало и не хочет воевать. Если наблюдаешь, что полководец бросается из одной крайности в другую, сначала отличается жестокостью, а потом начинает бояться своих воинов, это свидетельствует, что он сам никуда не годен. «Это означает верх непонимания военного искусства»,— говорит Сунь-цзы. Таким образом, в распоряжении хорошего полководца имеется целый ряд признаков, по которым он может вывести заключение и о позиции противника, и о его намерениях, и о его действиях, и о его состоянии. Нужно только уметь эти признаки читать, т. е. быть сведущим в военном искусстве.

Однако было бы большой ошибкой считать, что все эти признаки имеют безусловное значение. Комментаторы Сунь-цзы всегда понимали своего автора так, что он указывает лишь на то, что может дать некоторые сведения о противнике, но никак не обязывает делать только указываемые им выводы. Так, например, на что уж, казалось бы, верным признаком служат стаи птиц, кружащиеся над городом и беспрепятственно садящиеся на укрепления. Как будто ясно, что это может быть только тогда, когда там ничего их не пугает, т. е. что там противника уже нет. А между тем упомянутый выше Тянь Дань специально рассыпал на своих укреплениях корм и собрал этим огромные стаи птиц, которые неустанно кружились над его укреплениями. Верной приметой усталости солдат, как сказано, считается, если они, подойдя к реке за водой, прежде чем набирать воду, начинают пить сами. Но вот один циньский полководец пустил в реку отраву с целью отравить расположенные ниже по течению отряды противника, а для отвода глаз инсценировал якобы смертельную жажду своих солдат. Когда солдаты стоят, опираясь на свое оружие, обычно это считается признаком того, что они устали. Но можно солдатам специально приказать это сделать, чтобы обмануть противника. Подобные обратные случаи можно найти применительно к каждому из перечисленных признаков (см. Сорай, цит. соч., стр. 224—226). Это свидетельствует о том, что все указанные Сунь-цзы приметы имеют значение относительное.

* * *

Последний короткий раздел этой главы состоит из указаний полководцу, как он должен руководить своим войском.

Сунь-цзы советует не переоценивать количественной стороны, не придавать всеобщего значения единственно фактору численного перевеса. Этот его совет свидетельствует о том, что его предыдущее рассуждение (в III главе) о важности численного превосходства в десять, пять и т. д. раз имело смысл только указания на то, что этот фактор может лучше всего решить победу, но отнюдь не является единственным способом решения победы. В таком духе это его рассуждение и было истолковано, и это место служит лучшим подтверждением правильности именно такого толкования.

«Дело не в том, чтобы все более и более увеличивать число солдат,— говорит Сунь-цзы.— Достаточно иметь ее (воинскую силу.— *Н. К.*) столько, сколько нужно для того, чтобы справиться с противником путем сосредоточения своих сил и правильной оценки противника». «Нельзя полагаться только на одну воинскую мощь. Нужно действовать умом и расчетом и уметь оценивать противника»,— толкует мысль автора Ван Чжэ. Сунь-цзы заходит даже так далеко в этой мысли, что

решается прямо заявить: «Кто не будет рассуждать и будет относиться к противнику пренебрежительно, тот непременно станет его пленником». Таким образом, наряду с таким фактором победы, как воинская мощь, Сунь-цзы ставит два других фактора — ум и расчет, с одной стороны, правильную оценку противника — с другой. Только при сочетании этих трех факторов решается победа.

«Если солдаты еще не расположены к тебе, а ты станешь их наказывать, они не будут тебе подчиняться; а если они не станут подчиняться, ими трудно будет пользоваться»,— говорит Сунь-цзы. Ду Му тоже предупреждает: «Если милости полководца и доверие к нему солдат еще не получили всеобщего распространения, нельзя управлять одними наказаниями». Однако Сунь-цзы сейчас же дает и обратное указание: «Если солдаты уже расположены к тебе, а наказания производиться не будут, ими совсем нельзя будет пользоваться». Чжан Юй объясняет, почему: «Если наказания будут ослаблены, солдаты зазнаются и ими нельзя будет пользоваться».

В последнем абзаце этого раздела Сунь-цзы переходит на более широкую почву: он говорит об отношении правителя к народу вообще. Само собой разумеется (и так понимают комментаторы), что развиваемые им положения приложимы в равной мере и ко взаимоотношениям полководца и его солдат, но все же и терминология, которой пользуется здесь Сунь-цзы, и вообще сама мысль свидетельствуют о том, что он ставит вопрос широко.

Сунь-цзы устанавливает два принципа управления людьми — армией, народом. Эти два принципа он выражает традиционными китайскими словами, обозначающими два понятия, взаимно противоположные по своему значению. Это — два начала: гражданское и воинское. Из взаимоотношения и взаимодействия этих двух начал и складывается жизнь всего организованного человечества. Так рассматривала эти начала вся общественная философия старого Китая, а за нею и вся философия старой Кореи и Японии.

В этой паре противоположных понятий отразилась общая, уже отмеченная выше особенность теоретического мышления древнего Китая, видевшего во всех проявлениях внешнего мира и жизни взаимодействие противоположных начал. Гражданское и воинское начала — понятия, которые охватывают собой одну область — жизнь общества, жизнь государства. Однако эти понятия чрезвычайно сложны по своему содержанию: гражданское начало есть просвещение, воинское начало — воинское искусство; это — мир и война, гражданская культура и военное дело, наука с литературой и меч, мягкость и доброта, с одной стороны, и твердость и строгость — с другой. Сунь-цзы так разделяет сферы преимущественного действия этих двух начал. Гражданское начало действует в обстановке армии главным образом в форме «приказов», в обстановке государства — в форме «законов». Законы должны быть проникнуты духом просвещения и культуры, благожелательного отношения к управляемым, началами человеколюбия и гуманности; но проведение этих законов должно быть исполнено «воинского духа», т. е. энергии, силы, настойчивости. Только таким путем и можно добиться того, чтобы приказания в армии, а законы в государстве исполнялись. А это имеет исключительно важное значение. «Когда законы (и приказы, если речь идет об армии.— *Н. К.*) вообще исполняются, в этом случае, если преподашь что-нибудь народу (или армии.— *Н. К.*), народ (армия.— *Н. К.*) тебе повинуется». «Когда законы (приказы.— *Н. К.*)

вообще принимаются с доверием и ясны, значит, мы (правитель, полководец.— *Н. К.*) и масса (народ.— *Н. К.*) взаимно обрели друг друга».

Необходимость сочетания этих двух начал безоговорочно признавалась всеми стратегами Китая. У-цзы рассматривает их с точки зрения общего управления государством, видя в гармоническом сочетании их залог не только прочности, но и самого существования государства.

«В древности Чэн Сан развивал у себя гражданское начало и забросил военное дело и этим погубил свое государство. Ю Ху полагался во всем на многочисленное войско, ценил одну храбрость и этим утратил свое отечество. Мудрый правитель, учась на этом, у себя внутри непременно развивает гражданское начало, а для внешних врагов держит наготове свою воинскую силу» («У-цзы», Введение, 5).

Соответственно такому взгляду в старом Китае установилось деление всего государственного аппарата на два ведомства — гражданское и военное, соответственно чему и все служилое сословие делилось на гражданских чиновников и военнослужащих. Но при этом никогда — по крайней мере в теории — не утрачивалось сознание, что это разделение является отражением двусторонней природы единого понятия «государства». Вэй Ляо-цзы, говоря об этом разделении, замечает, что гражданское и военное ведомства — не более как «два приема» управления («Вэй Ляо-цзы», гл. X, стр. 34).

О конкретном содержании этих двух приемов именно с точки зрения правителя хорошо говорится в «Диалогах» Ли Вэй-гуна: «Гражданским началом привлекают к себе людей, воинским устрашают врагов» («Ли Вэй-гун вэньдуй», ч. II). Иначе говоря, гражданское начало есть гуманность, воинское — военная мощь государства, т. е. то, о чем говорит и У-цзы. Вэй Ляо-цзы, подобно Сунь-цзы, рассматривает эти два начала как основу не только управления государством, но и управления армией. Они — орудия не только в руках правителя, но и в руках полководца. «В войне воинское начало — рассада, гражданское — семя. Воинское начало — наружная сторона, лицо; гражданское начало — внутренняя сторона, изнанка. Если уметь разбираться в этих двух началах, можно знать победу и поражение. Гражданское начало есть то, посредством чего видят, где выгода и где вред, различают, где благополучие и где опасность; воинское начало есть то, посредством чего отражают сильного противника и делают могучим наступление и оборону» («Вэй Ляо-цзы», гл. XXIII, стр. 58).

Таким образом, все древние стратеги с той или иной точки зрения не только признавали, что эти начала являются основами управления государством и армией, но и утверждали необходимость их сочетания в практической деятельности. За этим же утверждением скрывается мысль, что они представляют лишь разные стороны одного и того же явления — организованного человеческого бытия.

ГЛАВА X

ФОРМЫ МЕСТНОСТИ

Десятая глава трактата посвящена местности, выяснению влияния, которое может оказывать местность на стратегию и тактику военных операций.

Сунь-цзы начинает свое изложение с установления различных ти-

пов местности. Таких он устанавливает шесть: местность открытая, наклонная, пересеченная, долинная, гористая и отдаленная.

Если исходить из объяснений, даваемых Сунь-цзы каждому из этих типов, следует признать, что в основании его классификации лежит оценка местности с точки зрения стратегии и тактики наступления и обороны. Местность может быть пригодной для любого маневрирования, не давая никаких особых выгод или препятствий ни для наступательных операций, ни для оборонительных. Такую местность он называет «проходимой», т. е. открытой. Местность, удобную для наступления и неудобную для отступления, он называет «нависающей», т. е. наклонной, имеющей сильный скат в одну сторону. Местность может быть невыгодной для наступления, но представлять удобства для обороны. Это будет местность «с препятствиями», как он называет, т. е. пересеченная. Некоторые местности могут сами по себе представлять прекрасные естественные оборонительные позиции. Такими будут местности долинные, или, как говорит Сунь-цзы, «теснины», ущелья, а также местности гористые, «высоты». Наконец, местность может допускать успешное наступление только при значительном перевесе сил и, наоборот, делать возможной успешную оборону при более или менее равных силах. Это будет местность отдаленная, т. е. когда расположение противника находится на значительном расстоянии.

После перечисления этих шести видов местности Сунь-цзы переходит к рассмотрению стратегии и тактики боя в каждой из этих местностей.

Сунь-цзы считает, что даже совершенно открытая местность, делающая легко осуществимым любое передвижение или, выражаясь языком Сунь-цзы, по которой «и я могу идти и он может прийти», даже такая местность при условии развернутого боя оказывает вполне определенное влияние на стратегию и тактику. Какой бы открытой, равнинной ни была местность, все же на ней (если речь идет о пространстве, необходимом для действий армий) обязательно будут отдельные, хотя бы и небольшие, возвышенности, занятие которых и дает уже известное стратегическое преимущество. Поэтому Сунь-цзы и советует первым делом такую возвышенность занять.

Однако этого мало. В открытой местности всякий пункт, за исключением возвышенности, легко доступен нападению. Поэтому при занятии позиции на такой равнине коммуникационные линии всегда будут под угрозой, а это может гибельно отозваться на положении занявшего возвышенность войска. Поэтому Сунь-цзы и дает двойное стратегическое указание: «В открытой местности прежде всего расположись на возвышенности, на ее солнечной стороне, и обеспечь себе пути подвоза провианта. Если при таких условиях поведешь бой, будешь иметь выгоду».

Ду Ю по этому поводу замечает: «Руководи сам противником и не давай ему руководить тобой. Первым займи возвышенности, отдели отряды для охраны обратного пути и не давай противнику отрезать тебе пути подвоза провианта». Такова стратегия боя в открытой местности.

По-видимому, такую местность, имеющую сильный наклон в одну сторону, и подразумевает Сунь-цзы под термином «нависающая». Такая местность, с его точки зрения, удобна для наступления и невыгодна для отступления. «Когда идти легко, а возвращаться трудно, такая местность называется наклонной»,— говорит он. Очевидно, он придает большое значение удобству и легкости движения войска сверху вниз

по наклону и трудности идти назад на подъем, что особенно опасно именно при отступлении. Сунь-цзы хорошо учитывает эффект «проявления силы сверху вниз»: в IX главе он прямо указывает на выгодность стремительного удара сверху вниз. Этим обусловливается и конкретная стратегия боя в такой местности: учитывая трудности отступления и опасности его, следует вступать в бой только в условиях, когда успех обеспечен. А это бывает тогда, когда, пользуясь терминами Сунь-цзы, у себя все «полно», а у противника «пусто», иначе говоря, когда он не готов к бою. «В наклонной местности, если противник не готов к бою, выступив, победишь его; если же противник готов к бою, выступив, не победишь его. Обращаться же назад будет трудно: выгоды не будет».

Чжан Юй дает эту мысль в более распространенной форме: «Изучив положение противника и установив, что он не готов, можно подняться на него и победить; но если он готов к бою, победы не одержишь. Если захочешь остановиться, уже не сможешь, а захочешь вернуться обратно, пойти назад, тоже уже не сможешь. Это не выгодно».

Есть местности невыгодные для наступления, но удобные для обороны. Именно такой Сунь-цзы считает «местность с препятствиями», т. е. пересеченную. «Когда и мне выступать невыгодно и ему выступать невыгодно, такая местность называется пересеченной»,— говорит он. Чжан Юй поясняет: «Обе стороны хорошо защищены естественными укреплениями и держатся друг против друга».

Какая же стратегия рекомендуется в этих условиях? Сунь-цзы дает такие указания: «В пересеченной местности не выступай, даже если бы противник и предоставил тебе выгоду. Отведи войска и уйди; заставь противника продвинуться сюда наполовину; и если тогда ударишь на него, это будет для тебя выгодно». Таким образом, вся стратегия боя в пересеченной местности сводится к тому, чтобы заставить противника выйти из своей укрепленной позиции. Это может оказаться гибельным для выступившего, так как ему придется принять бой в невыгодной для себя обстановке. Поэтому Сунь-цзы предупреждает своего полководца, чтобы тот не прельщался какой-нибудь выгодой, которую ему нарочно предоставляет противник с целью заманивания, и, наоборот, советует притворно отступить самому, чем и вызвать противника на преследование, т. е. заставить покинуть свои позиции. Такое толкование согласуется с мыслями, высказанными Сунь-цзы раньше, о заманивании ложным отступлением и предоставлением незначительной или кажущейся выгоды. Так толкует это место Чжан Юй. «Слова „предоставил выгоду" означают: притворно показывает мне тыл и уходит».

Почему дается совет при удаче маневра заманивания дать противнику продвинуться только наполовину? Это разъясняет Чжан Юй: «Если противник появится и станет преследовать тебя, проследи, когда он выйдет только наполовину и его ряды не будут в порядке. Если ты тогда нападешь на него с отборным войском, обязательно одержишь победу». Дело, значит, в том, чтобы, с одной стороны, бить противника по частям, по мере вступления его в пересеченную местность, с другой — бить тогда, когда он еще не успел развернуться в боевой порядок.

Большие удобства для обороны представляет местность долинная, или, точнее, по выражению Сунь-цзы, теснина. Топографические особенности такой местности Цао-гун и Чжан Юй характеризуют так: это — долины между горами, с узкими, тесными выходами. Стратегия

борьбы в такой местности сводится к тому, чтобы плотно занять своими силами проходы в обе стороны; при таких условиях можно спокойно ждать наступления противника, будучи уверенным, что его здесь легко задержать. Поэтому наступающий может иметь шансы на то, чтобы выбить противника из этой долины только в том случае, если проход не будет весь загражден, т. е. останутся дорожки, не занятые противником, пользуясь которыми можно его обойти. «В долинной местности, если ты первым расположишься на ней, обязательно займи ее всю и так жди противника; если же он первый расположится на ней и займет ее, не следуй за ним. Следуй за ним, если он не займет ее всю».

Такие же преимущества для обороны дает и гористая местность. Поскольку такая местность представляет уже естественное укрепление, то вся стратегия заключается только в том, чтобы предупредить противника и занять такую позицию раньше его. «В гористой местности, если ты первым расположишься в ней, обязательно располагайся на высоте, на солнечной стороне ее, и так жди противника; если же противник первым расположится в ней, отведи войска и уйди оттуда; не следуй за ним»,— подает совет Сунь-цзы. Чжан Юй по этому поводу замечает:

«Даже на ровной местности и там надлежит укрепиться первым; тем более же там, где горы и низины. Как же можно давать противнику распоряжаться тобой? Поэтому, если ты первым укрепишься на высотах и со свежими силами будешь ждать утомленного противника, победишь. Если же противник уже укрепился в этом месте, надлежит немедленно отойти и отступить; вступать с ним в бой нельзя».

Существуют географические условия, в которых наступление может быть предпринято только при наличии значительного перевеса сил у наступающего. По мнению Сунь-цзы, это бывает тогда, когда от противника отделяет большое расстояние. В этом случае наступающий, утомленный длинным переходом, должен будет атаковать противника, исполненного свежих сил. Естественно, что победа возможна только тогда, когда усталость своих войск будет с избытком компенсироваться их количеством. «В отдаленной местности, если силы равны, трудно вызывать противника на бой, а если и начнешь бой, выгоды не будет».

Сунь-цзы заканчивает эту часть X главы оценкой географического фактора для боя. «Эти шесть пунктов составляют учение о местности. Высшая обязанность полководца состоит в том, что ему это нужно понять».

* * *

Второй раздел главы посвящен рассмотрению ошибок полководца. Проявления этих ошибок Сунь-цзы ищет в состоянии армии. С его точки зрения, только в силу ошибок полководца армия может отступать, в ней может наступить развал, она может попасть в руки противника, может прийти в беспорядок, может обратиться в паническое бегство, в ней может воцариться распущенность. Эти шесть возможных бед уже не являются естественными бедствиями, это — следствия ошибок полководца.

«Когда при наличии одинаковых условий нападают с одним на десятерых, это значит, что войско поспешно отступит»,— говорит Сунь-цзы. Ду Му несколько иначе формулирует это положение:

«Если хочешь с одним напасть на десятерых, сначала необходимо, чтобы ты вдесятеро превосходил противника — и в талантливости полководца, и в храбрости солдат, и в отношении условий времени, и выгод местности, и по состоянию сытости своих воинов и свежести их сил. Только после этого можешь с одним нападать на десятерых. Если все условия одинаковы, а силы равны, но ты, не сумев оценить положение, с одним своим солдатом нападешь на десятерых солдат противника, непременно поспешно отступишь и, вернувшись в лагерь, не сможешь уже там задержаться».

Таким образом, это место трактата, особенно благодаря разъяснению Ду Му, служит хорошим коррективом к ранее высказанным мыслям Сунь-цзы о необходимости уклоняться от боя с противником, превосходящим по силам, тем более вдесятеро. Само собой разумеется, что слова Сунь-цзы о нападении с одним на десятерых не следует понимать буквально; в них он просто указывает на значительное численное превосходство противника. Оказывается, что не следует вступать в бой с сильнейшим противником только тогда, когда «мощь», как говорит Сунь-цзы, или все условия (географические — позиция, моральные — дух войска, руководство — талантливость полководца, времени — удобный момент) равны. Тогда, действительно, численная слабость по необходимости сыграет свою роль и бой закончится поражением. Но если во всех прочих условиях, кроме численности, моя сторона превосходит противника, идти в бой можно даже на вдесятеро превосходящего по численности противника.

Китайская военная история дает немало примеров побед, одержанных над противником, значительно превосходящим в числе. Так, например, громкую победу подобного рода одержал знаменитый У-цзы: имея всего 50 000 пехоты, 3000 всадников и 500 боевых колесниц, он разбил (конец IV в. до н. э.) у Сихэ 500-тысячную армию княжества Цинь («У-цзы», гл. VI). В более поздние времена Чжоу Юй в знаменитой битве на Янцзы у Красной стены с 30-тысячным войском разбил 800-тысячную армию Цао-гуна (208). Се Сюань с 80-тысячным войском разбил 800-тысячную армию Фу Цзяня (384). Несомненно, что исторические хроники сильно преувеличивали количество сил разбитой стороны для более эффектного изображения победы, но, во всяком случае, ясно, что победа в этих знаменитых битвах была одержана при значительном превосходстве сил у противника. Вина полководца, следовательно, состоит не в том, что он идет на вдесятеро сильнейшего противника, а в том, что он идет на него, не обладая превосходством во всех прочих отношениях.

«Когда солдаты сильны, а командиры слабы, это значит, что в войске распущенность»,— говорит Сунь-цзы.

Что понимать под словами «солдаты сильны, а командиры слабы»? По толкованию Чжан Юя, это значит, что «солдаты своевольны и смелы, командиры же робки и слабы». При таких условиях невозможно ни поддерживать дисциплину в армии, ни руководить ею, особенно в бою. Это будет, по словам Сунь-цзы, называться распущенностью в армии. Именно эту сторону — слабость руководства и последствия этого и подчеркивают все комментаторы. «Командиры не могут руководить, поэтому в войске царят распущенность и развал»,— говорит Цао-гун. «Когда приказов не исполняют, авторитету не подчиняются, то при виде противника приходят в расстройство. Что же может получиться тогда, кроме развала?» — говорит Цзя Линь. Ответственность

за это несет, конечно, полководец. Каков он сам, таковы и его командиры, и если он не умеет справиться с солдатами, то тем более не могут это сделать его подчиненные. Ду Му приводит в пример Тянь Бу — полководца времени танского Му-цзуна (821—824). Тянь Бу был назначен генерал-губернатором Вэйской области, в которой ему пришлось повести борьбу с Ван Тин-цинем. Он показал себя при этом настолько слабым, что солдаты перестали его бояться и слушаться. Поэтому, когда дело дошло до сражения, войско Тянь Бу сразу же рассыпалось, а ему самому пришлось покончить самоубийством.

К плохим результатам приводит и обратное: «Когда командиры сильны, а солдаты слабы». В этом случае, по словам Сунь-цзы, грозит опасность попасть в руки противника. Под слабостью солдат Ду Му понимает робость, Чжан Юй — необученность. Под силой командиров все комментаторы единогласно подразумевают постоянную готовность идти в бой. Но «когда командиры сильны и хотят идти вперед, а солдаты слабы, то попадают в руки противника и терпят поражения»,— говорит Цао-гун. В чем здесь вина полководца?

В том, что он вместе со своими командирами не умеет преодолеть слабость, т. е. робость, своих солдат и воодушевить их на бой, заразить их своей собственной храбростью. Так понимает эти слова Сунь-цзы комментатор Мэй Яо-чэнь.

Четвертое положение Сунь-цзы гласит: «Когда высшие командиры в гневе на своего начальника не подчиняются ему и, встречаясь с противником, по злобе на своего начальника самовольно завязывают бой, это объясняется тем, что полководец не знает их способности. Это значит, что в войске развал». Таким образом, вина полководца здесь в том, что он не сумел оценить таланты своих помощников, не сумел пойти навстречу их желаниям и стремлениям и вызвал этим их недовольство.

«Когда полководец слаб и не строг, когда обучение солдат отличается неопределенностью, когда у командиров и солдат нет ничего постоянного, когда при построении в боевой порядок все идет вкривь и вкось, это значит, что в войске беспорядок»,— говорит Сунь-цзы. Чжан Юй поясняет это положение следующими словами:

«„Когда полководец слаб и не строг“ — это говорится об отсутствии у военачальника авторитета. „Когда обучение солдат отличается неопределенностью“ — это говорится о том, что в обучении их не придерживаются древних законов. „Когда у командиров и солдат нет ничего постоянного“ — это говорится о таком положении, когда командиры не остаются долго на своих должностях. Когда же командование армии таково, это само по себе есть путь к беспорядку».

«Когда полководец не умеет оценить противника, когда он свои малые силы сводит с большими силами противника, когда он, будучи слаб, нападает на сильного, когда у него в войске нет отборных частей, это значит, что войско обратится в бегство»,— говорит Сунь-цзы.

Чжан Юй так объясняет необходимость иметь отборные части: «В бою необходимо пользоваться отборными частями и ставить их на передовую линию. Этим, во-первых, поднимешь свой дух, а во-вторых, сломишь силу противника».

Отборным войскам в древней китайской армии придавалось очень большое значение. У-цзы в своем трактате, рекомендуя обязательно иметь в составе своих войск отборные части, говорит: «Если иметь

3000 таких людей, можно, выходя изнутри, прорвать окружение противника, вторгаясь извне, заставить пасть его крепость» («У-цзы», I, 5). Трактат «Лю тао» также требует формирования специальных отборных частей, выставляя 11 принципов отбора («Лю тао», отдел «Цюань тао», гл. 53). История свидетельствует, что это правило соблюдалось почти всегда в армиях старого Китая. В период Чуньцю, т. е. эпоху Сунь-цзы, многие княжества специально славились своими отборными частями, имевшими даже особые наименования. Так было и в ханьскую, танскую и сунскую эпохи. По-видимому, слова Сунь-цзы о том, что «когда в войске нет отборных частей, это значит, что оно обратится в бегство», имели вполне реальное, подкрепляемое примерами значение.

Таковы эти шесть положений, полную ответственность за которые Сунь-цзы возлагает на полководца. «Эти шесть пунктов составляют учение о поражении противника», говорит он, и «высшая обязанность полководца состоит в том, что ему это нужно понять».

* * *

Сунь-цзы, видимо, с расчетом поместил учение о поражении после учения о местности. Указав, как нужно действовать в различных географических условиях, чтобы избегнуть поражения, он сейчас же говорит о причинах неминуемого поражения, которые коренятся в самом состоянии армии и за которые несет ответственность полководец. Этим самым он как бы предостерегает от переоценки географического фактора, указывает на то, что все же главное — это состояние армии. А географический фактор, «форма местности», как он говорит, «только помощь для войска». Такими словами он начинает следующий раздел этой главы.

«Наука верховного полководца состоит в умении оценить противника, организовать победу, учесть характер местности и расстояние»,— говорит он. Чжан Юй выражается еще определеннее: «Умение подробно разбираться в формах местности — это только помощь в деле войны, это — второстепенное; основное — это умение оценивать противника и организовать победу... Когда умеешь оценивать положение противника — его пустоту и полноту, его силы и слабость, когда умеешь учитывать форму местности — рельеф и расстояние, тогда знаешь все — и основное и второстепенное; на этом заканчивается наука полководца». Или в переводе на более конкретный язык: «Кто ведет бой, зная это, тот непременно побеждает; кто ведет бой, не зная этого, тот непременно терпит поражение»,— говорит Сунь-цзы.

Таким образом, к полководцу предъявляются очень большие требования и на него возлагается очень большая ответственность. Но зато, если полководец действительно овладел своей наукой, Сунь-цзы предоставляет ему такие полномочия, такую власть, которые делают его, по существу диктатором, не ограниченным никем и ничем, даже властью его собственного государя.

Этому тезису неограниченности власти полководца во время войны Сунь-цзы посвятил немало строк в III главе, говорил об этом и в VIII главе. В III главе он прямо говорит о «бедствиях для армии, если государь вмешивается в дела полководца». Те же мысли, только несколько по-иному сформулированные, приводятся и в этой главе трактата. «Если согласно науке о войне выходит, что непременно по-

бедишь, непременно сражайся, хотя бы государь и говорил тебе: „не сражайся". Если, согласно науке о войне, выходит, что не победишь, не сражайся, хотя бы государь и говорил тебе: „непременно сражайся"». Мэй Яо-чэнь в примечании к этим словам вспоминает другие слова Сунь-цзы, сказанные в VIII главе: «Бывают повеления государя, которых не выполняют».

Однако Сунь-цзы, по-видимому, все же несколько опасается, что его слова, предоставляющие такую власть полководцу, повлияют на него так, что он вообще будет считать себя — при всяких обстоятельствах — диктатором. Сунь-цзы уже выставил одно условие, которое дает полководцу право на самостоятельность: это — полное владение военной наукой. Но этого мало. Нужны и соответствующие моральные качества, гражданские добродетели. Действиями полководца не должно руководить честолюбие; он должен всегда быть готовым отвечать за свои поступки; все его действия должны быть ему внушены только мыслью о «благе народа и о пользе государя». «Поэтому такой полководец, который, выступая, не ищет славы, а отступая, не уклоняется от наказания, который думает только о благе народа и о пользе государя,— говорит Сунь-цзы,— такой полководец — сокровище для государства».

Известен рассказ из китайской истории о том, как хвалились друг перед другом своими богатствами два князя: лянский — Хой-ван (370—335) и циский — Вэй-ван (373—343). Лянский князь с большой гордостью продемонстрировал перед циским князем все свои сокровища. Циский князь все осмотрел, но сказал следующее:

«Среди моих вассалов есть Тянь Цзи. Когда я поручил ему оборонять Наньчэн, княжество Чу не посмело даже дотронуться до него... У реки Сышуй против моего княжества выступили 12 князей. Но у меня есть Фэн-цзы. Я поручил ему оборону Гаотанчэна. И княжество Чжао не посмело даже рыбу ловить в реке на границах моего государства. У меня есть Цянь Фу. Я поручил ему оборонять Сюйчжоу, и целых семь тысяч семейств из княжеств Янь и Чжао перебрались в Сюйчжоу. У меня есть Чжун Шоу. Я приказал ему очистить страну от воров и грабителей, и по дорогам никто не посмел подбирать оброненную вещь».

Лянский (точнее: вэйский) князь, как гласит рассказ, ничего не мог возразить и с тех пор больше никогда не заикался о своих сокровищах.

Следующие мысли Сунь-цзы касаются отношения полководца к своей армии. О том, как должен полководец относиться к своим ближайшим помощникам, к старшим военачальникам, Сунь-цзы уже мельком сказал, что полководец должен уметь видеть способности своих помощников и ценить их таланты. Здесь говорится об отношении к рядовому составу, к солдатам.

Сунь-цзы требует, чтобы полководец относился к солдатам как к своим детям, как к любимым сыновьям. Это необходимо полководцу для того, чтобы обеспечить ему преданность и любовь войска настолько прочные, что он может, по словам Сунь-цзы, «отправиться с ними хоть в самое глубокое ущелье... идти с ними хоть на смерть». Но вместе с тем полководец должен уметь приказывать своим солдатам так, чтобы они эти приказы исполняли неукоснительно; он должен уметь сразу же справиться с солдатами, если у них возникнет беспорядок. Иначе, как говорит Сунь-цзы, это будут уже «непослушные дети, и пользоваться ими будет невозможно».

Требование, чтобы полководец относился к своим солдатам как к любимым детям, выставляется большинством стратегов феодального Китая. Некоторые из них формулируют это требование так, как это делает, например, трактат «Лю тао»: «Полководец должен делить вместе со своими солдатами холод и жару, труд и страдания, голод и сытость» («Лю тао», отдел «Лун тао», гл. 23). Сыма Цянь в своей биографии У-цзы приводит рассказ, характеризующий этого знаменитого полководца именно с такой стороны. Когда У-цзы поступил на службу к вэйскому князю и стал во главе его армии, он вел себя так, как требует «Лю тао»: он одевался так, как был одет самый последний солдат в его войске; он ел ту же пищу, что и его солдаты; спал на голой земле без всякой подстилки; в походе шел пешком, не пользуясь колесницей; носил с собой всегда тот же походный паек, что и солдаты; делил наравне с солдатами все трудности и тяготы боевой жизни. Его заботливость по отношению к солдатам не останавливалась ни перед чем. Так, однажды у одного из его солдат образовался фурункул, который никак не прорывался и причинял больному сильнейшие мучения. Тогда У-цзы вскрыл его и высосал весь гной. Это вызвало, конечно, восторг всего войска, но когда слух о происшедшем достиг до матери больного, она горько заплакала. Удивленные родные спросили, отчего она плачет. Женщина на это ответила: «Когда мой покойный муж находился в армии, у него тоже выскочил фурункул и тоже никак не прорывался. Тогда его командующий сам вскрыл нарыв и высосал весь гной. Мой муж был так тронут этим проявлением заботы о нем и так стремился отплатить за это своему начальнику, что, не задумываясь, бросался в самые опасные места сражения и в результате был убит. Я боюсь теперь, что будет убит и мой сын» («Шицзи», биография У-цзы).

Однако Сунь-цзы тут же предупреждает, что полководцу нельзя быть только добрым и любящим отцом и товарищем своих солдат. Когда нужно, следует уметь быть и строгим. Эта мысль очень хорошо выражена, правда в общей форме, в трактате «Сань люэ». В нем дана цитата из «Цзюнь-чань» — древнего сочинения по военному искусству: «Кто умеет быть мягким и умеет быть твердым, у того государство все больше и больше процветает. Кто умеет быть слабым и умеет быть сильным, у того государство все более и более прославляется. Кто только мягок и только слаб, у того государство непременно терпит ущерб. Кто только тверд и только силен, у того государство непременно гибнет» («Сань люэ», гл. I, стр. 4). «Сань люэ» говорит о необходимости сочетания твердости и мягкости для правителя. Но это правило, естественно, распространяется и на того, кто управляет армией, на полководца, тем более что он — как требует Сунь-цзы и как, по-видимому, тогда было общепризнано — является неограниченным повелителем в пределах своего войска. У-цзы так именно и говорит: «Человек, в котором соединяются и гражданские добродетели и воинская доблесть, это командующий армией. Тот, в ком сочетаются и твердость и мягкость, это руководитель армии» («У-цзы», IV, 1).

Вэй Ляо-цзы также выставляет это требование, только вместо твердости и мягкости говорит о любви и страхе. Любовью можно привлечь к себе солдат, держать же их в повиновении можно страхом. О значении страха говорит знаменитая в своем роде, часто вспоминаемая военными писателями Китая формула Вэй Ляо-цзы: «Когда солдаты боятся своего полководца больше, чем противника, они побеждают; когда

солдаты боятся противника больше, чем своего полководца, они терпят поражение» («Вэй Ляо-цзы», гл. XXIII, стр. 58).

Чжан Юй полностью присоединяется к приведенному мнению Вэй Ляо-цзы и считает, что и у Сунь-цзы речь идет о тех же двух чувствах солдат: о любви и страхе.

Сунь-цзы говорит: «Если будешь видеть, что на противника напасть можно, но не будешь видеть, что с твоими солдатами нападать на него нельзя, победа будет обеспечена тебе только наполовину».

Нетрудно заметить, что как вышеприведенные, так и эти слова Сунь-цзы развивают мысль, высказанную им раньше, в III главе: «Если знаешь себя, а его не знаешь, один раз победишь, другой раз потерпишь поражение». Это основное правило, которое Сунь-цзы в той или иной форме не устает повторять.

История китайских войн изобилует примерами гибельных последствий забвения этого правила. Когда в период семи царств (IV в. до н. э.) коалиция из шести царств—Ци, Чу, Янь, Хань, Вэй и Чжао—обратила оружие против сильного царства Цинь, будущего завоевателя всего Китая, выступившие видели, что войско у них таково, что с ним идти на войну можно, но не поняли, что этого войска недостаточно для борьбы с таким противником, как Цинь. Поэтому они и потерпели поражение. Когда Чэнь Шэ пошел походом на то же царство Цинь, он видел, что это царство в таком состоянии, что на него нападать можно, но не учел, что с его армией на Цинь нападать нельзя. Поэтому его поход кончился неудачей.

О том, как пагубно бывает забывать об этом правиле, красноречиво говорит случай с Цао-гуном. Имея 800-тысячную армию против 30 000 противника, он битву у Красной стены все же проиграл. Почему? Потому что он видел, что армия у него такова, что с ней идти в бой можно; он видел, что и противник у него таков, что идти против него можно; но он не учел обстановки боя: ему пришлось вести бой на судах, на реке Яцзыцзян, к чему его солдаты не привыкли. Это и послужило причиной его поражения.

Сунь-цзы заканчивает эти рассуждения объединяющей формулой: «Поэтому тот, кто знает войну, двинувшись — не ошибется, поднявшись — не попадет в беду». Это объясняется тем, что он умеет учитывать все три фактора: состояние своего войска, состояние противника и обстановку. А в таком случае, как говорит Ду Му, «победа и поражение предопределены еще до того, как он двинется, еще до того, как он поднимется».

В самом начале своего трактата, в I главе, Сунь-цзы говорил о важности «расчетов», о необходимости еще до начала войны, на «дворцовом совете», все заранее взвесить и обдумать, чтобы вступить в войну, твердо зная, что и как следует предпринимать. Только такой полководец может считаться «умеющим вести войну» или «хорошо сражающимся», как постоянно говорит Сунь-цзы. Именно в свете таких мыслей и понимает эти слова Ван Чжэ: «Кто умеет рассчитывать, тот не ошибается; кто умеет вести войну, тот не попадает в беду».

Последняя фраза главы резюмирует все стратегическое и тактическое учение Сунь-цзы. «Поэтому и сказано,— цитирует он какое-то неизвестное нам древнее сочинение по военному искусству: — если знаешь его и знаешь себя, победа недалека; если знаешь при этом еще Небо и знаешь Землю, победа обеспечена полностью».

По обычному употреблению этих слов у китайских стратегов под «Землей» разумеется местность, обстановка боя, в широком смысле — театр военных действий; под «Небом» разумеется состояние погоды, в широком смысле — время года. Эти понятия встречались и у самого Сунь-цзы. В I главе он, перечисляя свои пять элементов войны, называет в их числе и Небо и Землю и толкует их так: «Небо — это свет и мрак, холод и жар; это порядок времени; Земля — это далекое и и близкое, неровное и ровное, широкое и узкое, смерть и жизнь». Следовательно, эти положения древней стратегии вполне соответствуют собственным мыслям Сунь-цзы. Точно так же в точности совпадают с положениями этого изречения и мысли Сунь-цзы о знании себя и противника, высказанные им в конце III главы. Таким образом, это изречение целиком охватывает все составные части учения Сунь-цзы о факторах победы в войне.

Еще древний «И-цзин» установил, что в мире существуют три действующих начала: Небо, Земля и Человек. На языке «И-цзина» так называются времена года, атмосферические, климатические и метеорологические условия, географическая и топографическая обстановка и население земли — люди. Из этих трех действующих факторов и слагается все бытие, вся жизнь. Последующие китайские мыслители построили на этой формуле всю философию бытия, распространили ее на все области жизни. Нетрудно видеть, что Сунь-цзы, в полном согласии с этой древней концепцией, распространяет ее и на область войны. Он требует уметь учитывать момент, принимать в расчет местность, правильно оценивать себя и противника. Это и значит знать Небо, Землю и Человека.

Древний «И-цзин», говоря об этих трех факторах, подразумевает их нераздельное единство при сохранении каждым из них своей специфики. То же думает о них и Сунь-цзы. Открывая в войне действие тех же факторов, он видит их теснейшую связь и требует от ведущего войну знаний не только каждого фактора в отдельности, но и знания их всех, взятых во взаимоотношениях. «Если полководец в равной мере знает эти три вещи — все, что касается людей, все что связано с временем, все что связано с местностью,— он будет сто раз сражаться и сто раз победит»,— говорит Ли Цюань.

Такими словами заканчивает Сунь-цзы главу «Формы местности», в своей основной части посвященную именно этой теме. Но для всего изложения Сунь-цзы как раз характерно то, что, говоря о чем-нибудь, выставляя какое-нибудь положение, он сейчас же старается показать относительность его, зависимость от других положений; он не хочет, чтобы какое-нибудь из его положений было принято как абсолютное. Абсолютное значение у него имеет, пожалуй, лишь одно положение — о связи, взаимодействии всех указываемых им элементов и факторов войны, всех требований и правил. На войне каждое явление соединено, сопряжено с другим. Поэтому Сунь-цзы, говоря о знании географического фактора, наставляет, как действовать в той или иной обстановке, но заканчивает свои наставления указанием, что всего этого мало: помимо Земли, существует еще Небо, существует и Человек. Знать Землю можно полностью лишь тогда, когда одновременно знаешь и Небо и Человека. И только единое знание всей этой триады позволяет полководцу, как говорит Ли Цюань, пользующийся выражением самого Сунь-цзы, «сто раз сразиться и сто раз победить».

ГЛАВА XI

ДЕВЯТЬ МЕСТНОСТЕЙ

В XI главе своего трактата Сунь-цзы снова возвращается к вопросу о местности. Этот вопрос уже разбирался им в начале предыдущей главы, где он дает свою первую классификацию местностей (местности открытая, наклонная, пересеченная, долинная, гористая, отдаленная). Здесь он дает новую классификацию и снова рассуждает на эту тему. Что это означает? Возвращается ли Сунь-цзы снова к той же самой теме, или трактует проблему территории с какой-либо другой стороны? Если вдуматься в содержание его рассуждений относительно первой классификации и в его мысли, развиваемые в связи со второй классификацией, если учесть различие наименований, присвоенных каждой из двух глав, придется признать, что Сунь-цзы здесь не повторяет себя и не продолжает прежние рассуждения, а рассматривает проблему с новой точки зрения.

Дело сводится, по-видимому, к следующему. В X главе — «Формы местности» — территории возможных военных действий рассматриваются соответственно своим топографическим признакам; классификация этой главы есть военно-топографическая классификация. В XI главе, названной «Девять местностей», территории возможных военных действий рассматриваются соответственно своим стратегическим свойствам; классификация этой главы есть военно-стратегическая классификация. Таким образом, задачи изложения в обоих случаях различны.

Своеобразие определений, даваемых Сунь-цзы в перечне местностей в этой главе, требует значительных комментариев, тем более что его терминология не является, по-видимому, обычной даже для его времени, а представляет, возможно, его собственное изобретение, получившее со временем большое значение в связи с ростом авторитета всей военной доктрины автора.

Что значит со стратегической точки зрения «местность рассеяния»?

Прежде всего легко установить первый его признак: это — местность на собственной территории; иначе говоря, Сунь-цзы говорит здесь об условиях ведения войны на собственной территории.

В каком же смысле собственная территория — как театр военных действий — может быть названа территорией «рассеяния»?

Чжан Юй поясняет дело так: «Когда сражаются на собственной земле, офицеры и солдаты все время оглядываются на свои дома. Это место, на котором они легко могут рассеяться в разные стороны».

Цао-гун понимает дело так же: «Офицеры и солдаты думают о родных местах, путь до этих мест близок, и они легко могут рассеяться».

В таком же духе объясняет это положение и Ду Ю: «Когда сражаются на собственной земле, мысли офицеров и солдат не сосредоточены на одном, они склонны к распаду и рассеянию. Поэтому это и называется местностью рассеяния». О том же говорят и прочие комментаторы: «Когда солдаты находятся на своей земле, они думают о своих женах и детях. В случае чего-либо чрезвычайного они рассеиваются. Поэтому это и называется местностью рассеяния» (Ли Цюань). «Когда офицеры и солдаты находятся вблизи своих домов, при наступлении у них нет готовности к смерти, а при отступлении у них есть куда вернуться» (Ду Му).

Таким образом, понимание этого места трактата старыми китай-

скими военными писателями для нас ясно. Дело в их глазах сводится к тому, что при ведении войны на собственной территории вполне полагаться на своих солдат нельзя: они могут разбежаться.

Несомненно, за таким пониманием скрывается реальный опыт войн, ведшихся в их времена в феодальном Китае. Крестьянам, насильственно набираемым в войска дерущихся между собой феодалов, действительно были и неведомы, и чужды те цели, из-за которых феодалы вступали между собой в войну. В то же время эти крестьяне на собственном горьком опыте знали, что такие войны приносят им только разорение.

Такое же положение должно было наблюдаться и во времена Сунь-цзы, когда крестьяне, как это видно из его трактата, составляли основную массу войска. И тогда они не были склонны воевать за интересы своих эксплуататоров. Недаром сам Сунь-цзы советует для пробуждения в них боевого духа вызывать в них чувство «жадности», соблазнять их возможностью грабежа имущества противника. Поэтому это место трактата, как и многие положения этой главы, в гораздо большей степени обусловлены своей исторической обстановкой, чем другие места. Если во многих других местах трактата мысль автора явственно поднимается над уровнем своей эпохи, то здесь она полностью ограничена рамками эпохи.

Разумеется, в истории феодального Китая было много случаев, когда крестьяне, народ шел на борьбу, не оглядываясь на свои жилища и не помышляя о том, чтобы скорее разбежаться по домам: это было при крестьянских восстаниях, во время больших крестьянских войн.

О том, как могут драться китайские крестьяне, когда они сражаются за подлинно народные интересы, ярко свидетельствует весь опыт народной борьбы последних десятилетий, приведшей на наших глазах к полной победе народной революции в Китае. Но сам трактат Сунь-цзы и его комментаторы не о такой борьбе здесь думали: перед их глазами стояли войны «господ», ненужные и чуждые их «подданным». И многие дальнейшие положения этой главы исходят из обстановки именно таких войн.

Оценив значение территориального фактора в условиях войны на собственной территории, Сунь-цзы переходит к оценке значения этого фактора при ведении войны на территории противника. Здесь он различает две разные обстановки: военные действия в пограничных районах противника и в глубине неприятельской территории. По его терминологии, территория борьбы в пограничной зоне является «местностью неустойчивости», территория борьбы в глубине неприятельской земли есть «местность серьезного положения».

Судя уже по одним этим названиям, сразу же можно сказать, что Сунь-цзы опять выдвигает на первый план морально-психологический фактор, состояние духа войск, а следовательно, и их боеспособность. Что значит «местность неустойчивости»? Чжан Юй отвечает: «Когда еще только что вошли в неприятельские пределы, офицеры и солдаты еще думают о возвращении; это означает, что они считают возвращение домой еще делом легким». Так же характеризует состояние войска и Цао-гун. В таком же смысле интерпретируют это положение и прочие комментаторы. Нетрудно видеть, что такое толкование находится в тесной связи с толкованием первого положения этой главы и так же, как и то, основано на реальном опыте войн в те времена.

Совершенно иначе оценивают Сунь-цзы и его толкователи состоя-

ние войск, когда они далеко зашли на территорию противника, когда вокруг них повсюду неприятель, позади же остался ряд укрепленных пунктов. «Это — местность, откуда возвращаться домой трудно»,— говорит Цао-гун. «Когда глубоко заходят во вражеские пределы и оставляют за собой много вражеских укреплений, сердца офицеров и солдат целиком сосредоточены на одном, и настроений к возвращению домой уже нет. Это — местность, из которой отступать трудно»,— пишет Чжан Юй. «Это — место серьезных трудностей»,— говорит Мэй Яочэнь. О «серьезности положения» в такой обстановке говорит и Ван Чжэ. Поэтому это место и с точки зрения морально-психологического состояния войск и с точки зрения военно-оперативной и называется Сунь-цзы «местностью серьезного положения».

Дав свою характеристику районов военных действий в случае войны на собственной территории и на территории противника, Сунь-цзы переходит к тому случаю, когда война ведется на нейтральной территории.

Как говорит Сунь-цзы, это бывает прежде всего в том случае, когда территория, принадлежащая нейтральному государству, граничит с обеими воюющими сторонами.

Что в этом случае Сунь-цзы предлагает сделать? «Первым (т. е. раньше своего противника.— *Н. К.*) дойди до нее». А тот, «кто первым дойдет до нее, овладеет всем в Поднебесной». Следовательно, это есть важнейшая со стратегической точки зрения нейтральная территория, своевременное занятие которой, как думает Сунь-цзы, обеспечивает победу.

Цао-гун несколько развивает мысль Сунь-цзы: «Бывает, что когда я и противник стоим друг против друга, рядом находится другое государство. Следует первым дойти до него и обеспечить себе помощь этого государства». Выражение «обеспечить помощь» имеет, конечно, широкое значение. По мысли Сунь-цзы, высказанной в VIII главе, это означает: «В местности-перекрестке заключай союзы» (VIII, 2). Речь идет, следовательно, о том, чтобы привлечь владельца занятой территории на свою сторону.

Сунь-цзы на своем языке называет такую местность «местностью-перекрестком», т. е. такой территорией, с которой открываются широкие пути для проникновения во все стороны.

Дальнейшие определения Сунь-цзы уже не связываются им с принадлежностью данной территории той или другой стороне; он рассуждает о свойствах какой-либо местности только с военной точки зрения.

Сунь-цзы говорит о «местности оспариваемой», т. е. о такой, которую оспаривают друг у друга обе воюющие стороны. Разумеется, такое положение может иметь место в том случае, если занятие этой местности будет выгодно и той и другой стороне. Какая же это будет местность?

На этот вопрос отвечает Цао-гун: «Там, где можно с малым количеством войск одолеть многочисленное войско, где со слабыми силами можно победить крупные силы». Чжан Юй думает несколько иначе: «Это — местность, естественно укрепленная». Ли Цюань выражается картинно: «Это — местность, где схватывают противника за горло».

Бывают территории, которые можно назвать «местностями смешения» или «переплетения». Как определяет Сунь-цзы, это такие местности, где «и я могу ею пройти и он может ею пройти». Цао-гун добавляет: «Это — там, где дороги скрещиваются и переплетаются». Иначе

говоря, это — местности, легко доступные для действий обеих сторон, районы, где действуют и взаимно переплетаются и свои войска и войска противника.

В VIII главе уже говорилось о бездорожной местности. Но там Сунь-цзы сказал только то, что в такой местности нельзя располагаться лагерем. Здесь же дается географическая характеристика такой местности: это — местность или гористая, или покрытая лесами, или пересеченная болотами, оврагами и т. п. Чжаи Юй полагает, что стратегически такая местность неудобна потому, что затрудняет маневрирование армии: «В местности с кручами и оврагами, топями и болотами трудно продвигаться вперед или идти назад и не на что опереться». Последние слова следует понимать в смысле затруднений в выборе позиции, которую было бы легко укрепить. Так же понимают свойство такой местности Цао-гун и Хэ Янь-си.

В той же VIII главе упоминалась и «местность окружения». Там Сунь-цзы предупреждал: «В местности окружения соображай». Здесь дается уже точная географическая характеристика такой местности. Это — такая местность, где «путь, по которому входят, узок, а путь, по которому уходят, окольный; когда он с малыми силами может напасть на мои большие силы». Таким образом, войско оказывается как бы запертым со всех сторон, окруженным отовсюду либо труднопроходимыми местами, либо преграждающими путь отрядами противника. Чжан Юй предупреждает, что в такой местности легко наткнуться на засаду. Ли Цюань подчеркивает, что в ней вообще трудно производить какие бы то ни было передвижения.

В VIII главе, говоря о «местности смерти», Сунь-цзы выражается кратко: «В местности смерти сражайся». В данной главе он объясняет, почему это нужно: если быстро бросишься в бой, уцелеешь, если нет — погибнешь; такова его мысль. Что же это за местность, в которой нужно, уже ни о чем не думая, немедленно бросаться в бой?

Цао-гун отвечает на этот вопрос: «Это — там, где спереди находятся высокие горы, сзади большая река, где продвинуться вперед нельзя, а для отхода назад — преграды». И когда при этом «провиант истощился», добавляет Ду Ю. Остается согласиться с Чжан Юем: «Горы — круты, реки — узки, нельзя двинуться ни вперед, ни назад, провиант весь вышел, а противник теснит со всех сторон. В такое время нужно воодушевить воинов и ожесточенно биться; медлить никак нельзя».

Таким образом, под «местностью смерти» Сунь-цзы подразумевает местность, условия боя в которой ставят на карту само существование войск, где приходится идти на смертельную схватку.

Ду Му вспоминает характеристику такой местности и условия боя на ней, которую дает Ли Вэй-гун.

«Может случиться, что, выступив в поход и поведя войско, не прибегнешь к помощи местных проводников и попадешь в опасное положение, окажешься под ударами противника. Слева у тебя долина, справа — горы. Тропа — непроходимая ни для коней, ни для колесниц. Впереди она пропадает, сзади обрывается. Скалы, по которым ты проходишь, извиваются, как стая диких гусей; скалы, по которым ты карабкаешься прямо вверх, отвесной кручей, как посаженные на вертел рыбы, окружают тебя повсюду. Позиция еще не укреплена, а сильный противник вдруг появляется над тобой. Продвинуться вперед — негде передохнуть, отступить назад — негде укрепиться. Захочешь вступить в бой — нельзя; захочешь защищаться — нет надежного места. Остано-

виться здесь — значит задержаться на дни и месяцы. Двинуться вперед — принять на голову и хвост нападение противника. В поле нет ни воды, ни травы. В войске не хватает снаряжения и провианта. Лошади изнурены, люди устали. Ум перестает работать, силы доведены до последнего напряжения. Место такое, что один человек может оборонять эти твердыни, а 10 000 не могут идти против него. Такую естественную твердыню первым занял твой противник. Такие преимущества мной потеряны. Пусть и будут у меня воины отважны, оружие остро, что я смогу здесь сделать? Если в таком месте смерти быстро броситься в бой, уцелеешь; если не бросишься быстро в бой, погибнешь. Надо, чтобы у командиров и солдат было одно и то же сердце, чтобы дух у всех был единым, силы сплочены. Надо выдавить из себя все свои внутренности, выжать из себя всю свою кровь, видеть перед собой одну только смерть. Нужно из поражения сделать успех, бедствие превратить в благо».

Такова характеристика «местности смерти», данная Ли Вэй-гуном. Пожалуй, она наиболее полно и всесторонне охватывает все признаки такой арены столкновения с противником. Очень существенно, что Ли Вэй-гун буквально повторяет слова Сунь-цзы о необходимости быстроты действий. Быстрота в такой обстановке — единственный шанс на спасение. В этом отношении Сунь-цзы только подчеркивает абсолютную необходимость того, что он вообще считает самым важным условием. Быстрота нужна не только в обстановке «местности смерти». Несколько далее он говорит: «В войне самое главное — быстрота».

Таковы девять родов местности, которые могут стать ареной столкновения двух сторон: Сунь-цзы дал их краткие характеристики и вместе с тем также очень коротко коснулся и условий боя в них. В дальнейшем он переходит к лаконическим указаниям, что следует делать, очутившись в какой-либо из перечисленных местностей, или, точнее говоря, в какой-либо обстановке, из числа им обрисованных.

В местности рассеяния Сунь-цзы предлагает не сражаться. Что значит этот совет? Значит ли, что не следует сражаться со вторгшимся противником? Так может представляться при первом взгляде.

Вряд ли, однако, он имел в виду тактику непротивления. Не сражаться с противником — это значит отдавать ему свою страну без боя. Но Сунь-цзы говорит не о капитуляции, а о борьбе. Следовательно, смысл этих его слов какой-то иной.

Чжан Юй приводит в своих комментариях на это и все последующие указания Сунь-цзы, цитаты из диалога Сунь-цзы с правителем княжества У, у которого он находился на службе и для которого он написал свой трактат. Диалог этот представляет беседу князя и его стратега по отдельным вопросам, затронутым в трактате, беседу, происходившую якобы вскоре после прочтения этого трактата князем. Источник, из которого берут указанные комментаторы этот диалог, неизвестен; возможно, что это — фрагменты какого-то древнего комментария, в котором автор заставляет самого Сунь-цзы разъяснять те или иные места своего трактата. Во всяком случае, эти цитаты представляют очень хорошие разъяснения кратких изречений Сунь-цзы, и можно быть благодарным Чжану, что он этот неизвестный комментарий дал, хотя и в отрывках *.

* Этот диалог в несколько иной редакции дан в 孙子叙录一卷 (стр. 5 и сл. по изданию этого памятника в 汉文大系, т. XIII); приводимые ниже переводы сделаны с этой редакции как более полной.

Князь спросил у Сунь-цзы: «Если в местности рассеяния командиры и солдаты думают о своих домах и сражаться нельзя, значит, нужно прочно укрепиться в оборонительном положении и не выходить на поле сражения; но если противник овладеет моими пограничными крепостями, если он начнет грабить мои поля и равнины, если он не позволит мне собирать топливо, заградит все мои главнейшие пути и, дождавшись, когда у меня обнаружится слабое место, стремительно появится, нападет на меня, что мне тогда делать?»

Сунь-цзы ответил: «Если противник глубоко зайдет в мои земли и оставит за собой много городов, его командиры и солдаты будут считать своей семьей армию и все их мысли будут сосредоточены на одном и они будут с легкостью идти в бой. Мои же солдаты, находясь у себя в стране, будут чувствовать себя на родной земле и думать о жизни и, расположившись на позиции, не будут держаться крепко, а вступив в бой, не победят. Следует поэтому собрать людей, сформировать армию, свезти все зерно, защищаться в крепостях и занять оборонительные позиции естественно укрепленных районов, летучие же отряды пусть прерывают противнику пути подвоза снабжения и провианта. Если же он станет вызывать на бой, поддаваться никоим образом нельзя. Тогда провиант и снабжение перестанут к нему доходить, а у меня на полях ему нечего будет брать. Вся его армия придет в изнурение, и в ней наступит голод. Если в таком случае заманишь его в ловушку, сможешь одержать успех. Если же захочешь сразиться в поле, непременно опирайся на преимущество позиции. Если есть гора, устраивай засады. Если гор нет, прячься в укрытых местах. Выступи тогда, когда он не ожидает, и ударь на него, когда он беспечен».

«В местности неустойчивости не останавливайся»,— делает следующее указание Сунь-цзы.

Что понимать под «местностью неустойчивости», было объяснено выше. Это — место на неприятельской территории, но вблизи от собственных границ. «Местностью неустойчивости» Сунь-цзы называет его потому, что, по его мнению, свои солдаты в этом случае, видя близкую и свободную дорогу домой, еще не сосредоточиваются всецело на мысли о войне и тем самым их боеспособность не высока. Почему в такой местности нельзя останавливаться?

Мэй Яо-чэнь полагает, что при длительной задержке на одном месте вблизи собственных границ неустойчивые настроения солдат особенно усилятся и поэтому единственный путь преодолеть эти настроения — идти как можно быстрее вперед.

Чжан Юй приводит такой диалог Сунь-цзы и князя Хо-люя.

Князь спросил: «Когда офицеры и солдаты только и мечтают о возвращении домой, с трудом идут вперед и с легкостью идут назад; когда позади нет никаких гор и вся армия боится и страшится, то что в таком случае делать?»

Сунь-цзы ответил: «Когда войско находится в местности неустойчивости, офицеры и солдаты еще не сосредоточились на одном. Вся обязанность полководца заключается здесь в том, чтобы углубляться на территорию противника и не идти на сражение. Поэтому не подступай близко к сильным крепостям противника (так как при таком приближении неминуемо сражение, а оно не может быть успешным, во-первых, потому, что приходится иметь дело с сильной крепостью, во-вторых, потому, что боеспособность своих солдат еще низкая; неминуемая же неудача отзовется на этой и без того низкой боеспособ-

ности самым гибельным образом.— *Н. К.*). Не иди по обычным дорогам противника (так как это такие дороги, по которым передвижение вообще легко, тем более для противника, находящегося у себя дома, и поэтому возможно нападение с его стороны; такое же нападение в условиях неустойчивости солдат может привести к поражению.— *Н. К.*). Введи противника в заблуждение, притворись, будто сбился с дороги, делай вид, будто собираешься уходить назад, а сам в это время выбери лучших всадников, дай им зажать в зубах палочку (чтобы сделать этим невозможным для них всякие разговоры, вообще всякую подачу голоса.— *Н. К.*), пошли их вперед и пусть они отбирают у противника домашних животных и птиц. Тогда армия, видя эту добычу, пойдет вперед и не будет более бояться. Отдели своих лучших солдат и тайком помести их в засаду и, когда противник появится, ударь на него без колебаний. Если же он не появится, брось это место и уходи дальше».

«В местности оспариваемой не наступай»,— таково следующее указание Сунь-цзы. Предметом спора является такая местность, обладание которой дает большие стратегические и тактические преимущества. Поэтому важно предупредить противника и занять такую местность первым. Если же противник уже успел занять ее, нападать на него бесполезно. Таков смысл советов Сунь-цзы.

Обратимся к диалогу Сунь-цзы и князя Хо-люя.

Князь спросил: «Если противник первым занял эту местность, укрепился в ней и владеет всеми ее преимуществами; если он, отобрав лучших солдат, то высылает их против меня, то снова переходит в оборонительное положение и таким способом всегда находится наготове против диверсии с моей стороны, что в таком случае делать?»

Сун-цзы ответил: «Закон местности оспаривания таков, что тот, кто ее уступит, ее приобретет; тот, кто ее добивается, тот ее теряет. Если противник уже овладел ею, воздержись и не нападай на него. Отведи свои войска и притворись спешно отходящим. Подними знамена, ударь в барабаны и направься в то место, которое твоему противнику дорого. Зажги множество факелов, подыми густую пыль и введи в заблуждение его глаза и уши. Отдели своих лучших солдат и тайно посади их в засаду. Противник непременно явится на выручку. Когда он хочет, я даю; когда он бросает, я беру: таков закон борьбы за первенство в обладании местностью. Если же я первым займу это место и противник применит ту же тактику (т. е. ударит по очень важному для меня пункту.— *Н. К.*), я должен отобрать своих лучших солдат и крепко защищать это место, свои же легкие части направить вслед за противником, отделить отряд и посадить его в засаду в горах. Когда противник (преследуемый моими легкими частями.— *Н. К.*) повернет назад и начнет бой, засада со всех сторон подымется на него. Это — закон полной победы».

«В местности смешения не теряй связи»,— гласит следующее указание Сунь-цзы. «Местностью смешения» Сунь-цзы называют такую территорию, где проходит множество дорог во всех направлениях, удобных для передвижения войск, так что в такой местности части обеих сторон оказываются расположенными смешанно, перепутанно. В такой обстановке очень легко может быть нанесен удар в любое место своего фронта и отдельные части могут быть легко отрезаны друг от друга. Сунь-цзы предостерегает именно против этого.

Князь спросил: «В местности смешения я стремлюсь к тому, чтобы

прервать линии связи у противника и тем самым сделать невозможным его появление. Для этой цели я приказываю своим пограничным крепостям усилить свою оборону, быть готовыми к тому, чтобы прервать пути сообщения противника в глубине его расположения, укрепиться в своих естественных позициях. Но если я не успею сделать это раньше противника, а он уж ко всему этому подготовился; если он может прийти, я же идти не могу, если притом силы у нас равны, что в этом случае делать?»

Сунь-цзы ответил: «Если я не могу идти, а противник может прийти, я разделю своих солдат и спрячу их. Заняв оборонительное положение, изображу полное презрение к противнику и свою беспечность, сделаю вид, что вообще ничего сделать не в силах. Когда же противник появится, я устрою засаду, спрячу своих солдат в шалашах на полях. Выступив тогда, когда он не ожидает, я могу таким путем иметь успех».

«В местности-перекрестке заключай союзы»,— гласит следующее указание Сунь-цзы.

Как было объяснено выше, «перекрестком» Сунь-цзы называет территорию, принадлежащую третьей нейтральной стороне и граничащую с владением двух воюющих сторон. В такой местности как бы скрещиваются и стратегические и дипломатические пути обоих противников. Естественно, что в подобной местности следует спешить заручиться либо прямой помощью правителя ее, либо его дружественным нейтралитетом.

Обратимся снова к диалогу.

Князь спросил: «В местности-перекрестке самое важное — предупредить противника. Но если дорога до этого места далека, если я отправился с запозданием, то пусть я даже и буду гнать свои колесницы, пущу во весь опор своих коней, все равно я не смогу прийти раньше противника. Что в этом случае делать?»

Сунь-цзы ответил: «Когда владения князя принадлежат всем трем сторонам и дороги у него расходятся во все стороны, это значит, что мы с противником стоим друг против друга, а рядом с нами расположено чужое государство. Предупредить противника — это значит во что бы то ни стало раньше его послать туда богатые дары, направить послов со смиренными речами, заключить договор с этим соседним государством о мире, установить с ним дружбу, завязать добрые отношения. И тогда пусть войско мое и придет после, сердца всех там уже будут принадлежать мне. Я буду иметь там поддержку всех, а противник мой потеряет своих сторонников. С таким союзным государством мы схватим противника за рога и за ноги, забьем в барабаны и вместе все нападем на него. Тогда противник перепугается и не будет знать, как ему бороться с нами».

Этот ответ Сунь-цзы очень показателен для его доктрины вообще. Князь под словами «предупредить противника» подразумевает такой образ действий, когда союз с соседним государством или его помощь достигается путем военного давления на него, вернее даже — прямой оккупацией его территории. Чтобы не дать сделать это своему противнику, нужно сделать это самому раньше противника. Так понял указание Сунь-цзы князь Хо-люй. Ответ Сунь-цзы свидетельствует, что автор трактата, вполне допускающий такой способ действий, считает все же очень верными и другие пути — искусные дипломатические интриги, подкуп, задабривание, вплоть до «установления дружбы». Весь

этот арсенал средств, искусно пущенный в ход, может не только дать тот же эффект, но и свести на нет все успехи противника, если тот первым успел на эту территорию вступить и войти в соглашение с ее правителем. Такая постановка вопроса настолько согласуется с общей системой взглядов Сунь-цзы, что цитируемый Чжан Юем диалог следует считать очень близким к мыслям, отраженным в самом трактате.

«В местности серьезного положения грабь»,— говорит далее Сунь-цзы.

Согласно объяснению автора, серьезность положения создается тогда, когда армия заходит далеко в глубь неприятельской территории, оставляя за собой ряд невзятых крепостей противника. Как думает Сунь-цзы, такое углубление имеет свои и положительные и отрицательные стороны. Сунь-цзы полагает, что солдаты, отойдя далеко от своих родных мест, расстанутся с мыслями о них и, зная, что вокруг них всюду противник, что отступление почти невозможно, так как позади, в тылу, остались не занятые еще крепости противника, поневоле будут очень бдительны и осторожны, сосредоточат все свои помыслы на войне и победе над противником, что является в этом случае единственным средством спасти себя самих, и будут прекрасно драться. Отрицательная же сторона такого углубления состоит в том, что в такой обстановке под постоянной угрозой оказывается связь со своими базами, пути подвоза боеприпасов и провианта. Поэтому и приходится продовольствоваться за счет противника, или, как проще говорит Сунь-цзы, грабить.

Такое предписание, да еще выраженное с такой категоричностью, дают, по-видимому, далеко не все китайские стратеги. Совет Сунь-цзы, надо думать, совпадает с наиболее распространенной точкой зрения, но есть военные писатели и полководцы китайской древности, которые подают прямо противоположный совет. Так, например, У-цзы, считающийся после Сунь-цзы вторым авторитетом в области военного искусства, делает совершенно иные указания:

«Пусть там, где находится твоя армия, не рубят деревьев, не разрушают жилищ, не забирают зерна, не убивают домашних животных, не жгут запасов. Покажи населению, что у тебя нет жестокости. Если окажутся просящие о сдаче, пощади их и успокой» («У-цзы», V, 10).

Автор «Сыма фа» цитирует приказ верховного канцлера чжоуского правительства, содержащий наставления, как надлежит вести себя армии, находящейся на неприятельской территории:

«Вступив на землю противника, не оскорбляй божеств этого народа, не устраивай охоты на его полях, не разрушай земляных насыпей, ограждающих воду на полях, не сжигай постройки, не вырубай лесов, не отнимай у населения домашних животных, хлеб, орудия и утварь. Если увидишь стариков и детей, почтительно проводи их домой и не причиняй им вреда. Если бы тебе даже повстречался человек в цветущем возрасте, то, если он не сопротивляется, не считай его за противника. Если противник твой ранен, вылечи его и отпусти домой» («Сыма фа», гл. I, стр. 6).

Так изображается официальная политика чжоуских царей, которую разделяет автор «Сыма фа». Таким образом, наказ Сунь-цзы «грабь» далеко не бесспорен для древних китайцев. Правда, Сунь-цзы дает этот наказ с оговоркой: грабить можно только тогда, когда подвоз собственного провианта прекратился и армия голодает; иначе говоря,

добывать провиант путем ограбления населения он допускает только в самом крайнем случае. Эта оговорка несколько ослабляет значение общего предписания. С другой стороны, характерно, что У-цзы дает свое указание «не грабить» только для того случая, когда противник уже разбит.

Впрочем, возможно и другое решение вопроса. Уже в чжоуский период, по-видимому, выработалось то официальное лицемерие, которое так характерно было для правителей древнего и средневекового Китая. Население привыкло слышать от них декларации высоконравственных принципов. В этом направлении усиленно действовали конфуцианцы, часто длительными периодами руководившие всей политикой царствовавших династий. Это не мешало им на практике проявлять достаточную жестокость.

Ситуация, которая создается в местности серьезности положения, не ограничивается, однако, тем, что армия оказывается отрезанной от своих снабженческих баз. Какая трудная и опасная обстановка может получиться, а также какие могут найтись выходы из нее, хорошо говорит очередной диалог Сунь-цзы и князя Хо-люя.

Князь спросил: «В местности серьезности положения я оставил позади себя много укрепленных городов, а также селений противника, пути подвоза снабжения у меня прерваны и заграждены. Если я хочу вернуться домой, но пройти не могу, что в этом случае делать?»

Сунь-цзы ответил: «В местности серьезности положения офицеры и солдаты с легкостью идут в бой и храбро сражаются. Если подвоз невозможен, грабь и таким способом обеспечивай себе пропитание. Подчиненные, добыв хлеб и одежду, должны все отдать своим начальникам. Тех, кто добыл много, следует наградить. Если захочешь вернуться домой, начни углублять рвы на своей позиции, повышать валы, делай вид, будто ты собираешься надолго здесь оставаться. Когда же пойдешь, пусть противник предполагает, что ты пойдешь открытой дорогой, ты же сам иди по гористой местности. Прикажи своим боевым колесницам, чтобы они шли, зажав в зубах палочки (т. е. в полном молчании.— *Н. К.*). Подымай (в ложном направлении.— *Н. К.*) густую пыль и оставляй в добычу противнику своих коней и волов (с целью задержать его подбиранием этих трофеев.— *Н. К.*). Если же противник появится и, забив в барабаны, последует за тобой, тайком посади своих воинов в засаду и дай им условленный сигнал. Если таким образом и извне и изнутри будут действовать согласованно, можно быть уверенным в поражении противника».

«В местности бездорожья иди»,— предписывает далее Сунь-цзы. Это предписание также объясняется в диалоге Сунь-цзы с князем.

Князь спросил: «Когда я прохожу по горам и рекам, кручам и обрывам, по труднопроходимой дороге, иду долго и мои солдаты устали, а впереди меня — противник, позади меня — его засада, слева — его стан, справа он сторожит меня, его лучшие колесницы и лихие всадники закрывают мне узкий и тесный проход, что в таком случае делать?»

Сунь-цзы ответил: «Прежде всего надлежит направить вперед колесницы, отодвинуть их на десять миль от армии, поставить их дозором против дозора противника; там, где кручи и обрывы, помогать друг другу. Надлежит свое войско разделить на части, направив их то влево, то вправо. Самому же полководцу следует обозреть всю местность, отыскать место, где противника нет, и занять его. Всем отрядам

надлежит соединиться на полдороге. Если они очень устали, следует приостановиться».

«В местности окружения соображай»,— гласит следующее указание Сунь-цзы.

Как видно из его предыдущих слов, местностью окружения он называет такую местность, где кругом река и горы, податься куда-нибудь в сторону нельзя, а единственный путь вперед — и притом узкий и тесный — закрыт противником. Что в этом случае делать?

Сунь-цзы считает, что вырваться из этого окружения силой нельзя. В такой обстановке даже небольшой отряд может держать в плену целую армию. Следовательно, преимущество в числе здесь не имеет никакого значения. Не имеет значения и преимущество в вооружении. Остается единственное средство: изобретательность и хитрость. К ним он и призывает полководца своим наказом: «соображай».

Князь спросил: «Когда впереди меня противник, сзади — неприступные кручи; когда противник отрезал мне пути подвоза снабжения, когда он как будто предоставил мне возможность отступления, когда он бьет в барабаны и издает боевые крики, но не двигается, а наблюдает, каковы у меня силы, что в таком случае делать?»

Сунь-цзы ответил: «В местности окружения необходимо заградить этот выход (как будто предоставляемый противником.— *Н. К.*) и показать своему войску, что идти некуда. В таком случае вся армия будет как одна семья, у десятков тысяч людей будет одно и то же сердце, у всей армии будет единая сила. Надлежит наварить пищу сразу на несколько дней и не показывать противнику ни огня, ни дыма (чтобы этим внушить ему мысль, будто у меня иссяк провиант.— *Н. К.*). Нужно нарочно устроить у себя беспорядок и сделать вид, будто силы уменьшились и ослабели. Противник, видя такое мое состояние, непременно проявит неосторожность, и тогда следует воодушевить своих офицеров и солдат, пробудить в них гнев и ярость, лучших солдат — одних поставить лицом к противнику, других посадить в засаду; выбрать место, чтобы справа и слева были горы и обрывы, ударить в барабаны и выступить. Если противник стремительно ударит и будет стараться прорвать мой строй, я буду драться впереди, буду биться сзади, буду действовать ногами слева, рогами справа».

Таков совет Сунь-цзы, как выходить из мест окружения. Спасти может только хитрость и отчаянное мужество. Но полководец должен знать не только то, как ему самому выходить из такого положения, но и как не дать противнику выйти из этого положения, если он в нем окажется.

Князь спросил: «Ну, а если противник находится в моем окружении, устроил засаду и проявляет большую изобретательность, заманивает меня якобы выгодой, узнает обо мне по моим знаменам, делает вид, что у него полный беспорядок, все бурлит и кипит, и я не знаю, куда мне идти, что в этом случае делать?»

Сунь-цзы ответил: «Нужно взять тысячу человек, дать им знамя и заградить ими проход. Легкие части следует пустить вперед. Пусть они вызовут противника на бой, но без толку не нападают на него. Надлежит стоять лицом к лицу с ним и не отходить от него. Это и есть способ разбить планы противника».

«В местности смерти сражайся»,— гласит последнее указание Сунь-цзы. В диалоге Сунь-цзы с князем оно развивается во всех подробностях.

Князь спросил у Сунь-цзы: «Допустим, что мое войско вышло за свои пределы и ведет войну на территории противника. Предположим, что противник появляется в большом числе и окружает меня несколькими рядами. Я хочу прорваться, но все стороны для меня закрыты. Я хочу воодушевить своих воинов, вдохнуть энергию в своих солдат, послать их ценой жизни прорвать окружение, что в таком случае делать?»

Сунь-цзы ответил: «Начни углублять у себя рвы, повышай валы и делай вид, будто ты переходишь к обороне. Держись спокойно и не двигайся, чем и скрывай свои силы. Отдай по армии приказ, в котором разъясни, что никакого выхода нет. Перережь волов, сожги колесницы и устрой последнее пиршество для войска. Сожги весь провиант, забросай колодцы землей, разбей все котлы. Остриги волосы, брось прочь головные уборы. Пусть все расстанутся с мыслью о жизни. Когда полководец не может больше ничего придумать, у его воинов останется только желание умереть. Тогда они начистят свои латы, наточат свои лезвия, соединят свой дух, сделают единой свою силу. Когда они с двух сторон бросятся на противника, когда загремят барабаны, раздадутся неистовые крики, противник устрашится и не будет знать, как ему обороняться. Отдели лучших солдат и пошли их стремительно ударить на тыл врага. И вот тогда утратишь дорогу, но найдешь жизнь. Поэтому и сказано: „кто, находясь в затруднительном положении, не умеет ничего придумать, тот оказывается в безвыходном положении, а кто, находясь в безвыходном положении, не умеет драться, тот гибнет“».

Учение о местности у Сунь-цзы отличается одним характерным свойством. Очень высоко оценивая значение местности как одного из факторов боя, Сунь-цзы отмечает, что́ может дать та или иная обстановка для развертывания военных действий в благоприятном для себя направлении и в какое трудное положение она может войско поставить. Но Сунь-цзы никогда не переоценивает заначение местности, никогда не придает этому фактору решающего значения. Говоря о преимуществах, которые может дать войску выгодное расположение, он заявляет при этом, что «условия местности — только помощь» полководцу, т. е. подсобное средство. Главное не в ней, а в стратегическом и тактическом искусстве. Для не владеющего этим искусством полководца даже самая выгодная обстановка ничего не даст. Так же обстоит дело и с местностями невыгодными. Только что Сунь-цзы перечислил ряд местностей, нахождение которых ставит армию в тяжелое и опасное положение. И тем не менее он, приводя эти виды обстановки, видит в каждом случае выход из затруднений, на который и указывает читателю своего трактата. Выход же этот, как можно было только что легко увидеть, Сунь-цзы всегда ищет в тактическом искусстве полководца. Поэтому Сунь-цзы и завершает свое учение о тактике борьбы с противником в различных обстановках словами, характеризующими вообще тактику искусного полководца.

В качестве примера он, согласно традициям, берет военачальников древности, которые прославились как искусные полководцы. В чем заключалось их тактическое искусство, если постараться охватить его одним словом? В расстройстве противника — в самом широком смысле этого слова. Сунь-цзы перечисляет лишь основные признаки такого расстройства: одни, относящиеся к его строю, другие — к его моральному состоянию. Искусные полководцы древности «умели делать так, что

у противника передовые и тыловые части не сообщались друг с другом, крупные и мелкие соединения не поддерживали друг друга». Войско состоит из высших и низших, т. е. офицеров и солдат. Каковы взаимоотношения их в армии во время войны? «Генералы и старшие командиры оберегают офицеров и солдат и защищают их от ударов противника своим умом и стратегическим искусством. Офицеры же и солдаты сохраняют своих генералов и старших командиров и защищают их от ударов противника своим мужеством и храбростью»,— поясняет Сорай (цит. соч., стр. 277). Искусный полководец древности, как думает Сунь-цзы, умел повести дело так, что «благородные и низкие (у противника.— *Н. К.*) не выручали друг друга; высшие и низшие не объединялись друг с другом», т. е. были лишены возможности помогать друг другу и действовать совместно. Войско сильно, когда оно соединено в одно целое и действует как единый организм. Искусный же полководец добивался, чтобы у противника войско, хотя и соединенное в одно целое, «не было единым». Считалось, что так действовали искусные полководцы древности, и Сунь-цзы призывает полководцев своей эпохи следовать их примеру. Главное — «двигаться, когда это соответствует выгоде; и, если это не соответствует выгоде, оставаться на месте». Таким общим положением заканчивает Сунь-цзы характеристику тактического искусства полководца.

Однако Сунь-цзы, понимает, что далеко не всякого противника можно сразу и легко привести в расстройство. Армия противника может быть и многочисленной, и крепко спаянной, и хорошо организованной. «Если противник явится в большом числе и в полном порядке, как его встретить?» — задает сам себе вопрос Сунь-цзы.

Его ответ очень прост: «Захвати первым то, что ему дорого. Если захватишь, он будет послушен тебе», т. е. выпустит из рук инициативу, потеряет свободу действий и принужден будет идти на поводу у своего противника.

Что следует разуметь под словами «то, что ему дорого»? Комментаторы толкуют это по-разному, и каждый из них частично прав. «То, что ему дорого» — это все, чем он дорожит по той или иной причине. Сунь-цзы нарочно дает самую общую формулировку своей мысли, чтобы ею можно было охватить всевозможные случаи. «Дорого» для противника может быть и то, что он оставил у себя на родине: семьи, родные места, могилы предков; «дорого» может быть какое-нибудь важное укрепление, служащее ему опорным пунктом; «дорога» может быть ему и его столица, любая база, снабжающая его боевым снаряжением и провиантом; «дороги» могут быть и те места на театре военных действий, которые обеспечивают надлежащие линии коммуникации; вообще дорого все то, что, как говорит Сунь-цзы, противник никак не может оставить в руках врага. Поэтому Сунь-цзы и рекомендует поспешить захватить то, что противнику дорого. Этим можно заставить его отказаться от своих планов, броситься на выручку того, чему грозит опасность или что находится уже в руках врага. Этим самым противник теряет самостоятельность в своих действиях и оказывается в руках своего неприятеля. А это одно наилучшим образом обессиливает его. В этом случае он «будет послушен тебе»,— говорит Сунь-цзы. В этом случае «ты непременно достигнешь того, чего желаешь»,— говорит Цао-гун. В таком случае «все движения и действия противника будут тебе послушны»,— утверждает Ли Цюань. «Пусть противник и будет силен, все его движения и действия, победа и поражение будут

зависеть от тебя»,— заявляет Ду Му. «Противник не сможет не следовать твоим планам»,— замечает Чжан Юй. «После этого ты сможешь привести противника в расстройство»,— заключает Мэй Яо-чэнь. Так развивают эту мысль Сунь-цзы и его комментаторы.

Однако Сунь-цзы требует в этом случае от полководца одного непременного условия — быстроты. Если речь идет о том, что дорогое для него место находится на его территории, нужно овладеть им как можно скорее, чтобы предотвратить опасности, грозящие самому от наступления сильного и хорошо организованного противника. Если речь идет о том, что дорогое ему находится на моей территории, как, например, позиция, имеющая значение ключа к какому-нибудь району, целый район, могущий служить базой снабжения, место, естественно укрепленное, обладание которым сразу увеличит его мощь,— нужно как можно скорее занять это все своими войсками. Это условие быстроты действий Сунь-цзы делает вообще основным принципом военных действий: «В войне самое главное — быстрота»,— говорит он и тут же поясняет, на что именно эта быстрота должна в первую очередь направляться. «Надо овладевать тем, до чего он не успел дойти; идти по тому пути, о котором он и не помышляет, нападать там, где он не остерегается».

Быстроте на войне придавали исключительное значение и все последователи Сунь-цзы. Для многих из них в ней заключался вообще верховный закон войны. Чжан Юй так и говорит о ней как о верховном принципе ведения войны, называя быстроту «божественной».

Что же может дать эта быстрота? Что получится, если с этой быстротой «овладеют тем, до чего он не успел дойти, пойдут по пути, о котором он и не помышляет, нападут там, где он не остерегается»? Чжан Юй на это отвечает: тогда «противник будет охвачен испугом и смятением, придет в расстройство и беспорядок; его передовые и тыловые части будут разъединены, его крупные и мелкие подразделения не будут поддерживать друг друга». Иными словами, будет достигнуто то, о чем Сунь-цзы сказал несколько выше, когда описывал, чем достигали победы искусные полководцы древности: будет достигнуто то состояние противника, которое обеспечит победу над ним.

* * *

Положением о быстроте как о решающем факторе победы заканчивается второй раздел этой главы. Следующий раздел посвящен специальной теме — войне на чужой территории, или, по терминологии Сунь-цзы, «войне гостем».

Этот термин легко разгадать. Противник, вторгшийся на мою территорию, является «гостем» в ней, конечно, незваным и непрошеным. Я же, владелец этой территории, являюсь «хозяином» в ней. Само собой разумеется, что стратегия и тактика войны на своей территории и на неприятельской должны быть различными.

Сунь-цзы начинает свои рассуждения на эту тему с положения, которое вытекает из его прежних мыслей.

«Вообще правила ведения войны в качестве гостя заключаются в том, чтобы, зайдя глубоко в пределы противника, сосредоточить все свои мысли и силы на одном, и тогда хозяин не одолеет».

Нетрудно заметить, что речь идет о создании обстановки, характерной для «местности серьезного положения», как называет Сунь-цзы

арену борьбы при глубоком вторжении на неприятельскую территорию. По его мнению, при таком глубоком заходе можно преодолеть естественные в начале кампании неустойчивые настроения своих солдат, еще полных мыслями о родном доме и видящих так близко от себя родную землю. Когда же заходят далеко в глубь неприятельской земли, подобные настроения отпадают, мысли и силы сосредоточиваются на одном — на борьбе, на победе, т. е. на том единственном, что может открыть путь домой; поэтому глубокое вторжение на неприятельскую территорию и является первым условием войны на территории противника вообще.

Сунь-цзы уже сказал, что́ нужно делать при глубоком вторжении. Прежде всего он дал указание грабить, т. е. брать продовольствие у населения для прокормления своей армии, ввиду того что подвоз продовольствия из своей страны в подобной обстановке и затруднителен и опасен. Кроме того, Сунь-цзы уже однажды сказал (во II главе), что нельзя заставлять население своей страны, точнее, крестьян, возить далеко провиант и фураж для армии. Это повело бы к обременению населения и даже к его полному разорению. Поэтому и здесь, излагая методы войны на территории противника, Сунь-цзы повторяет эту мысль: «Грабя тучные поля, имей в достатке продовольствие для своей армии».

Это положение подверглось очень своеобразному освещению в «Диалогах» Ли Вэй-гуна. Сунь-цзы выдвигает его в качестве правила ведения войны на неприятельской территории, или, как он выражается, ведения войны «гостем». Ли Вэй-гун видит в соблюдении этого правила способ превратиться из гостя в хозяина.

Тай-цзун сказал: «Война любит положение хозяина и не любит продолжительности. Что это значит?»

Ли Вэй-гун ответил: «К войне обращаются тогда, когда это неизбежно. Как же она может любить положение гостя и продолжительность? Сунь-цзы сказал: „Если провиант возить далеко, крестьяне обеднеют. Это — бедствие, вызываемое положением гостя“. Кроме того, он сказал: „Набор во второй раз не производят, провиант в третий раз не собирают“. Это — свидетельство того, что война не должна быть продолжительной. Однако, сопоставляя положение хозяина и гостя, я вижу, что есть способ превратить гостя в хозяина и хозяина в гостя».

Тай-цзун спросил: «Как же это?»

Ли Вэй-гун ответил: «Если снабжаться за счет противника, это и будет превращение гостя в хозяина. Если самому быть сытым, а противника заставлять голодать, самому быть свежим, а противника утомлять, это будет превращение хозяина в гостя. Поэтому война не зависит от положения хозяина и гостя, от быстроты и медленности. Нужно только одно: начав что-либо, попасть в самую точку. Это и есть способ действовать как нужно» («Ли Вэй-гун вэньдуй», ч. II, стр. 49).

Далее Ли Вэй-гун приводит примеры таких превращений из гостя в хозяина и наоборот. Первый пример относится к войне между княжествами У и Юэ. Войска Юэ вторглись в пределы княжества У. Таким образом, они, как находившиеся на неприятельской территории, занимали положение гостя. Однако они сумели полностью овладеть положением. Юэский князь отделил свои фланговые части и направил их для удара во фланг противника. Увидев у себя с двух сторон неприятельские войска, князь У принужден был разделить свои силы на

две части, чтобы отразить нападение. Этим воспользовался князь Юэ: с оставшейся у него основной армией он в этот момент ударил во фронт противника, и войска княжества У были разбиты наголову. «Это и есть пример превращения гостя в хозяина»,— говорит Ли Вэй-гун.

Нетрудно увидеть, что рассуждения Ли Вэй-гуна целиком исходят из мысли Сунь-цзы, высказанной им в VI главе: «...управлять противником и не давать ему управлять собой». По его мнению, все дело в том, в чьих руках инициатива. Если я сам определяю свои действия, я — хозяин в войне; если мои действия чем-нибудь связаны, я — гость в войне. Это распространяется и на такую область, как снабжение провиантом. Если поставить себя всецело в зависимость от подвоза из своей страны, все действия будут поневоле связаны. Если же довольствоваться за счет противника, это стеснение отпадает. По терминологии Сунь-цзы, в этом случае из гостя превращаются в хозяина. Вместе с тем, когда от населения изымается продовольствие, сам хозяин страны начинает испытывать затруднения, т. е. попадает в положение гостя. Таким образом, указание «грабь» есть указание на способ из гостя превращаться в хозяина.

Второе указание Сунь-цзы о том, как действовать при заходе в глубь неприятельской территории, сводится к совету «тщательно заботиться о своих солдатах и не утомлять их». Сунь-цзы уже не раз говорил о том, что утомленные солдаты малобоеспособны. В VII главе он советует противопоставлять утомленному противнику свои свежие силы. Этот наказ — не утомлять своих солдат — постоянная его мысль. Сохранять силы своих солдат особенно важно на неприятельской территории.

В IX главе Сунь-цзы говорит о соединении, о сплочении сил как о лучшем свойстве одолеть противника. Это сплочение важно всегда, но в условиях борьбы на территории противника оно совершенно необходимо, почему Сунь-цзы и говорит: «Сплачивай их (своих солдат.— *Н. К.*) дух и соединяй их силы». Очень важное значение он придает легкости управления своей армией, возможности легко производить с нею нужные эволюции, совершать любые маневры «согласно своим расчетам и планам». Но при этом он требует одного: чтобы этих расчетов и планов никто не знал.

По всей вероятности, это относится не только к одному противнику, но и к своим собственным солдатам. «Полководец... должен сам быть всегда спокоен и этим непроницаем для других»,— говорит несколько ниже Сунь-цзы, явно разумея под этим непроницаемость для всех вообще. А кроме того, тайна оперативного плана, естественно, требует самой тщательной охраны даже в пределах своего собственного войска.

Сунь-цзы только что установил понятие «местности смерти». По его мнению, солдаты, попавшие в положение, из которого нет никакого выхода, будучи обречены на смерть, преисполняются мужеством отчаяния и дерутся с напряжением всех своих сил. В таком состоянии они страшны для противника. Поэтому Сунь-цзы в VII главе прямо говорит: «Если он находится в безвыходном положении, не нажимай на него». Он считает, что, находясь в глубине неприятельской территории, следует бросать своих солдат «в такое место, откуда нет выхода, и тогда они умрут, но не побегут». Более того, они не только не побегут, но и разобьют врага. «Если же они будут готовы идти на смерть, как же

не добиться победы? И воины, и прочие люди в таком положении напрягают все свои силы...» Короче говоря, трудное положение, в которое поставлена армия, есть лучший залог ее высокой боеспособности. «Когда солдаты подвергаются смертельной опасности, они ничего не боятся; когда у них нет выхода, они держатся крепко».

Сунь-цзы часто упоминает о том, какое большое значение имеет осторожность, предусмотрительность; он постоянно советует теми или иными средствами добиваться ослабления бдительности противника, чтобы напасть на него, уже тем самым плохо защищенного.

Точно так же он постоянно указывает на необходимость полного согласия, тесного единства в армии. В самом начале он выставил требование, чтобы полководец был беспристрастен в своих наградах и наказаниях, чтобы этим он обеспечил себе полное и непоколебимое доверие своих подчиненных, что представляет краеугольный камень всех отношений полководца и его солдат. При заходе же глубоко на неприятельскую землю «солдаты без всяких внушений бывают бдительны, без всяких понуждений обретают энергию, без всяких уговоров дружны между собой, без всяких приказов доверяют своим начальникам». Такова, как думает Сунь-цзы, сила обстановки.

Однако всецело полагаться на эту обстановку тоже нельзя, как бы ни было велико ее значение. Обстановка — лучшее условие для создания тех или иных нужных полководцу настроений армии. Но все же это — только условие; к нему должны добавляться и особые мероприятия со стороны полководца. Обстановка может предопределить, даже вызвать нужное боевое настроение, но нельзя давать ему спадать, нужно его все время поддерживать. Как это делать? Что может подорвать создавшееся боевое настроение? Сунь-цзы отвечает: «Предсказания».

Выше было упомянуто, что в древнем Китае были широко распространены всевозможные гадания. К ним прибегали во всех значительных случаях жизни, как частной, так и государственной, в особенности же во время войны. Наряду с гаданиями существовала вера во всевозможные предзнаменования. Предзнаменованиями служили обычно всякие якобы чудесные и непонятные происшествия. Так, например, предание говорит, что, когда танский Ли Сяо-гун перед самым выступлением в поход против Фу Гун-ю устроил последний пир, у него в чаше вино вдруг превратилось в кровь, что все присутствовавшие истолковали как предзнаменование неминуемого поражения и смерти на поле битвы. Предсказать судьбу можно было и по всяким небесным знамениям, в первую очередь, конечно, по кометам. О грядущей судьбе говорили и крик птиц, вой животных. Надежным материалом для предсказаний считались сновидения, собственные ощущения и т. п. Словом, ассортимент признаков, говоривших о грядущем, был очень велик и разнообразен. Полководец должен был знать влияние этих предзнаменований на психику солдат и уметь обращать их себе на пользу. Выше (в I главе) уже приводилось, как поступил чуский Гун Цзы-синь, когда ему указали, что «небесная метла» — комета как раз появилась на небе и обращена рукояткой в сторону противника, что предвещало его победу. Гун Цзы-синь на это хладнокровно возразил, что когда дерутся метлой, то именно поворачивают ее рукояткой в сторону противника и бьют его. Нимало не смутившись, он повел свое войско и разбил противника. Так же поступил и Ли Сяо-гун, когда у него вино вдруг превратилось в кровь. «Это — кровь противника»,— с тор-

жеством сказал он своим оробевшим подчиненным и, действительно, одержал полную победу. Этот прием, к которому прибегали умные полководцы всех народов древности, был, очевидно, в большом ходу у китайских военачальников. Однако Сунь-цзы предлагает более решительные меры. Чтобы солдаты не смущались предсказаниями, он предлагает просто запретить их. Это будет самым надежным средством. «Если запретить предсказания и удалить всякие сомнения, умы солдат до самой смерти никуда не отвратятся» от поставленной перед ними цели — разбить противника.

Эти слова Сунь-цзы хорошо разъясняет Ду Му: «Хуан Ши-гун (III в. до н. э., предполагаемый автор «Сань люэ») сказал: запрети прорицания и не позволяй офицерам и солдатам гадание об исходе боя». После этой цитаты он добавляет: «Он боится, что этим будет внесено смятение в сердца воинов. Если же всякие сомнения и колебания устранены, то у офицеров и солдат до самой смерти не будет никаких других помыслов (кроме помыслов о бое.— *Н. К.*)».

Очевидно, бороться другими средствами с верой в предзнаменования было в те времена довольно трудно, если не невозможно: эта вера пустила слишком глубокие корни в сознание людей древнего Китая. Но это было и не нужно. Важно было другое, на что указывает Сорай: важно, чтобы сам полководец не верил в предзнаменования (цит. соч., стр. 286). Это замечание Сорая скорее всего основано на исторических свидетельствах. Действительно, по крайней мере выдающиеся китайские полководцы не верили ни в какие приметы, а когда нужно было, искусно поворачивали эти приметы в свою пользу. Но все же за этими словами Сорая скрывается то презрение ко всяким приметам и предвещаниям, которое всегда отличало конфуцианцев, считавших, что это — удел «черни», а не просвещенных людей, какими они считали себя и, конечно, полководцев, относящихся к разряду «умных» и «просвещенных», т. е. носителей идей того же конфуцианства. «Просвещенный полководец» не считается ни с какими знамениями, их признают только невежественные. Так говорил и Тай-цзун в приведенном выше (в I главе) отрывке из его диалога с Ли Вэй-гуном:

«Вы как-то говорили о небесных явлениях, временах и днях, о том, что просвещенный полководец с ними не считается, а невежественный сам себя ими связывает. Значит, их можно отбросить?»

Как известно, Ли Вэй-гун ответил утвердительно, сославшись при этом на два исторических примера, когда полководцы не обратили внимания, казалось бы, на самые неблагоприятные предзнаменования и одержали победу. Следовательно, Сорай прав: важно, чтобы полководец сам не верил в приметы.

Но все же отношение Сунь-цзы к этому вопросу несколько своеобразно. Дело в том, что большинство «просвещенных полководцев», не веривших ни в какие приметы, тем не менее не запрещали гаданий. В «Диалогах» Ли Вэй-гуна приводится следующий очень любопытный разговор.

«Тай-цзун спросил: „Можно ли отвергнуть Инь — Ян (систему примет.— *Н. К.*), а также гадания и моления?“

Ли Вэй-гун ответил: „Нет. Война — путь обмана. Если прибегать к Инь — Ян, к гаданиям и молениям, с их помощью можно пользоваться человеческой жадностью и человеческой глупостью. Поэтому и нельзя отвергнуть их“» («Ли Вэй-гун вэньдуй», гл. III, стр. 63).

Этот ответ — наилучшая формулировка отношения конфуцианца

китайской древности и средних веков к гаданиям, и вообще ко всяким суевериям. Они — удел жадности и невежества. Интересно, что Ли Вэй-гун считает, что на суеверие наталкивает людей в первую очередь не невежество, а жадность. По-видимому, древние китайцы главным стимулом суеверия считали стремление к приобретению, к захвату.

Ли Вэй-гун рекомендует пользоваться на войне этими двумя свойствами — жадностью и невежеством. «Война это путь обмана»,— повторяет он слова Сунь-цзы. Но в этом пункте последовательный ученик Сунь-цзы, каким является Ли Вэй-гун, расходится со своим учителем. Сунь-цзы не допускает так расширенно толковать свои слова о войне, не допускает прибегать к гаданиям и предсказаниям для того, чтобы пользоваться в своих целях жадностью и глупостью людей, т. е. своих солдат. Вместо этого он категорически требует запрещать всякие предсказания. Не использование суеверий, а борьба с ними — такова, по мнению Сунь-цзы, обязанность полководца. В этом отношении Сунь-цзы резко отличается от других китайских полководцев и теоретиков военного искусства.

Отличает Сунь-цзы и еще одна очень определенная черта его взглядов на войну. Он всегда помнит, что война — это тяжелая необходимость, на которую нужно идти только тогда, когда другого выхода нет. Обоснованию этого положения Сунь-цзы посвящает немало строк в своем трактате, особенно во II главе. Этой мысли он остается верным настолько, что советует, даже вступив в войну, стараться принудить противника к капитуляции, не столько сражаясь с ним, сколько действуя на него «стратегическим нападением», о котором он говорит в III главе.

Такое отношение к войне характерно для всех крупнейших китайских военных писателей. Вэй Ляо-цзы нашел даже особо яркие слова для выражения этой мысли, потом постоянно повторяя ее: «Война — орудие бедствия, борьба — противна добродетели, полководец — агент смерти. Поэтому он подымает оружие только в случае полной необходимости» («Вэй Ляо-цзы», гл. VIII). В «Диалогах» Ли Вэй-гуна Тай-цзун говорит: «Нет большего бедствия, чем война». Исходя из этого, Сунь-цзы и не допускает, чтобы люди шли в бой с радостью. Он не верит в то, что люди могут все бросить, обо всем забыть ради войны. Он думает другое: «Когда солдаты говорят: „имущество нам более не нужно“ — это не значит, что они не любят имущества; когда они говорят: „жизнь нам более не нужна“ — это не значит, что они не любят жизни». Чжан Юй по этому поводу замечает: «Вещи и жизнь — это есть то, что люди любят. Бросают имущество, бросают жизнь только тогда, когда это совершенно неизбежно». «Когда выходит боевой приказ, у офицеров и солдат, у тех, кто сидит, слезы льются на воротник, у тех, кто лежит, слезы текут по подбородку»,— продолжает Сунь-цзы. Сорай замечает по этому поводу: «Некоторые комментаторы говорят, что они проливают слезы не оттого, что боятся смерти. Но как бы ни был воин храбр, как же он может не скорбеть о смерти, не жалеть жизни? Когда он знает, что сегодня решается его судьба, он вспоминает о своем отце, о матери, о жене и детях, оставленных на родине, скорбит о том, что он так бесплодно погибнет, не сделав ничего, льет слезы. Это совершенно нормально для человеческого чувства» (Сорай, цит. соч., стр. 287). Судя по приведенным словам, Сунь-цзы также считает, что это совершенно нормально.

Давая советы, как создавать высокую боеспособность своих солдат, как добиваться подъема боевого духа в них, Сунь-цзы предлагает создавать обстановку, в которой битва неизбежна, когда ничего, кроме боя, не остается. «Когда люди поставлены в положение, из которого нет выхода, они храбры, как Чжуань Чжу и Цао Куй»,— говорит Сунь-цзы; «как Гектор и Ахиллес»,— сказал бы в этом случае европеец.

Обстановка, по мнению Сунь-цзы, решает все. Она может сделать солдат храбрыми, может заставить их биться с неукротимой энергией; она может и придать армии еще одно особое свойство. «Тот, кто хорошо ведет войну, подобен Шуайжань. Шуайжань — это чаншаньская змея. Когда ее ударяют по голове, она бьет хвостом, когда ее ударяют по хвосту, она бьет головой; когда ее ударяют по середине, она бьет и головой и хвостом».

Чаншань — одна из пяти высочайших горных вершин Китая. Чаншаньская змея — образ, который благодаря Сунь-цзы прочно вошел в обиход китайского языка как аллегория бешеного сопротивления, молниеносности и гибкости в ответе ударом на удар. Сунь-цзы называет эту змею «Шуайжань». Это — образ быстроты, стремительности. Следовательно, он подчеркивает именно это свойство реакции змеи.

Такова, по мнению Сунь-цзы, будет и армия в руках искусного полководца, хорошо понимающего психологию своих солдат и умеющего на эту психологию воздействовать.

Чжан Юй дает специально военное толкование этим словам Сунь-цзы. Он полагает, что образом «чаншаньской змеи» Сунь-цзы хочет указать на умение полководца построить свое войско в такой боевой порядок, при котором все части армии автоматически поддерживают друг друга, так что при ударе на одну какую-нибудь часть противник немедленно же получает контрудар от другой части. «Этот образ,— говорит Чжан Юй,— касается боевого построения. В „плане восьми расположений“ (Чжугэ Ляна.— *Н. К.*) говорится: „Арьергард превращается в авангард, авангард превращается в арьергард. Голов — четыре, хвостов — восемь, но при соприкосновении с противником все превращается в голову. А когда противник ударяет в середину, голова и хвост совместно спасают ее“».

Эта координированность действий всех частей армии, эта немедленная и энергичная поддержка, которую оказывает одна часть другой, обеспечивается, помимо всего прочего, исключительно высокой внутренней солидарностью армии. Действовать так, как чаншаньская змея, можно лишь в том случае, когда сплоченность солдат настолько велика, что быстрота, с которой одна часть бросается на выручку другой, является совершенно автоматической. Это должно делаться даже без особого приказа. Что же обеспечивает эту моментальную и энергичную поддержку? Сунь-цзы снова остается верен себе. Он не говорит о чувстве дружбы, товарищества, об идейной солидарности и т. п. «Чаншаньской змеей» делает армию другое.

«Осмелюсь спросить,— задает вопрос Сунь-цзы,— а можно ли сделать войско подобным чаншаньской змее? Отвечаю: можно. Ведь жители царств У и Юэ не любят друг друга. Но если они будут переправляться через реку в одной лодке и будут застигнуты бурей, они станут спасать друг друга, как правая рука левую». Вот что заставляет людей приходить на помощь друг другу: зависимость участи одного от участи другого. Сунь-цзы на это полагается больше, чем на

что-либо иное. «Житель У и житель Юэ в одной лодке» — этот образ вошел в арсенал крылатых изречений в Китае как аллегория вынужденной, но прочной солидарности.

Сунь-цзы придает этой солидарности решающее значение. При угрозе нападения войско, еще не успевшее укрепиться на занятой позиции, обычно прибегает к следующему средству. Известно, что в войске были колесницы, как малые, т. е. боевые, так и тяжелые, служащие для перевозки снаряжения и провианта. Эти огромные тяжелые повозки, обшитые броней того времени — прочными кожами, служили, как указывалось выше, наилучшим укрытием от стрел и дротиков противника. Поэтому самым быстрым способом укрепиться было построить эти колесницы четырехугольником плотно друг к другу и обороняться из-за них. Сунь-цзы, конечно, знает этот способ, но считает, что это все же средство ненадежное. «Если даже связать коней и врыть в землю колеса повозок, все равно на это еще полагаться нельзя». Что же нужно? Нужны храбрость и единство. Нужно, чтобы «солдаты в своей храбрости (были) все как один». Таким образом, морально-психологический фактор играет основную роль.

Сунь-цзы не раз давал доказательство того, какое большое значение он придает этому фактору. Для него, как и для У-цзы, это — одна и притом важнейшая, «пружина» боеспособности армии. Однако Сунь-цзы не считает морально-психологический фактор чем-то самодовлеющим. Для него он — явление производное, порождаемое чисто материальными причинами. Он говорит: «Когда сильные и слабые все одинаково обретают мужество, это действует закон местности». Обстановка заставляет войско быть подобным чаншаньской змее; обстановка заставляет даже таких непримиримых врагов, как жителей У и Юэ, спешить на помощь друг другу. Все дело в окружающей обстановке, во внешних условиях.

О какой же обстановке идет речь? Ответ на этот вопрос ясен.

Нужная обстановка создается тогда, «когда войско брошено в такие условия, из которых нет выхода»,— говорит Ли Цюань; «когда воины поставлены в такие условия, что им ничего не остается другого, как умирать»,— говорит Ду Му. Чжан Юй прямо называет: «в местности смерти». В этих условиях солдаты «будут помогать друг другу, как одна рука другой... Это путь к верной победе»,— говорит Ду Му. Следовательно, речь идет все о том же влиянии обстановки на боеспособность солдат и о необходимости для полководца в такую именно обстановку ставить свою армию. А это значит, что и фактор обстановки Сунь-цзы понимает не механически: дело не в том, что армия оказалась в такой обстановке, а в том, что ее в такую обстановку поставила чья-то сознательная воля. Чья? Конечно, того, кто распоряжается всем на войне: полководца. Полководец ставит свою армию в положение неизбежности боя, и в этом случае она становится послушным орудием в его руках. «Когда искусный полководец как бы ведет свое войско за руку, ведет, как будто это один человек, это значит, что создалось положение, из которого нет выхода». «А когда создалось такое положение, все невольно подчиняются моему руководству»,— продолжает мысли Сунь-цзы его комментатор Мэй Яо-чэнь. Полководец же ведет войско в направлении к победе. Поэтому «это и есть путь к верной победе»,— как выражается Ду Му.

Военная история феодального Китая, Кореи и Японии дает немало примеров действий полководцев по плану, рекомендуемому Сунь-цзы.

Одним из таких примеров считается поражение японцев в битве под Косю в Корее во 2-м году Бунроку (1593), во время корейского похода Хидэёси.

Армия Кониси Юкинага, разбитая китайскими войсками в битве под Пхеньяном, отступила на юг, но сумела в удачном сражении под Хэкитэйканом отразить китайцев и задержать их преследование. Ободренные этим успехом, японцы решили снова перейти в наступление и первым делом ликвидировать корейский отряд, стоявший в горном укреплении Косю в трех китайских милях к западу от Сеула.

Корейский военачальник выбрал эту позицию строго в соответствии с указаниями Сунь-цзы. Он поставил своих солдат в необходимость сражаться, не оставив им никакого другого выхода. Сзади его расположения была большая река, и путь отступления был, таким образом, отрезан; с прочих сторон были непроходимые болота. Это была в полном смысле слова «местность смерти».

Юкинага, видя это положение противника, двинул всю свою 30-тысячную армию против корейского отряда, насчитывавшего всего только 2300 человек. Победа, казалось, была вполне обеспечена: корейский военачальник сам посадил себя в ловушку. Но тут сказались слова Сунь-цзы: «Когда нет выхода, люди храбры, как Чжуань Чжу и Цао Куй». «В местности смерти сражайся»,— указывает Сунь-цзы, и, действительно, корейцы сражались так хорошо, что вынудили японскую армию отступить.

Из этого примера видно, как много значит искусный полководец. В сущности говоря, Сунь-цзы ставит вопрос так, что именно от полководца в конечном счете зависит исход военных действий. Таким образом, ответственность, возлагаемая на него, огромна. Поэтому естественно, что и его образ действий, его поведение должны подчиняться особым требованиям.

Первое, что Сунь-цзы требует от полководца, это — спокойствие и непроницаемость. Сорай толкует слово «спокойствие» в смысле полной невозмутимости, выдержки, умения не выдавать ничем своих чувств и мыслей (цит. соч., стр. 295). При таком понимании становится понятным, почему Сунь-цзы ставит оба указанных свойства в связь друг с другом: первое — условие, второе — следствие. Сунь-цзы говорит о полководце, который спокоен и благодаря этому непроницаем для других. Далее, от полководца требуется дисциплинированность, а этим, как говорит Сунь-цзы, он держит в порядке и других. Сунь-цзы особенно подчеркивает требование непроницаемости. В следующих своих словах он даже подробно раскрывает это требование, что делает далеко не всегда.

Что значит быть непроницаемым? Вообще это значит держать в строгой тайне свои намерения и планы. Соблюдение военной тайны — требование, предъявляемое полководцу еще с глубокой древности. Но Сунь-цзы понимает это требование очень широко. Соблюдать военную тайну — значит не только скрывать свои оперативные планы, замыслы и т. п., но и вводить других в заблуждение. При этом Сунь-цзы понимает, что военная тайна, известная всему войску, уже не есть тайна. Если ее знают все офицеры и солдаты, ее знает и противник. Поэтому скрывать свои планы нужно не только от противника, но и от собственной армии. И не только скрывать, но делать так, чтобы армия не могла даже догадаться о них по каким-нибудь признакам. И это — первоочередная задача, более важная, чем даже сокрытие своих пла-

нов от противника. Сунь-цзы превосходно понимает, что сведения о военной тайне могут просочиться к противнику скорее всего через своих. Поэтому он и не задумывается решительно сказать: «Он должен уметь вводить в заблуждение глаза и уши своих офицеров и солдат и не допускать, чтобы они что-либо знали». Ду Му видит в словах Сунь-цзы очень простое и точное правило. По его мнению, «Сунь-цзы здесь говорит о том, что полководец должен делать так, чтобы воины его армии не знали ничего другого, кроме его приказов, чтобы они были глухи и слепы». Мэй Яо-чэнь говорит: «Стратегия и тактика войны... нужно заставлять выполнять ее, но не допускать, чтобы о ней знали».

Для Сунь-цзы очень характерно всегдашнее стремление предписывать не пассивные действия, а активные. Он не говорит: «храни от своих офицеров и солдат свои замыслы в тайне»; это пассивное требование. Полководец должен не только хранить тайну, но действовать так, чтобы она была сохранена: он должен вводить в заблуждение других. Это требование активное.

Сунь-цзы предписывает и ряд других действий — все с той же целью маскировки: «Он должен менять свои замыслы и изменять свои планы и не допускать, чтобы другие о них догадывались». Сунь-цзы полагает, что при всей осторожности все же рано или поздно военная тайна раскроется. О планах полководца можно судить по его действиям. Исходя из них, можно путем умозаключений дойти и до плана полководца. Сунь-цзы считается и с тем, что о замыслах полководца могут дать некоторое представление даже такие вещи, как его местопребывание, его передвижения. Поэтому, чтобы сбить противника с толку, Сунь-цзы советует «менять свое местопребывание, выбирать себе окружные пути». Все это делается для того, чтобы «не допускать, чтобы другие могли что-либо сообразить».

Крайне любопытно, что в практике древних китайских полководцев для наилучшего соблюдения военной тайны применялись иногда те же средства, как и в новейшее время. Так, например, при отправлении какой-нибудь части в поход от нее скрывались маршрут похода и его цель. Об этом узнавали, лишь пройдя определенное расстояние, после вскрытия запечатанного пакета, в котором все было изложено. Этим достигалась, во всяком случае на первом этапе похода, полная тайна. Лю Юй, основатель царства Сун (420), отправляя в поход против княжества Шу своего полководца Чжу Линь-ши, не дал ему никаких указаний, а вручил запечатанный пакет и приказал вскрыть его только тогда, когда войско достигнет г. Бодичэна. К границам Шу можно было подойти по трем рекам: «внутренней», «внешней» и «средней». Дойдя до указанного пункта, Чжу Линь-ши вскрыл пакет и узнал, что его главные силы должны вторгнуться в пределы Шу по «внешней» реке, один отряд должен направиться вдоль «средней» реки, а всех более слабых нужно посадить на суда и направить туда же по «внутренней» реке. Для этих слабых частей предписывалось изготовить большие суда, чтобы по внешнему виду можно было думать, будто это движется основная армия. Чжу Линь-ши так и поступил. Противник, действительно, принял части, следующие на судах, за главные силы наступающих, сосредоточил все внимание и силы на этом участке, оставив почти беззащитной свою столицу Чэнду, и принужден был скоро открыть ворота победителю.

Итак, тайна — необходимейшее условие и ведения войны в целом и проведения всякой отдельной операции. Наилучший же способ до-

стичь успеха — это поставить своих солдат в необходимость драться изо всех сил. Сунь-цзы до сих пор говорил об этих двух вещах раздельно, теперь он рассматривает эти два условия совместно.

Сунь-цзы нашел слова, которыми очень образно определил тактику полководцев древнего Китая по отношению к своим солдатам. Эти слова превратились в крылатое выражение, прочно вошедшее в речевой обиход на всем Дальнем Востоке. Это выражение — «убрать лестницы». В западном мире в этом случае говорят «сжечь корабли».

«Ведя войско, следует ставить его в такие условия, как если бы, взобравшись на высоту, убрали лестницы». Надо отрезать своим солдатам всякий путь назад, поставить их перед единственным путем — вперед, заставить их видеть в победе единственное средство «добыть себе одну жизнь среди десяти тысяч смертей», как говорят на Дальнем Востоке.

Выражение «убрать лестницы» идет, конечно, из практики осады крепостей. Когда солдаты взобрались по лестницам на стены, важно было удержать их там для ожесточенного рукопашного боя. Чтобы предупредить всякую попытку к отступлению, полководец и приказывал убрать лестницы.

Сунь-цзы вводит в оборот и выражение «сжечь корабли». У него есть и третье, ставшее так же крылатым: «разбить котлы». Все эти три выражения значат одно и то же: «Ведя войско и зайдя с ним глубоко на землю князя, приступая к решительным действиям, надлежит сжечь корабли и разбить котлы, вести своих солдат так, как гонят стадо овец: их гонят туда, и они идут туда, их гонят сюда, и они идут сюда; они не знают, куда идут».

Как в Китае, так и в Японии полководцы нередко «убирали лестницы» или «сжигали корабли», чтобы заставить своих солдат яростно сражаться. Так, например, поступил Гун У, который, переправившись через реку, приказал потопить все суда, на которых была совершена переправа, и тем отрезал себе путь к отступлению. Особенно часто этот прием практиковался тогда, когда приходилось иметь дело с превосходящим по численности противником. В 1-м году Кодзи (1555) японский феодал Мори Мотонари, ведя борьбу с Уэ Харуката, у которого было большое и хорошо вооруженное войско, применил тот же прием. Армия Харуката занимала остров Ицукусима. Мотонари задумал уничтожить своего противника на этом острове. Посадив своих солдат на корабли, он направился к нему и, высадившись на берег, немедленно же отослал корабли обратно. Солдаты, видя, что пути назад отрезаны, с яростью бросились на войско Харуката и разгромили его.

В свете всех этих высказываний становится понятным вывод Сунь-цзы: «Собрав всю армию, нужно бросить ее в опасность; это и есть дело полководца». Чжан Юй в своем парафразе этих слов добавляет: «Этим добывается победа».

* * *

Выше Сунь-цзы установил девять видов обстановки — девять родов местности. Там же он дал общие указания, как следует действовать в каждой обстановке. Теперь, установив на наиболее показательном примере — на войне на неприятельской территории — общие правила ведения операций, он переходит к изложению тактики борьбы в каждой

из этих девяти местностей. Начинает он с предварительного общего замечания: «Изменения в девяти видах местности, выгоды сжатия и растяжения, законы человеческих чувств — все это нужно понять».

Из всего предшествующего изложения хорошо известно, какое значение придает Сунь-цзы «изменениям». Для него всякое явление существует в своих изменениях: в каждый данный момент оно в известном смысле меняет свой облик. Поэтому и перечисленные выше «девять местностей», т. е. девять видов обстановки, не есть явления постоянные и неизменные. Они также претерпевают изменения, существуют в этих изменениях. Поэтому Сунь-цзы, переходя от общих правил, которые он вполне признает, как и наличие прочной специфики в каждом явлении, к изложению отдельных тактических приемов, сначала напоминает своему читателю о самой природе такого явления, как местность, обстановка. Вместе с тем, установив выше основные правила действий каждой из этих девяти местностей, Сунь-цзы этими словами предупреждает читателя об опасности слепо придерживаться их. Эту сторону хорошо подметил Чжан Юй. «Нельзя слепо придерживаться законов девяти местностей, необходимо понимать их изменения».

Далее Сунь-цзы выставляет два понятия, которые характеризуют все действия на войне. В его формулировке это — «сжатие и растяжение». Эти две силы заложены в каждом явлении, в каждом предмете. При этом они находятся во взаимной зависимости, обусловленной друг другом. Выше уже цитировалось известное положение китайской натурфилософии: движение достигает своего предела и превращается в покой, покой достигает своего предела и превращается в движение. Это — всеобщий закон. Он проявляется и в отношении сжатия и растяжения. Сжатие достигает своего предела, и само собой наступает растяжение, растяжение доходит до предела, и возникает сжатие. Это соотношение китайские мыслители иллюстрируют на наглядных примерах. Змея, готовясь прыгнуть, т. е. вытянуться во всю длину, предварительно по мере сил сжимается в комок. «И-цзин» иллюстрирует это правило на червяке: «Червяк сжимается для того, чтобы растянуться».

Японский комментатор Сорай посвящает этому положению такие строки:

«Это всеобщий закон Неба, Земли и всей Природы. Солнце уходит в землю — это сжатие. Уйдя в землю, оно утром снова выходит — это растяжение. Осенью и зимой растения увядают, силы Неба и Земли свертываются — это сжатие. Весной и летом на растениях расцветают цветы, созревают плоды — это растяжение. Именно потому, что зимой все сжимается, весной все вырастает; сжимается для того, чтобы потом распрямиться во всю длину. Если зимой много снега, это предвещает урожайный год. Если силы зимы велики, оживание весной происходит могуче и пышно. Если сжатие слабое, слабое и растяжение; если сжатие сильное, и растяжение благодаря этому происходит с силой. Таково и человеческое дыхание. Вдох — это сжатие, выдох — это растяжение. Когда вдох силен, и выдох продолжителен. Когда человек при ходьбе делает шаг вперед, это есть растяжение, когда он ставит ногу, это есть сжатие. Если бы он не поставил ногу, он не мог бы сделать шага вперед. Если он сильно подается при этом назад, он далеко шагает вперед. И так во всем. Нет ничего, что не было бы подчинено этому закону» (Сорай, цит. соч., стр. 301).

Сорай хорошо отражает понимание соотношения сжатия и растяжения, которое основано на «И-цзине». Несомненно, что и Сунь-цзы воспринимал эти понятия в этом же плане. Зависимость его мировоззрения от идей, развитых в «И-цзине», отмечалась уже не раз. Поэтому слова Сорая лучше приближают к мыслям Сунь-цзы, чем объяснения других комментаторов. На войне действует все тот же закон сжатия и растяжения. Иногда нужно свернуть свои планы, но только для того, чтобы потом с еще большей силой их развернуть. Бывает необходимо перейти к обороне, но только для того, чтобы потом сильнее ударить. Полководец должен это понимать так же, как понимать закон изменений. Он должен уметь видеть, уметь отыскивать в сжатии и растяжении свою выгоду. Так ставит вопрос Сунь-цзы.

И третье должен учитывать полководец: закон человеческих чувств, иначе — психологию человека, в особенности психологию масс. Все вышеприведенные указания Сунь-цзы о том, как создавать соответствующие настроения в своих солдатах, построены именно на учете человеческой психологии, а насколько эти настроения важны, Сунь-цзы достаточно объяснил выше: от них зависит боеспособность армии, т. е. в конечном счете — победа.

Таким образом, Сунь-цзы требует от своего полководца, чтобы он, вырабатывая конкретную тактику своих действий, опирался на знание трех законов: закона изменений обстановки, закона сжатия и растяжения, закона человеческой психологии. Только тогда его тактика будет покоиться на прочной основе.

В чем же заключается эта тактика?

Вспомним, что именно Сунь-цзы назвал «местностью рассеяния». Так назвал он свою территорию, когда она становится ареной войны, когда на ней приходится вести борьбу со вторгшимся противником. Сунь-цзы полагает, что солдаты, видя, как их земля опустошается противником, будут охвачены беспокойством за свои семьи и хозяйства, а такие настроения неминуемо отразятся на их боеспособности. Поэтому «в местности рассеяния я стану приводить к единству устремления всех»,— говорит Сунь-цзы. Иначе говоря, нужно отвлечь их от мысли о своих домах и сосредоточить их мысли на другом. Но на чем? Ведь автор говорил раньше: «В местности рассеяния не сражайся». Очевидно, это запрещение условно. Не сражаются только тогда, когда войско по какой-либо причине не боеспособно. Но если солдаты перестанут думать о своих семьях и сосредоточат все помыслы на войне, тогда боеспособность их будет достаточно высокая и сражаться можно. На такое именно понимание текста Сунь-цзы наталкивает Чжан Юй, говорящий следующее: «Набери людей, собери провиант, добейся единства устремлений, крепко обороняйся, пользуйся естественными укреплениями, устраивай засады и делай внезапные нападения». При таком дополнении Чжан Юя тактика борьбы со вторгшимся противником становится полной.

В «местности неустойчивости», т. е. вступив на неприятельскую территорию, надлежит поддерживать связь между своими частями. Мэй Яо-чэнь поясняет: «Когда идешь, нужно, чтобы части следовали одна вслед за другой; когда останавливаешься, нужно, чтобы укрепленные стоянки примыкали друг к другу; если противник и появился бы, надо, чтобы не было разрыва между своими частями».

Слова «в местность оспариваемую направлюсь после противника» повторяют мысль прежнего указания: «В местности оспаривания не

нападай». Другими словами, если противник уже успел занять эту важную позицию, прямо не нападай на него, а заставь каким-либо другим маневром его самого освободить ее и тогда занимай ее после него. Впрочем, один из комментаторов, Чэнь Хао, понимает это место иначе: «Слова „в местность оспаривания надлежит направляться после противника" означают: если условия местности выгодные и я нахожусь впереди, я выделю отборные части и займу эту местность раньше противника; если же он с большими силами придет раньше, я с большими силами направлюсь туда после него. Победа в этом случае будет обеспечена».

«Местностью смешения» Сунь-цзы назвал пограничную территорию, изрезанную во всех направлениях дорогами и удобную для передвижения войск обеих сторон. Сунь-цзы наказывает в такой местности быть внимательным к обороне. Мэй Яо-чэнь поясняет: «Усиленно охраняй возведенные укрепления и перерезывай противнику путь».

Слова «в местности-перекрестке (т. е. на территории нейтрального государства.— *Н. К.*) стану укреплять связи» (с ее князем) повторяют уже прежде сказанное.

Очевидно, в «местности серьезного положения», т. е. далеко в глубине неприятельской территории, самой главной проблемой, с точки зрения Сунь-цзы, является продовольствование армии. Он уже раньше, говоря о том, что делать в такой местности, выразился весьма кратко: «грабь». И здесь все его указания сводятся лишь к новому совету следить за непрерывностью подвоза провианта.

Слова «в местности труднопроходимой буду продвигаться вперед по дороге» повторяют более краткую формулу, данную раньше: «В местности бездорожья иди».

Интересен наказ Сунь-цзы в случае окружения противником самому заградить себе единственный оставшийся проход и таким образом лишить себя последнего пути для выхода из окружения. Очевидно, это все, что может придумать в таких условиях полководец, помимо совета, данного раньше: «В местности окружения соображай».

На вопрос, для чего нужна такая мера, отвечает вся концепция Сунь-цзы: пробиться через окружение вообще, даже при наличии прохода — трудно; для этого необходимо напряжение всех сил; поэтому нужно создать такую обстановку, при которой боеспособность войска особенно повышается; но это бывает тогда, когда «местность окружения» превращается в «местность смерти», т. е. когда солдаты видят, что только отчаянная борьба может их спасти.

Именно этот путь и указывается последним советом о том, что «в местности смерти», т. е. в случае критического положения, следует разъяснить солдатам, что им остается только идти на смерть, заставить их понять, что только отчаянное мужество может их спасти. Как говорит Ду Му, «разъяснив им, что им предстоит смерть, этим самым заставишь их воспрянуть и добиться жизни».

Сунь-цзы заканчивает характеристику такой обстановки такими словами: «Чувства солдат таковы, что, когда они окружены, они защищаются; когда ничего другого не остается, они бьются; когда положение очень серьезное, они повинуются». Эти слова в иной форме повторяют сказанное раньше: в безвыходной обстановке «солдаты без всяких внушений бывают бдительны, без всяких понуждений обретают энергию, без всяких уговоров дружны между собой, без всяких приказов доверяют своим начальникам» (XI, 10).

* * *

Установив различные роды местности, а в связи с этим и виды обстановки на войне, преподав тактику действий в каждом случае, Сунь-цзы переходит к характеристике человека, который ведет войну во всеоружии знания и «изменений в девяти видах обстановки», и «выгод сжатия и растяжения», и «законов человеческой природы». Этот государь и полководец уже не обычный властитель. Это, по терминологии Сунь-цзы, гегемон, диктатор.

Наименование «ба» — «диктатора», «гегемона» прилагалось в древнем Китае — в период Чуньцю и отчасти Чжаньго — к крупному владетелю, сумевшему подчинить своей власти ряд князей, сохранявших свои владения, но фактически зависящих от этого гегемона. Формально он занимал положение главы союза князей. Понятие гегемона противопоставлялось при этом понятию «ван» — царя. Первый считался носителем завоеванной власти, второй — власти, унаследованной от предков, власти легитимной. Но само собой разумеется, что сами эти диктаторы обычно выходили из рядов таких же правителей. Более того, мечтой каждого сколько-нибудь могущественного князя было стать диктатором-гегемоном.

Сунь-цзы явно ориентируется именно на такого гегемона. Обычных владетельных князей он считает слишком незначительными для того, чтобы они могли понять, а главное, воспользоваться его учением. То, что он излагает, по плечу могучему властителю, создающему большое и сильное государство, а не мелким князькам, поднимавшим драки из-за пограничного района или ради простого грабежа. Возможно, что ему казалось, что таким может быть владетель княжества У. Поэтому он и написал для него свой трактат — руководство для большой завоевательной войны.

Это видно из последующих замечаний Сунь-цзы.

Сначала он повторяет сказанное в VII главе (п. 6): «Кто не знает замыслов князей, тот не может наперед заключать с ними союзы; кто не знает обстановки — гор, лесов, круч, оврагов, топей и болот, тот не может вести войско; кто не обращается к местным проводникам, тот не может воспользоваться выгодами местности».

Зачем он это повторяет? Чжан Юй объясняет так: «Нужно знать эти три правила, и только после этого можно понять выгоду и вред в каждой из девяти местностей. Поэтому он снова изложил их здесь». Следовательно, эти три правила являются преддверием к пониманию обстановки, создающейся в каждой из девяти перечисленных местностей. Главное состоит в понимании этой обстановки, в ее изменениях. И вот: «У того, кто не знает хотя бы одного из девяти, войско не будет армией гегемона». Этими словами Сунь-цзы, с одной стороны, указывает, для кого он предназначает свое учение, а с другой — подчеркивает, что его учение необходимо воспринимать полностью; частичное знание ничего не дает; его учение — единое целое, система, а не сборник правил. «Девять» — это выгодные и невыгодные стороны обстановки. «Не зная чего-нибудь одного, нельзя добиться полной победы»,— говорит Чжан Юй.

Высказанное Сунь-цзы положение имеет и обратный смысл: у того, кто знает все изменения девяти видов обстановки, армия может быть названа армией гегемона. Потому Сунь-цзы далее говорит о том, чего можно достигнуть, имея такую армию.

Очень характерно, что Сунь-цзы говорит не о самом гегемоне, а о его армии. Сунь-цзы ищет своего гегемона среди князей. Это понятно, так как для того, чтобы вступить на путь завоевания, необходимо иметь базу — государство с его хозяйственными ресурсами, с его воинской силой. Но завоевывает власть этому диктатору не он сам, а его войско, а еще точнее (и это есть затаенная мысль Сунь-цзы) — его полководец, тот самый, который знает науку о войне. Истинным завоевателем для Сунь-цзы является тот, «кто умеет вести войну», т. е. искусный и талантливый полководец. На него князь — претендент на роль диктатора — и должен опереться, предоставив ему в пределах армии неограниченную власть.

Чего же может достичь войско гегемона?

Допустим, что какому-либо государству угрожает другое государство. Совершенно естественно, что угрожаемое государство начнет собирать свои силы, т. е. производить мобилизацию армии. Если это государство сильное и влиятельное, оно постарается заключить союзы с соседями, чтобы совместно выступить против нападающей стороны. Но Сунь-цзы считает, что это возможно только тогда, когда нападает обычный противник, более или менее равный по силам, с теми же масштабами действий, с теми же целями войны. Но если против такого государства выступает страна гегемона, если у границ стоит армия сильного завоевателя, предводительствуемая полководцем, посвященным во все тайны военного искусства, т. е. армия первоклассная по вооружению и обученности, находящаяся под командой искусных военачальников, в таком случае ничего предпринять нельзя: при явной безнадежности сопротивления внутри страны армии не собрать, вовне не найти союзников. Кто же рискнет связывать свою судьбу со страной, против которой направлена армия завоевателя? Поэтому Сунь-цзы и говорит: «Если армия гегемона обратится против большого государства, оно не сможет собрать свои силы. Если мощь гегемона направится на противника, тот не сможет заключить союзы».

Ван Чжэ объясняет, в чем заключается сила такой армии с чисто военной точки зрения:

«Когда умеют распознавать планы противника, умеют овладевать выгодами местности и пользоваться ими, когда делают так, что у противника не могут выручать друг друга, не могут поддерживать друг друга, тогда, пусть это будет даже и большое государство, разве оно сможет собрать свои войска и сопротивляться? Если мощь, которая направляется на противника, велика, противник не сможет заключать союзы».

Поэтому совершенно особый характер принимает поведение гегемона. Обычно правители стремятся заключать союзы, чтобы усилить себя и обеспечить свою безопасность. Они стараются всяческими способами постепенно собирать в своих руках власть и влияние. Не так поступает гегемон. По указанной выше причине он «не гонится за союзами в Поднебесной, не собирает власть в Поднебесной. Он распространяет только свою собственную волю и воздействует на противника своей мощью. Поэтому он и может взять их крепости, может ниспровергнуть их государства». Чэнь Хао следующим образом рисует мощь такого завоевателя:

«Когда ум и сила представлены во всей полноте, когда и мощь и власть в моих руках, когда я сам воспитал своих командиров и солдат, выработал непобедимые планы, ни у одного из князей в Подне-

бесной не будет такой власти, с которой он мог бы что-нибудь сделать. Когда гуманность, ум, справедливость, стратегическое искусство — все это у меня, я с помощью их овладеваю всеми. Поэтому и говорится: „Я распространяю свою мощь и потрясаю Поднебесную, моя добродетель сияет в пределах четырех морей, мои милости изливаются на все существующее, простираются на всех и все — вплоть до свиней и рыб. И сердца народа приходят ко мне. Нет никого, кто помыслил бы о том, чтобы не повиноваться мне. Поэтому, когда я нападаю на крепость, я ее наверняка беру; когда я обращаю оружие против какого-нибудь государства, оно падает"».

Такими чертами Сунь-цзы характеризует своего гегемона. Вслед за этим он переходит к указаниям, как следует руководить армией этого диктатора. Естественно, что управление такой армией не может быть вполне обычным. Сунь-цзы прежде всего считает, что полководец, руководя такой армией, должен быть свободен от обычных законов. Обычно действующие законы и положения — не для него, не для армии, ведущей такую войну. Иначе говоря, Сунь-цзы предусматривает необходимость исключительных законов и положений, таких именно, которые с обычной точки зрения могут даже показаться «беззаконием» и «анархией». Но несмотря на это, Сунь-цзы подчеркивает, что в условиях войны эти «беззакония» и «анархия» необходимы.

В чем проявляются эти беззакония и анархия? Сунь-цзы отвечает точно: «(Полководец) раздает награды, не придерживаясь обычных законов, издает указы не в порядке обычного управления». Из всего трактата видно, какое значение придавал Сунь-цзы наградам и наказаниям в армии. Несомненно, что, упоминая здесь только о наградах, он подразумевает и наказания. Но Сорай прав, когда отвечает, что Сунь-цзы назвал здесь только награждения потому, что наказания, необходимые в армии, не могут служить основным целям политики полководца — воодушевлению солдат; этого можно достигнуть только награждениями (Сорай, цит. соч., стр. 309). И в этом деле нечего стесняться наличия узаконенных норм и положений. Полководец может позволить себе «беззаконие». Точно так же в издании приказов и распоряжений по армии нельзя придерживаться единого порядка управления: обстановка — чрезвычайная, и мероприятия в ней должны быть также чрезвычайны. Цзя Линь по этому поводу замечает: «Когда хотят взять крепость, ниспровергнуть государство, прибегают к экстраординарным награждениям и наказаниям, применяют чрезвычайные приказы. Поэтому и не придерживаются обычных законов и обычного порядка управления». Мэй Яо-чэнь, повторяя слова «Сыма фа», даже точно объясняет, почему так бывает: «Награждают в зависимости от заслуг; наперед установить какие-нибудь правила нельзя». А Цао-гун прямо говорит: «Военные законы и приказы заранее установлены быть не могут». Словом, все признают, что на войне действуют исключительные законы. Результатом именно такого, считающегося со всеми меняющимися особенностями обстановки, управления армией может явиться то, о чем так заботится Сунь-цзы. Когда-то он сказал, что всем множеством солдат, составляющим армию, можно и нужно управлять так, как будто это всего несколько человек. Он неоднократно говорил о необходимости единства армии, чтобы армия была как один человек. Поэтому он полагает, что, действуя так, как сказано выше, можно распоряжаться «всей армией так, как если бы распоряжались одним человеком». «Когда за заслуги награждают, и притом вовремя, когда за

провинности наказывают, и притом не чрезмерно; когда закон наград и наказаний ясен и скор, распоряжаться массой, все равно что распоряжаться немногими»,— говорит Чжан Юй.

Но умелое и не стесняемое никакими заранее установленными рамками применение наград и наказаний еще не все. Полководец должен усвоить себе и манеру обращения с армией. Она проста. «Распоряжаясь армией, говори о делах, а не вдавайся в объяснения. Распоряжаясь армией, говори о выгодах, а не о вреде»,— требует Сунь-цзы. Мэй Яо-чэнь уточняет эти слова: «Руководят армией посредством сражений, а не объяснением планов». Армия должна знать одно: боевой приказ.

Боевой приказ заставляет армию двинуться против врага, заставляет броситься в атаку. Но приказом нельзя достигнуть самого важного: подъема боевого духа. О том, как это достигается, Сунь-цзы говорил выше. Здесь он повторяет эту мысль: «Только после того как солдат бросят на место гибели, они будут существовать; только после того как их ввергнут в место смерти, они будут жить; только после того как они попадут в беду, они смогут решить исход боя».

Мэй Яо-чэнь разъясняет эти слова: «Пусть место и называется местом гибели; если биться со всей силой, не погибнешь. Пусть место и называется местом смерти; если биться на смерть, не умрешь. Поэтому и сказано: гибель — это основа существования; смерть — это корень жизни».

Такова тактика руководства своей армией. Как же нужно действовать по отношению к противнику? Какова тактика борьбы с ним? На это Сунь-цзы отвечает словами: «Ведение войны заключается в том, чтобы предоставлять противнику действовать согласно его намерениям и тщательно изучать их; затем сосредоточить все его внимание на чем-нибудь одном и убить его полководца, хотя бы он был и за тысячу миль».

Что значит «предоставлять противнику действовать согласно его намерениям»? Ответ на это дает Чжан Юй: «Если противник желает идти вперед, заманивай его и дай ему идти вперед. Если противник желает идти назад, не мешай ему и дай ему идти назад. Послушно следуй его намерениям, а сам между тем устрой ловушку и поймай его в нее». Дело, следовательно, в том, чтобы прежде всего изучить противника, разгадать его намерения, раскрыть тайну его передвижения. Лучший же способ для этого — на некоторое время предоставить противнику свободу действий, позволить ему совершать любые передвижения и одновременно с этим тщательно наблюдать за ним. Эти действия и передвижения противника неминуемо откроют его замыслы. Когда же замыслы противника раскрыты, можно уже незаметно толкать его к гибели. Надлежит, продолжая как будто предоставлять ему свободу действий, самому отступать, когда он наступает, идти вперед, когда он идет назад, а тем временем своими собственными движениями незаметно для него самого управлять его движениями. Выяснив путем внимательного изучения его сильные и слабые пункты, такими своими действиями можно заставить его сконцентрировать свое внимание и силы на такой операции, которая сразу откроет его самое уязвимое место. Тогда следует резко изменить свою тактику; надлежит неожиданно перейти в наступление и ударить на противника.

С точки зрения Сунь-цзы, победа будет в этом случае настолько верная, что можно разгромить врага, даже если бы он находился за

тысячу миль, причем разгром будет настолько полным, что падет и сам полководец.

Сунь-цзы продолжает давать свои указания. На этот раз он останавливается на мероприятиях, которые проводятся в день мобилизации армии и выступления в поход. Прежде всего он рекомендует: «Закрой все заставы, уничтожь все пропуска через них, чтобы не прошли посланцы извне». По объяснению Мэй Яо-чэня и Чжан Юя, это нужно для того, чтобы к противнику не проникли никакие сведения. Мэй Яо-чэнь понимает слова Сунь-цзы даже шире; он полагает, что речь идет вообще о прекращении всякого движения по дорогам. Сорай считает, что такое закрытие движения помимо прочих причин обусловливалось желанием пресечь всякое общение призванных солдат со своими родными и близкими, что вредно отзывалось на их настроениях (Сорай, цит. соч., стр. 313). Несомненно, что слова Сунь-цзы допускают самое широкое толкование.

В этот же день полководцу вручается вся полнота власти в армии. Сунь-цзы уже раньше говорил, что перед войной происходят совещания дворцового совета, на котором взвешиваются все шансы войны и вырабатывается план кампании. На этом роль центральной власти и, в частности, государя заканчивается. План доводится до сведения полководца, и вся ответственность за его выполнение возлагается на него.

«Когда противник станет открывать и закрывать, непременно стремительно ворвись к нему»,— говорит далее Сунь-цзы. Смысл этой фразы поясняет Цао-гун: «Как только у противника образуется щель, сейчас же проникни в нее». Следовательно, слова «открывание и закрывание» имеют в виду действия противника, его передвижения. Надлежит следить за ними, и как только обнаружится в них какой-нибудь недосмотр, «щель», как говорит Цао-гун, сейчас же нужно этим недосмотром воспользоваться.

«Поспеши захватить то, что ему дорого, и потихоньку поджидай его». Этот совет Сунь-цзы воспроизводит сделанное им ранее указание о необходимости поспешить ранее противника захватить «то, что ему дорого», под чем подразумевается скорее всего стратегически выгодная позиция. Так как противник, по всей вероятности, не решится оставить такую позицию в руках врага, он непременно явится сюда для сражения. А это и будет выполнением того маневра, о котором Сунь-цзы только что говорил: это и будет «сосредоточением внимания противника на чем-нибудь одном», т. е. маневром, имеющим целью заставить противника пойти на вынужденные действия. Сорай толкует эти слова более широко. Он считает, что речь идет о том, чтобы с самого начала определить, что для противника вообще дорого, и втайне от всех наметить это объектом своего нападения.

«Иди по намеченной линии, но следуй за противником. Таким способом решишь войну»,— говорит далее Сунь-цзы. Это указание вполне разъясняет Чжан Юй: «Соблюдай законы войны, поступай по ее правилам, следуя за всеми изменениями и превращениями у противника; положение не бывает постоянным. Таким путем ты сможешь решить войну и одержать победу». Чжан Юй видит в словах Сунь-цзы новое напоминание о тех «тысяче изменений и десяти тысячах превращений», из которых состоит война. Этот же характер войны требует гибкости и маневренности тактики.

Последние слова, которыми Сунь-цзы заканчивает эту главу, таковы: «Сначала будь как невинная девушка — и противник откроет у

себя дверь. Потом же будь как вырвавшийся заяц — и противник не успеет принять мер к защите».

Сунь-цзы снова прибегает к своему излюбленному способу пояснять мысль образами. Не требует особых объяснений, о чем говорит образ «невинной девушки», разыграть которую перед лицом противника советует Сунь-цзы. Можно заметить только, что комментаторы подчеркивают в этом образе признак слабости, считая, что Сунь-цзы предлагает притворяться совершенно бессильным и тем самым заставить противника «открыть дверь», т. е. проявить неосторожность. Несколько менее понятен образ «вырвавшегося зайца». По обычному толкованию — это образ стремительности, быстроты.

Что же значит вся тирада в целом? Ее хорошо раскрывает Чжан Юй: «Когда обороняешься, будь слаб, как девушка, и заставь противника стать беспечным; благодаря этому он откроет у себя щель. А когда нападешь, будь стремителен, как вырвавшийся заяц, и пользуйся оплошностью противника».

Против этого толкования можно возразить только одно: предлагая притворяться слабым и бессильным, Сунь-цзы имеет в виду вообще все поведение, а не только поведение при обороне; это поведение имеет целью заставить противника потерять бдительность. Тогда надлежит этим воспользоваться и напасть на него, но при этом обязательно со всей стремительностью, на которую только способен.

Таким образом, если Сунь-цзы раньше установил принцип «наступательной стратегии», то этими словами он сформулировал требование стремительной быстроты наступления.

ГЛАВА XII

ОГНЕВОЕ НАПАДЕНИЕ

Двенадцатую главу своего трактата Сунь-цзы посвящает «огневому нападению», т. е. действиям огневыми средствами в широком смысле этого выражения. В самом начале Сунь-цзы перечисляет виды «огневого нападения» в зависимости от того, что служит объектом такого нападения. Этих видов пять: сожжение людей, сожжение запасов, сожжение обозов, сожжение складов, сожжение отрядов. Сжигание людей — это истребление живой силы противника, как его солдат, так и населения; сжигание запасов — это уничтожение запасов провианта и фуража; сжигание обозов — уничтожение обозов, следующих за войском, т. е. боеприпасов и амуниции; сжигание складов — уничтожение хранилищ всякого имущества противника — ценностей, утвари, а также, конечно, всякого рода военного снаряжения; сжигание отрядов — это поджог лагеря противника, огневое нападение на его позицию. Короче говоря, объектом огневого нападения, очевидно, может быть все, что угодно.

Таким образом, «огневое нападение» в ближайшем смысле означало в древнем Китае сожжение, поджог. Однако в широком смысле это понятие охватывало вообще то, что мы теперь называем действием огневыми средствами*; сюда включались и минная война, подрывные

* В современном военном языке выражение «огневое нападение» означает поражение того или иного объекта сосредоточенным огнем из артиллерийских орудий, минометов и т. п.

работы и даже применение отравляющих и удушающих веществ — газов, дыма и т. п.

Китай уже в древности знал все эти средства войны. Сорай, ссылаясь на различные описания древнего вооружения, перечисляет сто сорок четыре вида орудий такого огневого нападения в указанном широком смысле этого слова. Сюда входят и всевозможные орудия для метания зажигательных снарядов, орудия, выбрасывающие горящую жидкость, а также облака дыма или газов. Для действий на дальнем расстоянии были «огневые пушки», «огневые стрелы», «огневые ружья», «огневые бомбы»; для ближнего боя были «огневые копья», «огневые ножи», «огневые дощечки», «огневые палки». Словом, в распоряжении древнего китайского полководца был большой и разнообразный ассортимент всевозможных средств огневого нападения.

Огневое нападение в узком смысле этого слова, т. е. простой поджог, производилось различными способами. В одних случаях формировались «огневые отряды», т. е. особые части, которые «с палочками в зубах» (для предотвращения возможности разговаривать, т. е. шуметь), с завязанными языками у лошадей незаметно подкрадывались к стану противника; у каждого солдата за спиной была связка хвороста, за пазухой — огниво. Подобравшись к противнику, эти солдаты пускали огонь. Были и так называемые «огненные разбойники», т. е. специально обученные поджигатели, в одиночку пробиравшиеся в лагерь противника и делавшие там свое дело. Были и «огневые животные»,— олени или кабаны, к головам которых привязывались сосуды из тыквы, в которые накладывали зажженную моксу. В таком сосуде делали четыре отверстия, чтобы огонь не гас. Этих животных целой массой загоняли на поле, где располагался противник; растительность загоралась, и стан противника оказывался окруженным огнем, который перекидывался в конце концов и на него самого. Были и «огненные птицы», главным образом фазаны, к которым подвязывали скорлупки от орехов с зажженной моксой. Были и специальные пехотные части, снабженные «огненными арбалетами», выпускающими стрелы с зажигательными веществами. Все это свидетельствует, что огневая война велась в масштабе по тем временам очень широком.

Китайская история дает множество примеров применения огневых средств; само обилие орудий огневого нападения свидетельствует о том, что оно было популярно. О нем же встречаются упоминания и в других трактатах по военному искусству. В одном из них — «Лю тао» — встречается описание, по-видимому, самого элементарного вида огневого нападения.

«У-ван спросил Тай-гуна: „Допустим, что я со своим войском зашел глубоко на землю враждебного князя и очутился в такой местности, где густая трава окружает мою армию и спереди, и сзади, и слева, и справа; при этом моя армия до этого прошла несколько сот миль, люди и кони устали и отдыхают. И как раз в это время противник, пользуясь сухой погодой и сильным ветром, запаливает при ветре в мою сторону траву, его же колесницы и конница, его отборные части стоят в засаде в тылу у меня. Вся моя армия в панике и готова разбежаться. Что тут делать?“

Тай-гун ответил: „В таких случаях нужно взять облачные лестницы (высокие лестницы для наблюдения.— *Н. К.*) и летающие башни (передвижные наблюдательные вышки.— *Н. К.*) и обозреть далеко все

справа и слева, внимательно осмотреть все впереди и сзади. Как только завидят огонь, надо сейчас же на широком пространстве запалить траву впереди себя, а также запалить и позади себя. Если противник подойдет, следует отвести свои войска, отойти назад и закрепиться на выжженном месте. Противник, пришедший и расположившийся позади меня, увидев огонь, непременно убежит далеко. Я же укреплюсь на выжженном месте; самострелы и искусные воины будут охранять мои правую и левую стороны. Если я так поступлю, то и огонь, пущенный противником впереди и позади меня, не сможет причинить мне вред".

У-ван тогда спросил: „А если противник запалит траву справа и слева от меня, а также запалит впереди и позади меня и дым покроет всю мою армию, его же большое войско, держась выжженной земли, подымается на меня, что тогда делать?".

Тай-гун ответил: „В таком случае следует организовать четыре ударных отряда и двинуть их навстречу ему, самострелами же защищать правую и левую стороны. При таком способе победы не будет, но не будет и поражения"» («Лю тао», отдел «Ху-тао», глава 41).

Лю Инь, комментируя это место, указывает на другой способ отражения огневого нападения:

«Если приходится в силу необходимости располагаться на месте, поросшем густой травой, надлежит первым делом за лагерем срезать на пространстве в две-три сажени всю траву и расчистить это место. Если противник запалит траву, я, находясь сам за расчищенным пространством, со своей стороны запалю траву. Огонь, зажженный им, подступит сюда, огонь, зажженный мной, подступит туда; оба огня столкнутся и само собой потухнут. Если же я запалю траву, не расчистив предварительно места, может случиться, что при сильном ветре огонь пойдет назад и проникнет в мой лагерь».

Трактат «Лю тао» появился не ранее Поздней Ханьской династии, т. е. не ранее II в., а скорее всего и позже — в эпоху Троецарствия или даже Цзинь. Таким образом, «огневое нападение», очевидно, широко практиковалось китайцами в последующие времена. Оно было в большом ходу и у монголов в войсках Чингис-хана, и в Японии, где к нему охотно прибегали японские феодалы, причем делали это не в глубокой древности, а еще в конце XVI в. Об этом свидетельствуют многие эпизоды из действий Нобунага, добивавшегося расширения своих владений и завоевания гегемонии над всей Японией.

Имеются основания утверждать, что «огневое нападение» было даже одним из любимейших приемов японских феодалов. По крайней мере история сохраняет массу свидетельств, что к нему прибегали (если брать только время междоусобных войн второй половины XVI в.) не только Нобунага, но и его противники — Такэда Сингэн, Уэсуги Кэнсин, Асаи и Асакура, его военачальник, а затем преемник по завоеваниям — Хидэёси, а за ним и Токугава Изясу. Применялось это средство и в более ранние времена, особенно при осаде крепостей.

Известными случаями падения крепостей вследствие огневого нападения являются истории взятия замков Касаги и Йосино в войнах первой половины XIV в.

Сунь-цзы, продолжая свое описание огневой войны, после перечисления видов огневого нападения, переходит к выяснению условий, в которых такое нападение может применяться. Таких условий, по его

мнению, четыре: 1) наличие огневых средств, 2) наличие элементов, с помощью которых можно эти средства пустить в ход, 3) подходящее время года, 4) подходящий день.

Естественно, что первым условием для огневого нападения является наличие зажигательных средств и горючих материалов. Самым простым из них является сухой хворост, а также сухая солома и мокса. К этим простейшим средствам присоединяются горючая жидкость, сера, селитра и некоторые другие известные китайцам с древних времен вещества, из которых приготовляют зажигательные снаряды. Кроме того, под огневыми средствами Сунь-цзы подразумевает и орудия, которыми пускаются в ход эти зажигательные вещества, зажигательные шнуры и т. п.

Второе условие, при наличии которого возможно «огневое нападение»,— это элементы, с помощью которых можно такое нападение произвести. Сунь-цзы не говорит, что это за элементы, но комментаторы разъясняют, что очень большую услугу может оказать растительность вокруг неприятельского лагеря, особенно во время засушливой погоды. Можно воспользоваться и ветром, когда он достаточно силен и дует в нужном направлении. Если нет ни того ни другого, можно заслать в неприятельский стан лазутчиков-поджигателей; можно воспользоваться для этой цели и тайными сообщниками, находящимися в лагере противника. По-видимому, этот последний способ считался самым надежным или был самым распространенным. Цао-гун говорит коротко: «Нужно пользоваться лазутчиками». Ду Ю также ставит этот способ на первое место: «Нужно пользоваться лазутчиками, а также можно устраивать поджоги, пользуясь ветром и сухой растительностью».

Третье условие, необходимое для применения «огневого нападения»,— это время. Сунь-цзы сам определяет, что под этим следует понимать: «Время — это когда погода сухая».

Четвертое условие — день: день должен быть ветреным. При этом Сунь-цзы указывает, в какие дни обычно бывает ветер. Это указание необходимо для того, чтобы можно было заранее подготовить все нужное для поджога. В своем определении ветреных дней Сунь-цзы исходит из старых китайских астрономических воззрений, согласно которым луна, совершая свой путь по небу, проходит через двадцать восемь созвездий. Сунь-цзы указывает, что ветреными бывают те дни, когда луна находится в четырех из этих созвездий.

Далее Сунь-цзы переходит к тактике «огневого нападения». Из его изложения можно усмотреть, что он прежде всего различает два приема такого нападения: нападение изнутри, т. е. производимое в расположении противника, и нападение извне — пуск огня с внешней стороны. Конечно, как и было сказано выше, главный прием — поджог изнутри, совершаемый своими тайными агентами, но Сунь-цзы советует не останавливаться, даже если таких нет. «Если извне пустить огонь можно, не жди кого-нибудь внутри, а выбери время и пускай».

Однако и в том и в другом случае совершенно необходимо взаимодействие всех средств нападения вообще, т. е. нападения огнем и нападения оружием; необходима строгая координация всех действий нападающей стороны. «При огневом нападении необходимо поддерживать его соответственно пяти видам нападения»,— говорит Сунь-цзы. «Если огонь возник изнутри, как можно быстрее поддерживай его из-

вне»,— рекомендует он, но при этом предостерегает: «Если огонь и возник, но в войске противника все спокойно, подожди и не нападай». Это значит, что ударить на противника можно лишь тогда, когда в лагере у него начнется смятение, вызванное появлением огня. Огневая атака и производится главным образом для того, чтобы вызвать смятение. Сунь-цзы в этом отношении очень осторожен: «Когда огонь достигнет наивысшей силы, последуй за ним, если последовать можно; если последовать нельзя, оставайся на месте». Чжан Юй поясняет: «Если мощь огня достигнет своей высшей степени и там все придет в расстройство, нападай. Если все будет тихо и спокойно, отойди назад».

Наряду с «огневым нападением» Сунь-цзы упоминает еще о «водяном нападении».

Сунь-цзы придает водяному нападению гораздо меньшее значение, чем огневому. Сопоставляя эффект огневого нападения с эффектом водяного, он говорит: «Помощь, оказываемая огнем нападению, ясна. Помощь, оказываемая водой нападению, сильна. Но водой можно отрезать, захватить же ею нельзя». В этой тираде несколько непонятно слово «ясна», характеризующее помощь, которую подает огневое нападение общей операции нападения. Ду Ю считает, что это значит «победа ясна». По мнению Мэй Яо-чэня, этими словами Сунь-цзы хочет сказать, что такая помощь, «очевидно, и дает легкую победу». Относительно водяного нападения Чжан Юй говорит: «Вода может только отрезать войско противника, может разъединить его части; с ее помощью можно одержать только временную победу. Она не то, что огонь, который может сжечь все запасы противника и довести его до гибели».

* * *

В конце главы Сунь-цзы от «огневого нападения» переходит к другой теме. Эта тема — настойчивое предупреждение не воевать без крайней надобности.

Связь этой темы с предшествующими рассуждениями несколько не ясна. Скорее всего Сунь-цзы, только что обрисовав самый жестокий способ ведения войны, жестокий настолько, что поднимался вопрос о допустимости таких «негуманных средств», пытается ослабить непосредственное впечатление от изображенных им ужасов войны; он хочет указать тем, кто решается на войну, что обращение к войне, где приходится прибегать и к таким ужасным средствам истребления, допустимо только в крайнем случае. Поэтому он делает ряд предостережений.

«Если нет выгоды, не двигайся» — таково первое предостережение. Ду Му говорит: «Сначала посмотри, есть ли выгода от того, что ты подымешь войну, и только после этого обращайся к оружию». Мэй Яо-чэнь даже точно определяет, о какой выгоде идет речь: «Если война невыгодна для народа, ее начинать нельзя».

«Если нет опасности, не воюй»,— гласит второе предостережение. «Обращайся к оружию, когда иного выхода нет»,— говорит Цао-гун. «Война — орудие несчастья, сражение — дело опасное. Надлежит оберегать себя от бедствия и поражения. Нельзя легкомысленно подымать оружие. Его пускают в ход, когда иного выхода нет»,— поясняет Чжан Юй.

«Государь не должен поднимать оружия из-за своего гнева»,— гла-

сит третье предостережение. Чжан Юй объясняет: «Потому что, когда подымают оружие вследствие гнева, редко случается, чтобы не погибали».

«Полководец не должен вступать в бой из-за своей злобы»,— гласит четвертое предостережение. «Потому что,— объясняет Чжан Юй,— когда вступают в бой из-за злобы, редко бывает, чтобы не терпели поражения». «Гнев может опять превратиться в радость, злоба может опять превратиться в веселье, но погибшее государство снова не возродится, мертвые снова не оживут»,— предостерегающе говорит Сунь-цзы. «Поэтому,— заканчивает он,— просвещенный государь очень осторожен по отношению к войне, а хороший полководец очень остерегается ее. Это и есть путь, на котором сохраняешь и государство в мире и армию в целости».

ГЛАВА XIII

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ШПИОНОВ

Цао-гун пишет в своем комментарии: «На войне обязательно пользуются шпионами и через них узнают положение противника». Необходимость организации шпионажа признает и Чжан Юй: «Если хочешь знать что-либо о положении противника, иначе как через шпионов этого сделать нельзя. Только использование шпионов требует строжайшей тайны». В этой последней фразе содержится некоторое объяснение, почему эта глава названа «Использование шпионов». Иметь шпионов еще недостаточно, нужно уметь ими пользоваться. Именно в этом и состоит искусство полководца.

Чжан Юй говорит, что это искусство состоит в умении сохранять строжайшую тайну. Сорай понимает дело шире. «Чтобы узнать что-либо о противнике,— говорит он,— нет ничего лучшего, чем шпионы. Но есть шпионы преданные, есть и изменники. Одни по своим способностям пригодны для шпионской работы, другие нет. В донесениях шпионов бывают и правда и ложь; в том, что они говорят, бывает трудно разобраться,— что есть на самом деле и чего нет. Поэтому употребление шпионов — большое дело для армии». Сорай ссылается на примеры неудачного использования шпионов, засылки в стан противника лиц, явно непригодных для подобной работы. Так, в III в. до н. э., во время борьбы, которую вели циньские войска против Чжао Шэ, посланного на помощь Хань, о чем уже была речь выше, они подослали в его лагерь шпиона, но тот ничего не мог разведать: ничего не могли разузнать и шпионы царства Чу, посланные в лагерь Гао-цзу. Поэтому дело не столько в самих шпионах, сколько в умелом пользовании ими. Этой теме и посвящена последняя, XIII глава трактата Сунь-цзы.

* * *

Сунь-цзы называет отказ от организации шпионажа или недостаточное внимание к разведывательной работе «верхом негуманности». Почему? Это он объясняет, по своему обыкновению, коротко, но достаточно ясно.

Еще во II главе своего трактата он указывал на тяготы войны для финансов государства: «Если у тебя тысяча легких колесниц и тысяча тяжелых, сто тысяч солдат, если провиант надо отправлять за тысячу

миль, то расходы внутренние и внешние, издержки на прием гостей, материал для лака и клея, снаряжение колесниц и вооружение — все это составит тысячу золотых в день» (II, 2). Мы, конечно, не можем определить реальной стоимости этой суммы, но несомненно, что Сунь-цзы назвал здесь цифру для того времени очень крупную.

Однако, как уже было указано в комментарии ко II главе, дело заключается не только в этом. Главное — это разорение значительной части населения и упадок хозяйственной жизни. Война связана с усиленным обложением, приходится снаряжать армию, содержать ее во время похода. Поэтому, «когда поднимают стотысячную армию, выступают в поход за тысячу миль,— говорит Сунь-цзы,— издержки крестьян, расходы правительства составляют в день тысячу золотых». Эту цифру Сунь-цзы уже назвал во II главе, но здесь он точно говорит о тех, кто эту сумму должен дать: это — крестьяне, т. е. основная масса населения, и правительство. Но если учесть, что средства правительства слагались из податей и налогов, выходило, что всю тяжесть войны нес народ.

Но это еще не все. Самое важное, самое существенное — это упадок сельского хозяйства. Во время большой войны подавляющая масса населения оказывается оторванной от своих обычных занятий и поля остаются необработанными. «Не могут приняться за работу семьсот тысяч семейств»,— говорит Сунь-цзы.

Выше, в комментарии ко II главе, уже было объяснено, откуда Сунь-цзы берет эту цифру. Понять ее можно только в условиях «колодезной системы». Поэтому это место трактата считается одним из доказательств наличия этой системы в эпоху Сунь-цзы. Так понимали и все комментаторы трактата. «В древности,— пишет Цао-гун,— восемь дворов составляли соседскую общину. Один двор шел (т. е. давал рекрутов.— *Н. К.*) в армию, остальные семь содержали ее. Сунь-цзы говорит о том, что, когда поднимается стотысячная армия, не занимается земледельческим трудом 700 тысяч дворов». «В древности,— пишет Ду Му,— каждый мужчина получал в надел один цинь земли. В центре этих девяти циней находился один цинь. Там выкапывался колодец и выстраивались хижины, и восемь дворов жили в них. Это и есть колодезное поле». Чжан Юй говорит: «По закону о колодезном поле восемь дворов составляют соседскую общину. Один двор шел в армию, остальные семь содержали ее. Когда поднимали стотысячную армию, прекращали земледельческие работы 700 тысяч дворов».

Итак, один двор давал солдата, а прочие семь дворов содержали его. Иначе говоря, все содержание армии ложилось на население, на крестьянство. Это не означало только то, что крестьяне должны были вносить требуемые налоги, т. е. поставлять нужные средства и продукты; они должны были еще доставлять эти продукты, а также боевые припасы в действующую армию. Они были обязаны подводной повинностью, а эта повинность составляла в те времена тяжелейшее бремя для крестьян, особенно если нужно было перевозить, как говорит Сунь-цзы во II главе, за 1000 миль, т. е. на далекое расстояние. Неудивительно, что в этих условиях «изнемогают от дороги», как говорит Сунь-цзы. «Заняты перевозками и изнуряются от дороги»,— поясняет Ду Му.

После того как мы ознакомились почти со всем трактатом, это место может вызвать некоторое недоумение. Если армия заходит за 1000 миль, это будет скорее всего уже территория противника, да еще,

по-видимому, довольно далеко от собственных границ. Иначе говоря, это будет местность, которую Сунь-цзы выше назвал «местностью серьезного положения». А что сказано в связи с этой местностью? «В местности серьезного положения грабь!», т. е. продовольствуйся за счет противника. «Каким же образом могут уставать от дороги, зачем же возят провиант?» — ставит вопрос Чжан Юй и отвечает: «Подвоз провианта все равно не приостанавливается. Равным образом идет снабжение боевыми припасами. Когда говорят, что на войне следует грабить противника, то это означает, что, когда заходят далеко в глубь неприятельской территории, следует быть готовым к задержкам в доставке продовольствия. Поэтому и разрешалось с целью пополнения запасов грабить население. Но, по-видимому, считалось, что полностью снабжаться за счет населения невозможно. Кроме того, бывают местности безлюдные, где нет продовольствия, на которое можно было бы рассчитывать. Можно ли, следовательно, отказаться от подвоза из собственной страны?»

Эти слова Чжан Юя разъясняют все: подвоз провианта не прекращался. Отсюда становится понятно, почему Сунь-цзы так часто и так настойчиво предупреждает полководца о необходимости оберегать свои коммуникационные линии, пути подвоза провианта. Когда армия бывала в походе, из своей страны, по-видимому, шел непрерывный поток крестьянских подвод. Естественно, что 700 тысяч дворов не имели возможности всем составом приняться за земледельческие работы. Поля оставались невозделанными, хозяйство страны приходило в упадок. Таковы экономические последствия войны.

Поэтому войну надлежало «решать» как можно скорее. «Решить войну» означает победить противника. Облегчить же победу, а главное, ускорить ее может полное знание противника. Поэтому-то Сунь-цзы и говорит: «Жалеть титулы, награды, деньги и не знать положения противника — это верх негуманности».

Кому же нужно раздавать эти титулы, награды, деньги? Ли Цюань отвечает на это: «Жалеть титулы и награды и не раздавать их шпионам, не поручать им разведывать состояние противника — это верх негуманности». Мэй Яо-чэнь говорит не без негодования: «Когда стоят друг против друга несколько лет, несут издержки на это 700 тысяч дворов, жалеть титулы и награды, какую-то мелочь в сто золотых, не посылать шпионов для разведывания положения и не добиваться этим победы — это верх негуманности». То же говорит и Чжан Юй, считая пустяками не только деньги, но и титулы и награды. Такова точка зрения Сунь-цзы, единодушно и энергично поддержанная его комментаторами, людьми разных эпох, во многом — разных взглядов. Особенно характерно именно то, что, по их мнению, в сравнении с благосостоянием народа такие вещи, как титулы, награды и деньги,— все это мелочь. Поэтому Сунь-цзы и утверждает: если полководец эти мелочи жалеет, а народное достояние и труд не жалеет, он «не полководец для людей, не помощник своему государю, не хозяин победы». И с другой сторны: «Просвещенные государи и мудрые полководцы двигались и побеждали, совершали подвиги, превосходя всех других, потому, что все знали наперед». «Государи зря не двигались с места. Если они двигались, то обязательно побеждали. Полководцы не совершали бессмысленных подвигов. Если они совершали подвиги, то обязательно выдавались этим из всех других. Почему это? Потому, что они заранее знали положение противника»,— говорит Мэй Яо-чэнь. «Знать на-

перед положение противника — это значит действовать как бог!» — восклицает Ван Чжэ.

Каким же способом можно это знание получить? Сунь-цзы на это отвечает точно: «Знание наперед нельзя получить от богов и демонов». Почему? На это отвечает Чжан Юй: потому, что «на них смотришь — и ничего не видишь; их слушаешь — и ничего не слышишь; посредством молитв узнать что-либо нельзя». Мэй Яо-чэнь добавляет: «Нельзя получить знание и с помощью гаданий». Сунь-цзы продолжает: знание наперед «нельзя получить и путем умозаключений по сходству, нельзя получить и путем всяких вычислений. Знание положения противника можно получить только от людей». «Только через людей»,— несколько меняет форму выражения Цао-гун. «Только через шпионов»,— уточняет Ли Цюань. Мэй Яо-чэнь рассуждает так: «О богах и демонах можно узнать с помощью гаданий; о вещах, об их форме и содержании можно узнать посредством умозаключений по сходству; законы Неба и Земли можно узнать посредством исчислений; но когда дело касается противника, нужно обязательно прибегнуть к помощи шпионов, и только после этого можно что-либо узнать». Так же думает и Чжан Юй.

Обрисовав таким образом необходимость шпионской работы, Сунь-цзы переходит к перечислению различных категорий шпионов, очевидно хорошо известных в его время. Этих категорий пять. Он дает им следующие наименования: шпионы местные, шпионы внутренние, шпионы обратные, шпионы смерти, шпионы жизни. Ввиду того что это, вероятно, наиболее древняя из всех известных классификаций шпионов, на ней следует остановиться.

Сунь-цзы сам определяет, что все это значит. «Местными шпионами» он называет тех местных жителей в неприятельской стране, которые доставляют нужные сведения во время нахождения там армии. «Внутренними шпионами» он называет чиновников и вообще лиц, состоящих на службе у противника и являющихся одновременно агентами чужого государства. Своеобразное название «обратный шпион» он прилагает к агенту противника, проникшему в лагерь, но узнанному и использованному «обратно», т. е. в интересах той стороны, шпионить за которой он явился. «Шпионами смерти» Сунь-цзы называет своих агентов, посылаемых к противнику с таким поручением, выполнение которого неминуемо влечет за собой смерть. «Шпионами жизни» называются такие свои агенты, которые посылаются к противнику за какими-либо сведениями и от которых требуется во что бы то ни стало вернуться живыми и эти сведения доставить. Таким образом, первая категория шпионов — информаторы, вторая — агенты в лагере противника из среды его собственных людей, третья — агенты противника, используемые против их собственной стороны, четвертая — лазутчики и диверсанты, пятая — разведчики.

О вербовке местных шпионов Сорай пишет так: «Когда местные жители не получают от противника (т. е. от своих властей.— *Н. К.*) чинов и жалованья, чувство долга у них очень слабое. Если обласкать их своими милостями, они, привлеченные этими милостями, расскажут о слабых и сильных местах противника. Низменных из них можно прельстить деньгами и драгоценностями; другим можно внушить, что они и есть те самые правители, которые в случае, если они будут у власти, будут полезны для народа; третьих можно заставить говорить, припугнув их своей силой. Это значит пользоваться жадностью и отсутствием

чувства долга... Среди местных жителей могут найтись и благородные, которые потерпели неудачи и скрываются. Такие люди стремятся проявить свои таланты, получать чины и жалованье. У таких людей можно пользоваться их честолюбием». Таким образом, жадность, отсутствие гражданского долга, эгоизм и честолюбие — вот почва, на которой вербуются шпионы из населения противника.

Из кого вербуются «внутренние шпионы»? На это исчерпывающий ответ дает Ду Му: «Среди чиновников противника есть люди умные, но потерявшие должность; есть люди провинившиеся в чем-либо и подвергшиеся за это наказаниям; есть любимцы, жадные до богатства; есть люди, поставленные на низшие должности; есть люди, не выполнившие возложенных на них поручений; есть люди, стремящиеся приобрести более широкое поле для приложения своих способностей, пользуясь несчастьем других; есть люди, склонные к хитрости и обману, двоедушные. С такими людьми надлежит тайно вступить в шпионские сношения, щедро одарить их, привязать их к себе и через них узнавать о положении в их стране, разведывать о планах против себя, а также заставлять их сеять рознь между их государем и его вассалами».

Комментатор Хэ вспоминает известный случай из китайской истории, могущий служить иллюстрацией того, как приобретают таких внутренних шпионов и как ими пользуются.

В период Чжаньго — эту эпоху не прекращающихся и повсеместных междоусобных войн — велась (236—229) война между княжествами Цинь и Чжао. Во главе циньской армии стоял известный полководец Ван Цзянь. Войсками княжества Чжао командовал Ли Му, прославившийся до этого искусной защитой северных границ княжества от нападения гуннов. Это был полководец, соединявший в себе «и ум и храбрость», как обычно характеризуют в Китае таких военачальников. Ввиду этого циньские войска стали терпеть поражение за поражением. Был наголову разбит один из крупных военачальников — Хуан Яо, и сам главнокомандующий — Ван Цзянь оказался в опасном положении. Тогда Ван Цзянь понял, что в открытом бою ему не справиться с таким противником, и решил действовать иными средствами.

При дворе его противника, чжаоского князя, находился некий Го Кай, любимец князя. Ван Цзянь знал, что он завидует успехам Ли Му, так удачно ведущего войну с Цинь, боится его влияния на правителя и ищет случая его устранить. Поэтому Ван вошел с ним в тайные сношения, поднес ему большую сумму денег и якобы дружески предупредил его, что Ли Му ждет только конца кампании, чтобы расправиться со своим соперником. Так как это совпало с предположениями самого Го, тот, не задумываясь, отправился к князю и наговорил ему, будто ему стало известно, что Ли Му замышляет убить князя, передаться на сторону Цинь и получить из рук циньского князя княжество Чжао. Чжаоский князь поверил своему фавориту, отозвал Ли Му из армии и казнил его. Вместо Ли Му во главе армии были поставлены два других, совершенно неспособных военачальника. Последствия устранения искусного полководца быстро сказались. Прошло всего три месяца, и армия Чжао была наголову разбита циньскими войсками, а из двух посланных военачальников один был убит в бою, а другой попал в плен.

Тот же Хэ приводит случай, который может служить примером того, как следует использовать стремление противника заполучить

себе внутреннего шпиона во вред ему самому. Дело происходило во время войны княжеств Цзинь и Шу (первая половина IV в. до н. э.). Войсками Шу командовал Ли Сюн. Во главе цзиньских войск стоял Ло Шан. Борьба велась без каких-либо результатов для обеих сторон. Тогда Ли Сюн решил прибегнуть к хитрости. Он знал, что Ло Шан непременно воспользуется всяким случаем приобрести себе в лагере противника «внутреннего шпиона», и решил ему этот случай предоставить, поручив разыграть эту роль своему надежному вассалу Пу Таю. Для того же, чтобы сделать кажущуюся измену Пу Тая вполне правдоподобной, Ли Сюн подверг Пу Тая публичной экзекуции — битью батогами якобы за какую-то провинность. Экзекуция была произведена настолько добросовестно, что Пу Тая унесли окровавленного. Но зато у Ло Шана не было никаких сомнений в искренности Пу Тая, когда тот через некоторое время тайно предложил ему свое содействие, чтобы отомстить своему высокому начальнику. По плану Пу Тая, он должен был убить своего начальника и зажечь огонь, который послужил бы сигналом нападения для войск Ло Шана. Уговор был заключен, и в определенный момент в лагере Ли Сюна показался огонь. Тотчас же сто отборных воинов Ло Шана, стоявших наготове, пошли на приступ; предполагалось, что в суматохе им без труда удастся проникнуть внутрь укрепления противника. Конечно, все они были перебиты. Более того, войска Ло Шана, двинувшиеся на штурм, попали под удар засады и были разбиты.

Третий тип шпиона именуется «обратными шпионами». Так Сунь-цзы называет шпионов противника в своем стане, деятельность которых, однако, искусно направляется в обратную сторону: на пользу той стороны, работать против которой они направлены. Это — неприятельский шпион, обращенный против самого неприятеля.

Как это достигается? На этот вопрос отвечает Ду Му: «Когда у меня появляется шпион противника и следит за мной, я должен заранее знать об этом; при этом можно привлечь его щедрым подкупом и заставить его выполнять мои собственные поручения; можно притвориться ничего не знающим, дать ему ложные сведения и отпустить его. В таком случае шпион противника будет, наоборот, сам выполнять мои поручения». Следовательно, орудиями для использования неприятельского шпиона служат подкуп и обман.

В истории Китая можно найти немало случаев привлечения на свою сторону неприятельских шпионов посредством подкупа.

Во время Сунской династии в правление Шэнь-цзуна (1068—1086) известный реформатор Ван Ань-ши своей деятельностью вызвал недовольство реакционеров, приведшее к большим волнениям. В ту эпоху Сунской империи приходилось выдерживать жестокую борьбу с наседавшими с севера киданями. Воспользовавшись неурядицами в империи, продолжавшимися и после смерти Ван Ань-ши, при последующих императорах кидане совершили ряд удачных походов и захватили почти весь Северный Китай. Сунское государство было оттеснено на юг за Янцзы и едва сохранило за собой три области из девяти областей тогдашнего Китая. Однако Сунская империя не распалась и даже нашла силы для относительного восстановления своей мощи. Появился ряд талантливых политиков и полководцев — Цзун Цзэ, Юэ Фэй, Хань Ши-чжун, Чжан Цзюнь и др. Удалось не только упорядочить внутреннее положение в государстве, но и нанести ряд поражений киданям. Тогда киданьский правитель решил на время прекратить борьбу и

выждать пока энергия этих новых деятелей Сунской империи спадет. Однако усиление противника приняло настолько опасный характер, что киданьский правитель вынужден был действовать. В свое время киданями был задержан агент сунского правительства Цинь Гуй. Он был соответствующим образом одарен и направлен обратно. Дело было обставлено так, будто ему удалось бежать. Вернувшись на родину, Цинь Гуй снова поступил на службу к сунскому двору и, будучи человеком выдающихся способностей, стал быстро возвышаться и скоро достиг поста канцлера, так что все управление сунским государством в конце концов оказалось в руках тайного киданьского агента.

Действуя по условленному с киданьским правителем плану, Цинь Гуй отменил все работы по восстановлению военной мощи страны, прекратил приготовления к войне с киданями, заключил с ними мир, а всех военачальников и государственных деятелей, стоявших на страже интересов Сунской империи, устранил. Таким образом, он способствовал укреплению того положения, с которым никак не хотели примириться преданные Сунской империи деятели: распада Китая на два царства — Северное и Южное, т. е. фактически признал за иноземными завоевателями весь север Китая. Это сильно подорвало мощь Сунской империи, и с той поры ее надежды вернуть потерянные территории и восстановить единство Китая оказались неосуществимыми, несмотря на все усилия.

«Шпионом смерти» Сунь-цзы называет своего агента, который направляется к противнику специально для того, чтобы передать ему ложные сведения, ввести его в заблуждение и склонить его на действия, которые идут ему во вред или даже могут послужить причиной его гибели. Естественно, что, когда ложь обнаруживается, агент предается смерти. Если судить по приводимым комментаторами ссылкам на исторические примеры, особенно часто такими шпионами оказывались послы, направляемые к противнику для отвлечения его внимания притворными переговорами о мире и даже для заключения мира. Именно в это время, т. е. когда противник, поверив мирным заверениям посла, ослаблял бдительность и становился менее осторожным, противная сторона и предпринимала решительную военную операцию. Тем самым замысел раскрывался, и посол, находившийся в стане противника, чтобы своим присутствием и заверениями поддерживать в нем уверенность в искренности своих предложений, предавался смерти. Так, например, Ду Му напоминает случай, происшедший во время борьбы ханьского императора Гао-цзу (206—195 гг. до н. э.) с циским княжеством. Ведя войну с этим княжеством, Гао-цзу понял, что ему нелегко будет одолеть своего противника обычным путем. Поэтому он решил притворно вступить с ним в мирные переговоры и с этой целью направил к нему послом искусного дипломата Ли Ши-цы. Тот так ловко повел дело, что циский князь не только согласился на мир, но и отвел свои войска с границ. Этого только и ждал Гао-цзу. Как только границы оказались незащищенными, ханьский полководец Хань Синь немедленно вторгся в пределы циского княжества. Посол был, конечно, казнен, но это не спасло циского княжества: оно пало под ударами ханьцев.

Подобная же история произошла и в правление танского императора Тай-цзуна (627—649), о чем вспоминает Хэ Янь-си. Тай-цзун вел ожесточенную борьбу с тюрками. Стремясь как можно скорее поразить

их, он послал к ним Тан Цзяня с предложением мира. Тюрки на время приостановили свои операции. Когда переговоры были в самом разгаре, Тай-цзун поспешил двинуть свои войска, поставив во главе их лучшего полководца — Ли Вэй-гуна (Ли Цзина). Ли Вэй-гун, воспользовавшись тем, что тюрки ослабили свою бдительность, неожиданно напал на них и нанес им решительный удар.

Об этом эпизоде заходит речь и в «Диалогах» Ли Вэй-гуна, причем там он излагается несколько иначе:

«Тай-цзун спросил: „Когда-то я послал к тюркам Тан Цзяня, вы же воспользовались этим, напали на них и разбили их. Тогда мне говорили, что вы использовали Тан Цзяня как шпиона смерти. Я до сих пор не знаю, верно ли это. Как было дело?“.

Ли Вэй-гун, склонившись, ответил: „Мы с Тан Цзянем плечом к плечу служили своему государю. Но оценивая умение Тан Цзяня говорить, я решил, что он ни в коем случае не сможет уговорить тюрок покориться. Поэтому я решил воспользоваться тем, что они в связи с переговорами ослабят свою боевую готовность, направил на них свою армию и напал на них. Ибо, когда удаляют 'большую беду', не обращают внимания на 'малый долг'. Люди говорят, что я использовал Цзяня как шпиона смерти. Это не было в моих намерениях“» («Ли Вэй-гун вэньдуй», II, стр. 47—48).

Согласно версии, передаваемой в комментарии Лю Иня, дело представлялось в следующем виде.

В 4-м году Чжэнь-гуань (630) Ли Вэй-гун нанес жестокое поражение тюркам во главе с ханом Цзели. Хан бежал в Тешань, причем ему удалось вывести значительную часть своих сил, так что у него осталось свыше 100 000 войска. Оттуда он послал сказать Тай-цзуну, что готов покориться и признать себя вассалом танских императоров. Тай-цзун, сам желая покончить дело миром, направил к хану послом Тан Цзяня, чтобы тот, действуя уговорами и обещаниями, действительно заставил хана покориться. Одновременно он приказал Ли Вэй-гуну выступить со своей армией навстречу хану. Однако хан, смирившийся только для вида, на деле хотел лишь выиграть время. Поэтому, узнав о продвижении китайских войск, он решил бежать в Цзибэй. Тогда Ли Вэй-гун, встретившись со своим коллегой по командованию армией Ли Ши-цы, сказал ему: «Хан потерпел поражение, но сил у него еще много. Если он теперь убежит в Цзибэй, трудно будет справиться с ним. В настоящее время у него находится императорский посланник. Разбойники по этому случаю, несомненно, ослабят свою бдительность. Если мы теперь возьмем десять тысяч отборной конницы и ударим на него, мы сможем без сражения взять его в плен». Присутствовавший на этом совещании Чжан Гун-цзянь на это заметил: «Но ведь император в своем послании изъявляет готовность принять покорность хана. И посол находится там. Как же можно нападать на хана?» Ли Вэй-гун ответил: «Тан Цзяня жалеть нечего». В конце концов он собрал свои войска и ночью выступил в поход.

Хан, видя у себя посла императора, очень обрадовался, считая, что его умысел удастся, и узнал о приближении китайских войск только тогда, когда они были уже в семи милях. Он сейчас же вскочил на коня и бежал, а армия его рассеялась. Тан Цзяню же удалось невредимым вернуться к себе.

Таким образом, по этой версии выходит, что Тан Цзянь не был послан к тюркам в качестве «шпиона смерти». Он только силой обстоя-

тельств сыграл эту роль. Ли Вэй-гун же, подстроивший все это, не посмотрел на то, что обрекает своего друга на смерть; для него долг перед другом был «малым долгом», долг же по отношению к своей стране — «великим долгом». Увидя верную возможность покончить с давнишней опасностью, нависшей с севера над Танской империей, он, не задумываясь, решил пожертвовать другом.

В известной мере такому «шпиону смерти» китайцы были обязаны своим успехом в борьбе с японцами, вторгшимися в конце XVI в. в Корею. Когда Кониси Юкинага дошел до маньчжурской границы, разбив корейские войска и даже первую китайскую армию Цзу Чэн-сюня, посланного против японцев, китайцы направили к нему уполномоченного для заключения мира. Юкинага, сильно ослабленный непрерывными боями и переходами, пошел на это предложение, и было заключено перемирие. При всей осторожности Юкинага это обстоятельство все же несколько отразилось на его бдительности и состоянии японских войск. Кроме того, ликвидация его разведывательной сети лишила его всяких источников информации о своих противниках. В результате его армия в битве при Пхеньяне была разгромлена.

Чжан Юй приводит анекдотический эпизод, героем которого также явился, по его мнению, «шпион смерти». Дело происходило во время войны Сунской империи с тангутами, с царством Сися (XI в.). В то время тангуты были настолько сильны, что сунцы ничего не могли поделать с этой постоянно висевшей над ними угрозой с запада. Могущество тангутского царства, между прочим, объяснялось тем, что там было много очень талантливых и преданных военачальников и администраторов. Поэтому сунцы решили в первую очередь устранить их. С этой целью был придуман следующий план: помиловать преступника, приговоренного к смерти, и направить его к тангутам в качестве «шпиона смерти». Преступника нашли, но так как полагаться на его преданность и самоотверженность было нельзя, то никаких поручений ему не дали, а только заставили его проглотить обмазанный медом восковой шарик, обрили ему голову и в одежде буддийского монаха прогнали к тангутам. Лжемонах был, конечно, схвачен и приведен на допрос. Под пыткой он признался, что его заставили проглотить восковой шарик. Ему немедленно дали слабительное и извлекли шарик. Вскрыв шарик, обнаружили в нем послание сунского императора к главнейшим сановникам и полководцам тангутов, якобы состоявшим в тайных сношениях с сунским двором. Тангутский император оказался настолько недальновидным, что принял это за чистую монету и приказал казнить их. Разумеется, не уцелел и «шпион смерти». Этим самым в некоторой степени было достигнуто ослабление тангутского царства, которого так домогались китайцы.

Последнюю категорию шпионов Сунь-цзы назвал «шпионами жизни». По его определению — это те, кто «возвращается с донесением». Короче говоря, это шпионы, засланные в чужую страну для собирания нужных сведений. Поскольку весь смысл их работы заключается в том, чтобы эти сведения доставить, они обязаны всячески стараться сохранить свою деятельность в тайне и вернуться к себе живыми. Отсюда и их название. Естественно, для такой работы необходим особый подбор людей. Об этом говорят все комментаторы и даже перечисляют качества, которые требуются от таких шпионов. Ду Му говорит: «В шпионы жизни надлежит выбирать людей, внутренне просвещенных и умных, но по внешности глупых; по наружности — низменных, сердцем

же — отважных; надлежит выбирать людей, умеющих хорошо ходить, здоровых, выносливых, храбрых, сведущих в простых искусствах, умеющих переносить и голод и холод, оскорбления и позор». Ду Ю указывает на другие качества, требуемые от этих агентов: «Выбирают таких, кто обладает мудростью, талантами, умом и способностями, кто в состоянии сам проникнуть в самое важное и существенное у противника, кто может понять его поведение, уразуметь, к чему идут его поступки и расчеты, уяснить себе его сильные стороны и, вернувшись, донести об этом мне». Мэй Яо-чэнь говорит, что нужно посылать умных и красноречивых. Сорай добавляет еще один разряд: людей, состоящих в дружеских отношениях с влиятельными и могущественными лицами у противника, теми, кто находится «на высоких постах и в высших рангах». Сорай — этот японский комментатор XVIII в.— говорит и о том, о чем не упоминают его китайские коллеги более ранних времен: он говорит, как нужно засылать таких агентов. Их следует засылать под видом «шаманов, бродячих отшельников, монахов, горожан (т. е. торговцев и ремесленников.— *Н. К.*), врачей, гейш». Можно посылать их и под видом послов.

В приведенных выше словах Ду Му содержится, между прочим, требование выбирать для шпионской работы людей, сведущих в «простых искусствах». Под такими искусствами понимались тогда в первую очередь рисование и счет, в частности умение производить всякие измерения и исчисления. Таким образом, Ду Му предвидит и такую работу, которая требует умения сделать зарисовку, набросать план, вычислить расстояние, определить размер и т. п. Один эпизод из истории Сунской империи свидетельствует, что такими людьми действительно пользовались. Как было уже упомянуто выше, сунцам пришлось вести долгую, упорную и неудачную борьбу с северными кочевниками — киданями, постепенно захватывавшими Северный Китай и уже в 907 г. основавшими там свое царство Ляо. Войны чередовались с краткими периодами мира, во время которого обе стороны готовились к следующей схватке. Однажды (это было уже при Южной Сун) во время такого затишья к киданям был направлен посол. Он был принят киданями с подобающим почетом, и в честь его был устроен пир. В пиршественном зале стояли разрисованные ширмы. Посол обратил внимание на эти ширмы и увидел, что на них изображен план столицы его государства — города Цзиньлина, а под ним подпись: «Поставлю коня на самой вершине Цзиньлина». Вернувшись на родину, он рассказал об этом императору и его советникам, и те поняли, что задуманная война бесполезна. Дело в том, что в предыдущем посольстве от киданей к сунскому двору находился человек, которому было поручено делать зарисовки и снимать планы. Он и сумел зарисовать план столицы и потом, вернувшись к себе, изобразить его в виде картины на ширме.

Таковы пять категорий шпионов и их деятельность. Она настолько разнообразна и всеохватывающа, что Сунь-цзы не может не воскликнуть: «Все пять разрядов шпионов работают, и нельзя знать их путей. Это называется непостижимой тайной. Они — сокровище для государя». Так оценивает Сунь-цзы значение шпионской работы. Ввиду этого понятен и его дальнейший вывод: «Поэтому для армии нет ничего более близкого, чем шпионы; нет бóльших наград, чем для шпионов; нет дел более секретных, чем шпионские».

В связи с этим понятны и требования, которые должны предъявляться к лицу, пользующемуся шпионами, руководящему их работой. Пер-

вое, что требуется от такого человека, это ум. «Не обладая совершенным знанием, не сможешь пользоваться шпионами»,— утверждает Сунь-цзы. «Потому что,— поясняет Ду Му,— нужно сначала оценить характер шпиона, его искренность, правдивость, многосторонность ума, и только после этого можно пользоваться им». Мэй Яо-чэнь считает, что нужно иметь большой ум, чтобы распознать «в донесении шпиона ложь, различить правильное и неправильное; только тогда можно пользоватся шпионами». Чтобы пользоваться шпионами, нужно знать людей. А «если обладать совершенным умом, знать людей можно»,— замечает Чжан Юй.

Второе, что требуется от того, кто руководит шпионской работой, это гуманность и справедливость. «Не обладая гуманностью и справедливостью, не сможешь применять шпионов»,— утверждает Сунь-цзы. По-своему объясняет это положение Мэн-ши, цитируя слова Тай-гуна в «Лю тао»: «Когда гуманность и справедливость проявляются, к такому человеку приходят все мудрые; а если приходят все мудрые, он может пользоваться и шпионами». Мэй Яо-чэнь рассматривает вопрос конкретнее: «Если обласкаешь их своей гуманностью, покажешь им свою справедливость, сможешь ими пользоваться. Гуманностью привязывают к себе сердца их, справедливостью воодушевляют их верность. Гуманностью и справедливостью руководят людьми. Может ли тогда найтись что-либо невозможное?»

Третье, что требуется от руководителя шпионской работой, это тонкость и проницательность. «Не обладая тонкостью и проницательностью, не сможешь получить от шпионов действительный результат»,— говорит Сунь-цзы. Ду Му объясняет это так: «Бывает, что шпион получит всякие драгоценности и деньги, но не добудет сведений о противнике. И тогда он постарается отделаться от моего поручения ложью. Вот тут-то и нужно быть осторожным и проницательным; нужно уметь распознать, что́ истина и что́ ложь в его донесениях». Мэй Яо-чэнь считает, что проницательность нужна и для того, чтобы «ограждать себя от шпиона, подосланного противником». «Проницательность. Проницательность! При наличии ее не найдется ничего такого, чем нельзя было бы воспользоваться как шпионами»,— восклицает Сунь-цзы, подчеркивая, таким образом, важнейшую роль этого свойства.

Интересно, что комментаторы считают это свойство настолько могущественным, что человек, обладающий глубокой проницательностью, может наперед все знать, все предвидеть. Чжан Юй прямо так и говорит: «Когда есть проницательность и еще раз проницательность, в делах нет ничего неважного, нет ничего незначительного: обо всем знают наперед». Ду Му считает, что «во всяком деле нужно все заранее предвидеть», и утверждает, что мысль Сунь-цзы в вышеприведенном изречении именно в этом и заключается.

Сорай придает особое значение последним словам этого изречения: «При наличии проницательности не найдется ничего такого, чем нельзя было бы воспользоваться как шпионами». По его мнению, эти слова означают, что полководец может воспользоваться всеми: «Всяким, кто приходит к нему из страны противника, пусть это будет простой крестьянин, житель гор, дровосек, охотник, торговец. Про людей нечего и говорить; можно использовать и все то, что наблюдаешь глазами, слышишь ушами: ветром, дующим в поднебесье, ручьем, протекающим в долине, пением петухов, лаем собак — всем этим искусный полководец может воспользоваться как шпионами», т. е. все это может

дать сведения о противнике. Такое расширенное толкование придает Сорай понятию шпионской работы.

На этом заканчивается первый раздел главы, излагающей основные положения искусства пользования шпионами. В дальнейшем идут рассуждения по отдельным деталям.

«Если шпионское донесение еще не послано, а об этом уже стало известно, то и сам шпион, и те, кому он сообщил, предаются смерти»,— гласит новое правило Сунь-цзы. «Одного наказывают за то, что он выдал секрет, другого за то, что он болтал»,— поясняет Чжан Юй.

История Ханьской империи рассказывает, что, когда во времена императора Гао-цзу против ханьского владычества восстал вэйский князь, Гао-цзу ни о чем другом не расспрашивал, как только об одном: кто у вэйского князя назначен главнокомандующим. Когда ему ответили, что назначен Бо Чжи, император сказал: «Ну, это еще желторотый младенец. Куда ему до моего Хань Синя! Можно быть спокойным». Затем спросил, кто начальник конницы. Когда ему сказали, что Пин Цзин, он только рассмеялся и заметил: «Он умен, но ему далеко до моего Гуань Ина». «А кто начальник пехоты?» — спросил далее Гао-цзу. Ему сказали: «Сан То». «Ну, ему не сравниться с моим Цао Цанем. Я могу быть совершенно спокойным!» — и более уже ни о чем не спрашивал.

В свете этого рассказа становятся особенно понятными следующие слова Сунь-цзы: «Вообще, когда хочешь ударить на армию противника, напасть на его крепость, убить его людей, обязательно сначала узнай, как зовут военачальника у него на службе, его помощников, начальника охраны, воинов его стражи. Поручи своим шпионам обязательно узнать все это».

Ясно, что знать, с кем имеешь дело, важно, чтобы определить свою тактику борьбы с противником. Поэтому, если это не становится известным каким-либо другим путем, шпионам поручается собрать сведения о личном составе в армии противника, причем очень характерно, что Сунь-цзы предлагает сообщать такие сведения не только о высших военачальниках, но и о низших, вплоть до простых командиров. «Когда хотят произвести нападение, совершенно необходимо узнать, кто находится на службе у противника, кто из них умен, кто искусен, кто нет, и тогда, взвесив их способности, сообразно с этим действовать против них»,— говорит Ду Му.

Однако знать противника нужно не только для того, чтобы определить, как действовать. Это нужно и для шпионской работы. Шпионы могут работать хорошо только тогда, когда знают, с кем они имеют дело. Эта мысль отражена в толковании Мэй Яо-чэня: «Если я поручу своим шпионам заранее узнать все это, мои шпионы смогут действовать».

После этих указаний Сунь-цзы переходит специально к вопросу об «обратных шпионах», которым он придает особое значение. Как было указано выше, такое название он прилагает к шпионам противника, которых завербовывают к себе на службу или же которыми пользуются помимо их воли. Сунь-цзы прежде всего требует, чтобы были приложены все усилия к тому, чтобы сделать из такого агента противника своего агента. «Если ты узнал, что у тебя появился шпион противника и следит за тобой, обязательно воздействуй на него выгодой; введи его к себе и помести его у себя. Ибо ты сможешь приобрести обратного шпиона и пользоваться им».

Сунь-цзы указывает на два метода вербовки такого шпиона: подкуп и оказание особого внимания. Ван Чжэ дает более широкие указания: «Нужно со всей заботливостью поместить его, пустить в ход всякие ухищрения в своем красноречии, проявить к нему самую глубокую любовь и после этого насытить его богатыми дарами и пригрозить ему ужасным наказанием». Таким образом, Ван Чжэ считает, что наилучшим способом воздействия на такого шпиона является удовлетворение его корыстолюбия и одновременно запугивание его страхом смерти.

Что же может дать такой обратный шпион? «Через него ты будешь знать все»,— объясняет Сунь-цзы. Что именно? На это отвечает Чжан Юй: «Через обратного шпиона ты будешь знать, кто из жителей его страны падок до денег, у кого из его чиновников какие недостатки». А к чему это может привести? Сунь-цзы говорит точно: «Таким путем ты сможешь приобрести себе и местных шпионов (которые вербуются, как объяснил Сунь-цзы выше, из местных жителей.— *Н. К.*) и внутренних шпионов (которые вербуются из числа его чиновников.— *Н. К.)*».

«Через него ты будешь знать все»,— повторяет Сунь-цзы. Что именно? На это отвечает Чжан Юй: «Через обратного шпиона ты будешь знать, как обмануть противника». «Поэтому,— продолжает Сунь-цзы,— сможешь, придумав какой-нибудь обман, поручить своему шпиону смерти ввести противника в заблуждение».

«Через него ты будешь знать все»,— в третий раз повторяет Сунь-цзы. Что именно? «Положение противника»,— отвечает Чжан Юй. «Поэтому,— продолжает Сунь-цзы,— сможешь заставить своего шпиона жизни действовать согласно твоим предположениям».

Таково значение обратного шпиона. Через него открываются самые надежные пути для организации шпионской сети по всем направлениям, а также для обеспечения самых верных условий для шпионской работы. «Узнают о противнике обязательно через обратного шпиона»,— говорит Сунь-цзы. «Все четыре вида шпионов — и местные, и внутренние, и шпионы смерти, и шпионы жизни — все они узнают о противнике через обратных шпионов»,— поясняет Ду Му.

«Начало всей шпионской работы зависит от обратного шпиона»,— говорит Мэй Яо-чэнь. «Поэтому,— заканчивает Сунь-цзы,— с обратным шпионом нужно обращаться особенно внимательно».

Несколько по-своему аргументирует важность обратного шпиона Сорай. Он пишет: «Гораздо лучше обращать на свою пользу шпионов, являющихся от противника, чем посылать своих шпионов к противнику. Людей с большим умом мало, а ординарных много. Поэтому наш шпион, попадая к противнику, может прельститься золотом и драгоценностями, красивыми женщинами; его волю можно сломить наказанием; страсти и боязнь смерти свойственны всем людям. Поэтому и часто случается, что такой шпион раскрывает истину и только приносит вред своим. Даже твердый и стойкий человек и тот, если у него не хватает ума, подвергаясь изо дня в день всевозможным допытываниям противника, в конце концов проговаривается. Поэтому Сунь-цзы и ставит обратных шпионов на первое место».

На этом заканчивается рассуждение Сунь-цзы об обратных шпионах. Возвращаясь к шпионажу вообще, он говорит: «Всеми пятью категориями шпионов обязательно ведает сам государь». Настолько важна эта область.

Об этой важности как нельзя лучше свидетельствуют яркие и общеизвестные исторические примеры, причем восходящие к глубокой древности, когда, по представлениям китайцев, жили и действовали основоположники китайской государственности и культуры.

«В древности,— говорит Сунь-цзы,— когда поднималось царство Инь, в царстве Ся был И Чжи; когда поднималось царство Чжоу, в царстве Инь был Люй Я».

Сунь-цзы не напрасно употребляет слово «древность». Действительно, даже для него упоминаемые события — дела очень древних времен. Образование древнего царства Инь, по традиционной хронологии, относится к 1766 г. до н. э., т. е. отстоит от времени Сунь-цзы на много веков. Так же далеко от Сунь-цзы отстоит и время появления на месте Инь Чжоуского царства, относящееся к 1144 г. до н. э. Что же имеет в виду Сунь-цзы, упоминая об этих двух событиях?

Царство Инь сменило царство Ся. Согласно традиционной исторической версии, которая, по-видимому, должна была существовать и во времена Сунь-цзы, царство Ся пало потому, что жестокость его последнего правителя Цзе-вана подняла против него все население: и народ и князей. В одном из княжеств — княжестве Шан — правил в то время Чэн Тан. Пользуясь славой мудрого и доброго правителя, он быстро стал главой восставших и, разбив Цзе-вана, вступил на престол. Сначала его царство называлось по имени его родового княжества — Шан, но впоследствии, при его внуке, в связи с перенесением столицы в г. Инь, название столицы стало и названием нового царства, с которым оно вошло в историю.

Чрезвычайно интересно сравнить, как рисуют участие И Чжи в этом перевороте два древних автора — Мэн-цзы и Сунь-цзы.

Согласно Мэн-цзы, И Чжи (И Инь) находился на службе у Цзе-вана и был высокодобродетельным (конечно, в конфуцианском смысле) человеком. Эти свойства настолько прославили его, что Чэн Тан, еще будучи шанским князем, вызвал его к себе и сделал своим наставником и руководителем. Скорбя о злодеяниях Цзе-вана, Чэн Тан, также бывший образцом добродетели, пытался воздействовать на своего государя мирными средствами: он предложил Цзе-вану взять себе в министры самого подходящего человека — И Чжи. Цзе-ван не внял его совету. Тогда Чэн Тан повторил свой совет более настойчиво, но Цзе-ван снова отверг его. Так пять раз повторял свой совет Чэн Тан, и все пять раз Цзе-ван отвергал его. Только тогда Чэн Тан увидел, что все средства образумить своего повелителя уговорами исчерпаны, и решил поднять оружие.

Таким образом, для Мэн-цзы И Чжи — образец добродетельного слуги, не оцененного своим государем. Совсем иначе представлено дело у Сунь-цзы. Ни о добродетелях Чэн Тана, ни даже о нем самом он не упоминает; он говорит только о свержении династии и водворении на ее месте другой. Случилось же это потому, что «в царстве Ся был И Чжи». Кто такой был И Чжи? Человек, находившийся на службе у Цзе-вана. Глава, в которой Сунь-цзы приводит этот пример, называется «Использование шпионов». Все время речь идет о шпионах, о том, чего можно добиться с помощью шпионов. Спрашивается, кем был И Чжи для Сунь-цзы? Сорай принужден признать факты: «Когда Тан-ван, поднявшийся из среды прочих князей, стал государем, И Чжи, почитаемый им как наставник, находился в столице Цзе-вана и во всех подробностях знал положение противника. Поэтому Тан-ван так быстро

добился успеха» (Сорай, цит. соч., стр. 349). Вопрос, следовательно, только в одном: назвать ли И Чжи «местным шпионом» или «внутренним», по терминологии Сунь-цзы.

Аналогичная история — по традиционной версии — повторилась и при падении династии Инь, основанной Чэн Таном, и водворении на ее месте династии Чжоу. Последний государь из династии Инь — Чжоу-ван — был также свирепым тираном, в котором ничего не осталось от добродетельного предка. Опять вся страна поднялась против угнетателя. И опять среди местных владетелей оказался высокодобродетельный и храбрый князь — У-ван, властитель чжоуского княжества, который сверг Чжоу-вана и стал основателем новой династии.

Люй Я (Люй Шан) был слугой иньских властителей и также представлен конфуцианской традицией как высокодобродетельный муж, впоследствии, под именем Тай-гун Вана, прославленный как теоретик военного искусства. Его не сумел оценить его законный государь, но полностью оценил У-ван. Еще отец У-вана — Вэнь-ван — однажды на охоте встретил Люй Я и сразу признал в нем мудреца. По словам Сунь-цзы, «когда поднималось царство Чжоу, в царстве Инь был Люй Я». Какую роль он играл при этом? Сорай замечает: «Когда чжоуский У-ван, поднявшийся из среды прочих князей, стал императором, Тай-гун Ван, почитаемый как наставник, находился у иньского Чжоу-вана и хорошо знал положение противника. Поэтому У-ван и добился так быстро успеха» (Сорай, цит. соч., стр. 349). Вопрос, следовательно, опять только в определении категории, к которой следует причислять Люй Я по классификации шпионов, предложенной Сунь-цзы.

Такова трактовка Сунь-цзы двух крупнейших событий древней китайской истории и такова его оценка роли шпионов. При их содействии не только выигрывают битвы, но и добывают престолы. Из-за них не только проигрываются сражения, но и падают династии.

Однако и И Чжи и Люй Я — по старой исторической традиции — не обыкновенные мелкие шпионы. Это — крупные, большие люди. Тан-вана и У-вана относят к разряду умных и энергичных правителей. В этих двух переворотах мы видим сочетание действий умного государя с умным шпионом. Поэтому и удалось сделать не какое-либо мелкое дело, а большое — ниспровергнуть правящую династию. Залог действительно крупного успеха, как думает Сунь-цзы, именно в сочетании действий таких двух личностей. Эту мысль он формулирует в таких выражениях: «Только просвещенные государи и мудрые полководцы умеют делать своими шпионами людей высокого ума и этим способом непременно совершают великие дела».

Сунь-цзы заканчивает эту главу, а вместе с тем и весь трактат словами: «Пользование шпионами — самое существенное на войне; это та опора, полагаясь на которую действует армия».

Ду Му пишет: «Не зная положения у противника, армия ничего не может делать, а узнавать о противнике нельзя иначе, как через шпионов. Поэтому Сунь-цзы и говорит: «Они есть опора, полагаясь на которую действует армия». И цитирует следующие слова Ли Вэй-гуна: «Победа в сражении... Разве ее ищут у неба или земли? Она — в людях, ее одерживают только при помощи людей. Посмотрите, как древние пользовались шпионами. Искусство их в этой области многообразно. Одни шпионили за государем у противника, другие — за его приближенными, третьи — за его мудрецами, четвертые — за его самыми способными людьми, пятые — за теми, кто оказывает ему помощь,

шестые — за его соседними друзьями, седьмые — за тем, что находится у него справа и слева, восьмые — за тем, что находится у него в том или другом направлении...»

Объектами шпионажа, таким образом, может служить все у противника: нет ни одного человека, ни одной области, ни одного явления в стране противника, которые могли бы оставаться неизвестными противоположной стороне. И основное орудие этого знания — шпионаж.

Ли Вэй-гун по поводу пользования шпионами замечает в своих «Диалогах», что «вода может как держать лодку на себе, так и перевернуть ее» («Диалоги», ч. II, стр. 48). Этими словами он предупреждает и о тех опасностях, которые могут навлечь шпионы на того, кто пользуется ими.

ВОЕННАЯ ДОКТРИНА СУНЬ-ЦЗЫ

I. УЧЕНИЕ СУНЬ-ЦЗЫ

Как видно из вышеизложенного, трактат Сунь-цзы содержит в себе подробно разработанное учение о войне и военном искусстве. Можно сказать даже больше: это учение представлено в трактате в виде определенной системы.

О наличии этой системы говорит несколько внешних признаков. Во-первых, трактат состоит из нескольких глав. Подразделение на главы, вообще говоря, уже само по себе свидетельствует об известной систематичности изложения: каждая глава представляет особый раздел общего учения о войне. Во-вторых, эти главы имеют свои особые названия: «Предварительные расчеты», «Полнота и пустота», «Огневое нападение» и т. д. Такие названия говорят о содержании глав, называя, по существу, тему каждой главы. Все это делает трактат Сунь-цзы на редкость — для столь древнего памятника — систематическим.

Но наряду с этим так же несомненно, что в ряде случаев мысли, касающиеся одного и того же предмета, разбросаны по разным главам трактата. Таковы, например, соображения о «полноте» и «пустоте». Этим понятиям посвящена особая глава, и все же, как нам представляется, изложить учение Сунь-цзы об этих предметах во всем объеме можно, только сопоставив сказанное в этой специальной главе с тем, что говорится о «полноте» и «пустоте» в других главах. И так во всех прочих подобных случаях. В исследовании, посвященном трактату Сунь-цзы как учению, такое обобщающее изложение, как нам кажется, необходимо.

Далее, главы трактата посвящены, как сказано, отдельным самостоятельным темам. Это означает, что в каждой из них раскрывается какой-нибудь раздел всего учения. Но соотношение этих глав, внутренняя связь между ними не всегда ясна. А в то же время по многим признакам эта связь существует. Поэтому на долю исследователя трактата как целого выпадает задача эту связь раскрыть, ибо, лишь поняв внутреннее соотношение мыслей, изложенных в каждом разделе, мы сможем представить себе учение Сунь-цзы как такое целое.

И наконец, еще одна причина делает необходимым наличие обобщающего очерка, посвященного этому трактату в целом.

За всеми мыслями трактата, за всеми положениями его скрывается определенная философская концепция. Об этом прямо говорят некоторые места текста, вроде тех, где речь идет о пяти стихиях, об изменениях и т. п. Но еще в большей степени об этом говорит содержание многих мыслей, по своему материалу как будто и не имеющих отношения к философии. Такова, например, мысль о том, что «правильный бой и маневр взаимно порождают друг друга», что «беспорядок рождается из порядка» и т. п.

Для знающего историю китайской философской мысли в эту древнюю эпоху понятны эти мысли, ясно их философское содержание и виден их источник. Несомненно, что эти и им подобные мысли отражают стихийное диалектическое мышление «И-цзина», как оно выражено в основном тексте этого памятника, а также в его важнейшем «приложении» — «Си цы-чжуань». Ясна также зависимость многих идей трактата от чрезвычайно распространенного в те времена учения о пяти стихиях, представляющего наивный материализм древнего Китая.

Но стоит только эту философскую концепцию, это философское основание в трактате обнаружить, как сразу в новом свете предстанет перед исследователем и содержание учения Сунь-цзы и, главное, облик этого учения как целого, как системы.

Предыдущий «Комментарий», где шаг за шагом раскрывались отдельные положения трактата в том порядке, в каком они даны, является по своей задаче чисто аналитической частью работы. Но, раскрывая идеи Сунь-цзы, исследователь постоянно наталкивался на эту философскую подоплеку и был вынужден уже там привлекать те или иные общефилософские положения для объяснения разбираемого места трактата. Остается сделать последнее: попытаться на этой почве связать воедино все разделы учения и осмыслить это учение как систему. Этой задаче и посвящена последняя, синтетическая часть всей работы. Она призвана представить учение Сунь-цзы как некое целое.

1

Война есть борьба. Так понимает Сунь-цзы природу войны, в борьбе видит все ее содержание. Целая глава (VII) его трактата посвящена войне именно как борьбе. В ближайшем смысле война есть единоборство двух армий: «Две армии стоят друг против друга и ведут борьбу...» — говорит один из лучших комментаторов трактата Чжан Юй.

Но это только в узком, чисто военном смысле. Борьба на войне, как считает Сунь-цзы, не представляется чем-то резко отличным по своей природе от борьбы вообще: это такая же борьба, как и всякая другая, ведущаяся не военными средствами. Сунь-цзы ставит ее в один ряд с борьбой дипломатической, с борьбой политической.

«Самая лучшая война — разбить замыслы противника; на следующем месте — разбить его союзы; на следующем месте — разбить его войска»,— говорит он (III, 2). Отличие только в одном: из всех видов борьбы «нет ничего труднее, чем борьба на войне» (VII, 1).

Большинство читавших Сунь-цзы — и в древнее время и в наши дни — так и понимали его.

Что такое борьба, о которой говорит Сунь-цзы в VII главе? «Это — борьба из-за выгоды. Получение выгоды и есть победа» — в такой всеобъемлющей форме воспринимает учение Сунь-цзы старый комментатор трактата Ван Чжэ. Сорай в XVIII в. пишет: «Эти положения (речь идет об общих положениях борьбы, устанавливаемых Сунь-цзы.— *Н. К.*) являются не только основным законом для военных стратегов древних и новых времен; все те, кто, живя в этом мире и занимаясь жизненными делами, захотели бы развить большую деятельность, в такой же мере должны принять положение Сунь-цзы как высшее руководство» *.

* Предисловие к комментарию трактата в издании «Кансэки кокудзикай дзэнзё», т. X, стр. 2.

Конечно, подобные взгляды ведут к такому расширению учения Сунь-цзы, при котором оно уже утрачивает свою специфику, перестает быть учением о войне. Ведь сам Сунь-цзы если и распространяет свою концепцию войны как борьбы на что-нибудь иное, то только на борьбу политическую, ведущуюся между двумя государствами. Но наличие взглядов, подобных высказанным Сораем, свидетельствует о том, что́ находили в трактате Сунь-цзы его позднейшие читатели — даже в XVIII в.

Ради чего ведется борьба вообще? Ван Чжэ сказал: «ради выгоды». Ради этой выгоды ведется и борьба на войне. Именно так определяет Сунь-цзы цель войны. Для него эта цель — не победа; победа нужна не сама по себе, она есть только средство для получения выгоды. Понятие выгоды он выставляет не только потому, что оно наиболее точно определяет конечную, для его времени — завоевательную, цель войны, но и потому, что оно приложимо к каждому частному случаю, частному проявлению борьбы: борьба за позицию есть борьба за овладение теми стратегическими выгодами, которые эта позиция представляет для занявшего ее; осада крепости есть борьба за те выгоды, которые приобретаются взятием этой крепости, и т. д. Слово «выгода» Сунь-цзы считает самым удобным, так как оно равным образом точно определяет и цель войны вообще и цель каждого действия, предпринимаемого на войне.

Война предпринимается только ради выгоды: «Государь не должен поднимать оружие из-за своего гнева; полководец не должен вступать в бой из-за своей злобы. Двигаются тогда, когда это соответствует выгоде; если это не соответствует выгоде, остаются на месте» (XII, 5),— говорит Сунь-цзы. Эту мысль он повторяет неоднократно: «Те, кто в древности хорошо вели войну... двигались, когда это соответствовало выгоде; если это не соответствовало выгоде, оставались на месте» (XI, 4). По Сунь-цзы, «борются за выгоду», предпринимая движение за 100 миль, «борются за выгоду», предпринимая движение и за 50, за 30 миль (VII, 4). Понятию выгоды подчинены все стратегические расчеты: «Если он (полководец.— *Н. К.*) усвоит их расчеты.— *Н. К.*) с учетом выгоды, они составят мощь» (I, 5). Выгода направляет всю тактику: «Мощь — это умение применять тактику, сообразуясь с выгодой» (I, 6).

Но выгода не только цель, но и средство. Противник также сражается ради выгоды; выгода составляет цель и его действий. А если так, то, управляя этой целью, можно управлять и его действиями. Это значит: цель для него нужно уметь превратить в средство для себя. Именно на этом Сунь-цзы строит свое учение о заманивании, завлечении противника, о принуждении его к тем или иным желательным для меня действиям. Заставить его предпринять нужное для меня действие можно, воздействовав на него предоставлением ему какой-нибудь временной или незначительной, а то и прямо призрачной выгоды. «Уметь заставить противника самого прийти — это значит заманить его выгодой» (VI, 2). И обратно: «Отвлекают... противника выгодой» (VII, 2). Так говорит Сунь-цзы о выгоде, как одновременно и о цели и о средстве борьбы на войне.

Борьба на войне, как и всякая борьба, может приводить к успеху, может приводить и к неудачам. Успех для Сунь-цзы состоит в получении выгоды. Неуспех — это для него уже не просто неудача, недостижение цели; всякая неудача есть уже опасность. Поэтому Сунь-цзы

говорит не об успехах и неудачах в борьбе, а о том, что за ними скрывается: «Борьба на войне приводит к выгоде, борьба на войне приводит и к опасности» (VII, 3).

Но война, как отметил Сунь-цзы, есть самый трудный вид борьбы, а следовательно, и наименее выгодный и наиболее опасный. Почему наименее выгодный? На этот предмет Сунь-цзы придерживается особых взглядов: «Наилучшее — сохранить государство противника в целости, на втором месте — сокрушить это государство. Наилучшее — сохранить армию противника в целости, на втором месте — разбить ее. Наилучшее — сохранить бригаду противника в целости, на втором месте — разбить ее. Наилучшее — сохранить батальон противника в целости, на втором месте — разбить его. Наилучшее — сохранить роту противника в целости, на втором месте — разбить ее» и т. д. (III, 1). Такова его точка зрения.

Что она означает? Если война ведется ради выгоды, то, по мнению Сунь-цзы, выгоднее овладеть страной противника, не разорив ее, лучше подчинить себе армию противника, не уничтожая ее, а получив возможность распоряжаться и ее живой силой и ее материальными ресурсами.

Но на войне неминуемо хотя бы частичное уничтожение того, чем стремятся овладеть. Поэтому для Сунь-цзы война и есть наименее выгодный способ приобретения выгод. «Сто раз сразиться и сто раз победить — это не лучшее из лучшего; лучшее из лучшего — покорить чужую армию, не сражаясь» (III, 1). Следовательно, сначала нужно попытаться пустить в ход другие средства.

Война не только наименее выгодный путь к обретению выгод, но и наиболее опасный. Для решающегося на войну на карту ставится решительно все. Именно об этом говорят знаменитые, постоянно цитируемые слова Сунь-цзы, те самые, которыми открывается его трактат: «Война — это великое дело для государства, это почва жизни и смерти, это путь существования и гибели» (I, 1). Сунь-цзы особо не развивает этого положения, но из него следует, что прежде чем решиться на войну, необходимо испробовать все прочие средства. Какие же это средства? Сунь-цзы отвечает очень определенно: сначала нужно попытаться действовать политическими, дипломатическими средствами. Это и есть на его языке «самая лучшая война». При этом он даже устанавливает некоторую последовательность: «Самая лучшая война — это разбить замыслы противника», т. е. не только искусной политикой разрушить план агрессивно настроенного соседа, но и соответствующими мероприятиями в своей собственной стране сделать осуществление его замыслов вообще невозможным.

«На следующем месте — разбить его союзы», т. е. добиться того, что на современном языке назвали бы международной изоляцией противника, в каком положении он вряд ли мог бы решиться на нападение. Характерно, что Сунь-цзы, признавая действенность этой дипломатической борьбы, все же ставит ее на втором месте. Первое средство надежнее.

И только на третьем месте — «разбить его армию», т. е. начать действовать оружием. К этому следует обратиться только тогда, когда предыдущие средства не помогли. Однако и тут Сунь-цзы предупреждает: «Если нет опасности, не воюй» (XII, 5). Только в случае непосредственно грозящей опасности можно решиться на войну. Необходимо соблюдать в этом деле величайшую осторожность и полное спокойствие.

Сунь-цзы считается с возможностью обращения к войне под влиянием излишнего, не вызванного обстоятельствами возбуждения, воинственных настроений и т. п. На его языке эта мысль выражена словами о том, что правитель может начать войну «из-за своего гнева», полководец — «из-за своей злобы». Поэтому Сунь-цзы предупреждает: «Гнев может опять превратиться в радость, злоба может опять превратиться в веселье, но погибшее государство снова не возродится, мертвые снова не оживут. Поэтому просвещенный государь очень осторожен по отношению к войне, а хороший полководец очень остерегается ее. Это и есть путь, на котором сохраняешь и государство в мире и армию в целости» (XII, 5).

Так поступают «просвещенные правители» и «хорошие полководцы», как их называет Сунь-цзы. Для них высшая цель — «сохранить государство в мире, армию в целости». А из этого следует еще раз, что к войне можно прибегать только тогда, когда других путей уже нет.

2

Но, предпринимая войну, следует помнить, что «на войне слышали об успехе при быстроте ее, даже при неискусности ее ведения, и не видели еще успеха при продолжительности ее, даже при искусности ее ведения» (II, 5). Сунь-цзы против затяжной войны; он предпочитает войну короткую, быструю. Вся II глава его трактата отведена аргументации в защиту этого положения, сформулированного им в кратких словах: «Война любит победу и не любит продолжительности» (II, 14). И здесь Сунь-цзы остался верен своей основной, исходной идее — понятию «выгоды». Он отвергает длительную войну прежде всего потому, что она невыгодна: «Никогда еще не бывало, чтобы война продолжалась долго и это было бы выгодно государству» (II, 6). Что страна дает для войны? Во-первых, солдат, т. е. человеческие жизни, во-вторых, материальные ресурсы, т. е. свое богатство, в-третьих, свой труд. Характерно, что Сунь-цзы понимает, что войну ведут не полководцы, а народ, и что именно народ дает все для войны. Один из комментаторов — Мэй Яо-чэнь выражается еще яснее. Он считает, что во времена Сунь-цзы основную массу народа составляли земледельцы, крестьяне. Поэтому Мэй Яо-чэнь и говорит: «Крестьяне содержат армию имуществом, продовольствием, силами и рекрутами».

Что значит вести войну? Для Сунь-цзы это значит: вооружить стотысячную армию и двинуть ее за тысячу миль (II, 2; XIII, 1). Иначе говоря, Сунь-цзы имеет в виду войну крупного масштаба. Как об этом будет подробнее сказано ниже, речь идет о завоевательных войнах, тех самых, которые вели тогда «ба» — князья-гегемоны.

В VII—VI вв. до н. э. «гегемон» был центральной фигурой на военно-политической арене Китая. О нем и говорит Сунь-цзы в XI главе своего трактата (23, 24, 25), именно его имеет в виду, создавая свое учение о войне. Сам Сунь-цзы был стратегом-военачальником у такого гегемона; его патрон — князь Хо-люй, как известно, был одним из претендентов на роль главы союза князей. Таким образом, Сунь-цзы устанавливает свои законы войны, имея в виду не мелкие драки, а большую завоевательную войну. Эта цель накладывает свой отпечаток на всю его доктрину и прежде всего отражается на масштабах, в которых он мыслит себе подлинную войну.

Сунь-цзы, рассуждая как экономист, считает, что экономика войны

зависит от двух факторов: численности мобилизуемой армии и протяженности театра военных действий. При мобилизации стотысячной армии, о которой он говорит, приходилось снаряжать тысячу легких боевых колесниц, предназначенных для наступления, а также тысячу тяжелых колесниц для перевозки боеприпасов и снаряжения, а равным образом и для обороны. Для этих колесниц требовалось 4000 коней и 12 000 волов. Далее шли различные орудия — метательные, осадные и т. п.; заготовлялись орудия «огневого боя», т. е. различные зажигательные снаряды и т. д. (XII). Для всего этого требовались оружие, боеприпасы, амуниция, продовольствие, денежные средства. Сунь-цзы дает точное перечисление видов военных расходов: это расходы на оснащение армии, на ее содержание, на поддержание ее боевой мощи — изготовление и ремонт оружия, на военную дипломатию (II, 1). Кроме того, население, снабжавшее армию всем, должно было отдавать ей свой труд и непосредственно: во время войны вводилась особая подводная повинность; крестьяне были обязаны подвозить к действующей армии боеприпасы и провиант.

Что же получалось, по мнению Сунь-цзы, при затяжной войне? Сунь-цзы опять рассуждает прежде всего как экономист. Неминуемо должны были возникнуть финансовые затруднения. По его расчетам, один день такой войны стоит 1000 золотых (II, 1). «Если войско надолго оставляют в поле,— как выражается Сунь-цзы,— средств у государства не хватает» (II, 3). При затяжной войне «средства иссякают, у себя в стране — в домах пусто» (II, 10).

Огромны и материальные потери. Сунь-цзы считает, что при длительной войне «имущество народа уменьшается на семь десятых; имущество правительства... на шесть десятых» (II, 10). Однако все эти потери по своему значению меркнут по сравнению с основным, по его мнению, бедствием, вызываемым длительной войной: упадком народного хозяйства, точнее — для эпохи, когда жил Сунь-цзы,— сельского хозяйства. «Когда поднимают стотысячную армию, выступают в поход за тысячу миль... не могут приняться за работу семьсот тысяч семейств» (XIII, 1),— говорит он.

Выше уже указывалось, что это место трактата становится понятным только в том случае, если признать, что он имеет в виду крестьянскую общину, состоящую из восьми дворов. Такая община считалась единицей — и с точки зрения землепользования и с точки зрения налогов и повинностей. Во время войны каждая община должна была выставить одного рекрута, что выпадало, естественно, на долю одного двора из восьми, на плечи же остальных семи дворов ложилось снабжение армии, а также подводная повинность. Эта последняя была, очевидно, настолько тяжела, что Сунь-цзы прямо заявляет: «Во время войны государство беднеет оттого, что возят далеко провиант. Когда провиант нужно возить далеко, народ беднеет» (II, 8). Таким образом, мобилизация стотысячной армии непосредственно затрагивала 800 000 дворов, из которых 100 000 давали рекрутов, прочие же 700 000 дворов должны были непрерывно возить снабжение армии. Следовательно, $^{7}/_{8}$ затронутого войной населения оказывалось оторванным от своего непосредственного труда, от земли. Это и составляло главную причину того, что «народ беднеет». А раз он беднеет, «беднеет все государство», как замечает Сунь-цзы. Поэтому он сейчас же отмечает первое и важнейшее для государства последствие разорения крестьян: «Когда же средства истощаются, выполнять повинности трудно» (II, 9).

Итак, разорение страны, подрыв экономической основы государства — сельского хозяйства, обнищание населения — таковы, по мнению Сунь-цзы, экономические результаты затяжной войны.

Могут на этой почве возникнуть и внутренние осложнения. Сунь-цзы говорит: «Когда поднимают стотысячную армию, выступают в поход за тысячу миль, издержки крестьян, расходы правителя составляют в день тысячу золотых. Внутри (т. е. в стране) и вовне (т. е. в армии) — волнения...» (XIII, 1).

Эти волнения могут принимать опасный характер. Сам Сунь-цзы об этом не говорит, предоставляя читателям самим понять его намек, но один из его комментаторов, Ли Цюань, проговаривается: «Вторичного набора не производят потому, что народ в таком случае окажется переобремененным и зародится недовольство».

Помимо этого, происходит ослабление боевой мощи самой армии; длительная война сопровождается большими человеческими и материальными потерями, что подрывает силу армии. «Если ведут войну и победа затягивается,— оружие притупляется и острия обламываются; если долго осаждают крепость,— силы подрываются...» (II, 3). «Имущество правителя — боевые колесницы поломаны, кони изнурены; шлемы, панцири, луки и стрелы, рогатины и малые щиты, пики и большие щиты, волы и повозки — все это уменьшается на шесть десятых» (II, 10). При таком истощении страны, при таком подрыве ее боевой мощи всегда возможны и внешние политические осложнения: «Когда же оружие притупится и острия обломаются, силы подорвутся и средства иссякнут, князья, воспользовавшись твоей слабостью, поднимутся на тебя. Пусть тогда у тебя и будут умные слуги, после этого ничего поделать не сможешь» (II, 4).

Как же предупредить такие опасности, которыми грозит война? Сунь-цзы указывает на один такой способ, которым можно если не полностью устранить все трудности войны, то, во всяком случае, значительно облегчить их: надо постараться переложить все тяготы войны на плечи противника.

Этого можно достигнуть, во-первых, тем, чтобы стараться воевать на территории противника. Сунь-цзы говорит об этом словами о ведении войны за 1000 миль, т. е. далеко за своими пределами; во-вторых, надо стараться пополнять материальные потери за счет трофеев. «Это и называется: победить противника и увеличить свою силу» (II, 13).

Сунь-цзы считает, что страна противника обязана доставлять и продовольствие для армии: «Умный полководец старается кормиться за счет противника» (II, 11). Это требование делается особо повелительным, когда армия заходит далеко в глубь неприятельской территории и когда вследствие этого подвоз провианта из своей страны осуществляется с большими затруднениями. В таком случае Сунь-цзы говорит прямо: «грабь» (XI, 3).

Но все же эти средства не более чем паллиатив. Решительное средство избежать всех трудностей и опасностей войны — это вступить в войну подготовленным во всех отношениях и провести ее быстро. «Никогда еще не бывало, чтобы война продолжалась долго и это было бы выгодно государству» (II, 6). «На войне слышали об успехе при быстроте ее, даже при неискусности ее ведения, и не видели еще успеха при продолжительности ее, даже при искусности ее ведения» (II, 5).

Короткая, быстрая война — таково, по мнению Сунь-цзы, лучшее средство добиться наибольшего успеха при наименьших потерях.

3

Выше было указано, что наиболее легкой для населения и успешной Сунь-цзы считает войну не только быструю, но и хорошо подготовленную. Ввиду этого в его трактате довольно много места отведено вопросам этой подготовки.

Сунь-цзы различает две стороны этой подготовки: политическую и чисто военную.

В чем выражается внутриполитическая подготовка? На этот вопрос Сунь-цзы отвечает точно: воевать можно тогда, когда достигнуто такое положение, что «мысли народа одинаковы с мыслями правителя, когда народ готов вместе с ним умереть, готов вместе с ним жить, когда он не знает ни страха, ни сомнений» (I, 3). Единство правителя и народа — таково первое условие войны, первое требование внутриполитической подготовки. Важен и результат этого единства: «народ не знает в этом случае ни страха, ни сомнений». В другом месте Сунь-цзы дает более широкое толкование этого единства; он подчеркивает необходимость наличия единства у всех слоев населения: «Побеждают там, где высшие и низшие имеют одни и те же желания» (III, 8).

К области военной подготовки в узком смысле этого слова Сунь-цзы относит: прежде всего, конечно, формирование армии (VII, 1), ее оснащение (II, 2); затем хорошую ее организацию, надлежаще поставленное руководство и налаженное снабжение (I, 3). Организация армии в основном заключается, по его мнению, в установлении системы подразделений и построений (V, 1, 2). Ввиду того что управление строем и действиями армии в те времена осуществлялось с помощью звуковых сигналов — ударами в барабаны и гонги, звуками флейт и звоном колокольчиков, а также с помощью зрительных сигналов — знамен, штандартов и значков, необходима точная организация этого дела (VII, 11). Налаженное снабжение выражается в регулярном подвозе к месту операции боеприпасов и провианта.

Из всего этого слагается полнота боевой подготовки. Сунь-цзы в весьма энергичных выражениях требует этой подготовки: «Правило ведения войны заключается в том, чтобы не полагаться на то, что противник не придет, а полагаться на то, с чем я могу его встретить; не полагаться на то, что он не нападет, а полагаться на то, что я сделаю его нападение на себя невозможным для него» (VIII, 6). Во многих местах своего трактата, особенно в VI главе, Сунь-цзы развивает особое учение о «полноте», под чем подразумевает прежде всего именно полноту боевой подготовки. Ей он придает настолько серьезное значение, что советует: «Если у тебя вообще что-либо хуже (чем у противника.— *Н. К.*), сумей уклониться от него» (III, 4).

Очень большое значение Сунь-цзы придает полководцу. Удачный выбор полководца — вернейший залог успешности войны. Сунь-цзы всегда очень высоко оценивает роль и значение полководца. «Полководец для государства — все равно что крепление у повозки: если это крепление пригнано плотно, государство непременно бывает сильным; если крепление разошлось, государство непременно бывает слабым» (III, 5). Хороший полководец — «сокровище для государства» (X, 12). Сунь-цзы считает возможным даже сказать: «Полководец, понимающий войну, есть властитель судеб народа, есть хозяин безопасности государства» (II, 15).

В связи с этим Сунь-цзы предъявляет полководцу очень высокие требования, в первую очередь касающиеся его как личности. Он требует от него прежде всего наличия пяти качеств: ума, беспристрастности, гуманности, мужества, строгости. При этом характерно, что Сунь-цзы, считая необходимым, чтобы полководец обладал всеми пятью качествами, все же на первом месте ставит ум. В своем трактате он называет полководца, «умеющего вести войну», не иначе как «умным», «мудрым».

Эти пять качеств составляют необходимую принадлежность полководца как человека. Кроме них, Сунь-цзы предъявляет к нему ряд специальных требований как к руководителю армии. Но об этом ниже.

4

После того как произведена вся нужная подготовка — и внутриполитическая и специально военная, достигнуто внутриполитическое единство, доведена до полноты боевая подготовка, найден подходящий полководец, можно начинать войну. Но и здесь Сунь-цзы требует одного: начинать войну можно тогда, когда существует план войны, выработанный заранее, еще «до сражения», как он выражается, план, разработанный «во дворце князя» (I, 9), т. е. особым военным советом.

Этот план должен быть основан на том, что Сунь-цзы называет «расчетами»: войну «взвешивают семью расчетами»,— говорит он (I, 2).

«Расчеты» — это на его языке предварительный учет всей обстановки, соотношения сил и боевой подготовки. Происходит то, что Сунь-цзы называет «взвешиванием» всех обстоятельств: «Двигаются, взвесив все на весах» (VII, 10).

Для чего нужен этот предварительный расчет? Сунь-цзы считает, что посредством расчета «определяют положение» (1, 2), т. е. выясняют всю конъюнктуру.

Что подлежит такому предварительному учету? Сунь-цзы отвечает: все, что касается и себя и противника, причем именно в сопоставлении, в сравнительном плане; только знание именно этого соотношения и может стать прочным основанием оперативного плана. Взвесить нужно следующее: «Кто из государей обладает Путем? (на языке Сунь-цзы это означает: у кого в стране достигнуто упомянутое выше единство.— *Н. К.*). У кого из полководцев есть таланты? (т. е. перечисленные выше качества.— *Н. К.*). Кто использовал Небо и Землю? (т. е. учел факторы времени и пространства.— *Н. К.*). У кого выполняются правила и приказы? У кого войско сильнее? У кого офицеры и солдаты лучше обучены? У кого правильно награждают и наказывают?» (I, 4). Иначе говоря, взвешиванию подлежат и материальные, и организационные, и моральные факторы войны.

Само собой разумеется, что эти расчеты могут быть произведены лишь тогда, когда в распоряжении имеются соответствующие данные, т. е. полное знание обеих сопоставляемых сторон. Знание самого себя естественно. Но требуется полное знание не только себя, но и противника. Эту мысль Сунь-цзы выражает в своих известных словах: «Если знаешь его и знаешь себя, сражайся хоть сто раз, опасности не будет; если знаешь себя, а его не знаешь, один раз победишь, другой раз потерпишь поражение; если не знаешь ни себя, ни его, каждый раз, когда будешь сражаться, будешь терпеть поражение» (III, 9).

* * *

Но как получить это знание, причем до того, как предпринимать какие-либо действия? Сунь-цзы отвечает: «Знание наперед нельзя получить от богов и демонов, нельзя получить и путем умозаключений по сходству, нельзя получить и путем всяких вычислений. Знание положения противника можно получить только от людей» (XIII, 4). На языке Сунь-цзы под «людьми» здесь подразумеваются тайные агенты.

Сунь-цзы различает пять видов таких агентов — соответственно роду их работы и целям их использования. Одними пользуются во время военных действий для получения сведений о противнике; другими — для дезинформации противника; третьи существуют для диверсионных актов в лагере противника (XIII, 5). Для предварительных расчетов, т. е. для получения всех данных о противнике еще до войны, важна главным образом та категория агентов, которую Сунь-цзы называет «внутренними шпионами». Таких шпионов «вербуют из чиновников (противника) и пользуются ими» (XIII, 7). Иначе говоря, Сунь-цзы полагает, что наиболее достоверная информация получается от должностных лиц, находящихся на службе у противника. И чем выше по своему положению эти лица, тем важнее значение получаемой от них информации. Какую роль именно такие осведомители могут сыграть, показывает пример, на который Сунь-цзы ссылается: «В древности, когда поднималось царство Инь, в царстве Ся был И Чжи: когда поднималось царство Чжоу, в царстве Инь был Люй Я» (XIII, 13). По мнению Сунь-цзы, две древние «династии» традиционной китайской истории пали под ударами восставших потому, что восставшие имели все сведения о противнике от его сановников. Не менее важна в этих же целях и другая категория агентов, которую Сунь-цзы называет «обратными шпионами». Это своеобразное название Сунь-цзы прилагает к агентам противника, засланным сюда, но распознанным и теми или иными средствами обращенным на службу себе (XIII, 7). Они особенно ценны потому, что одновременно выполняют две задачи: поставляют нужные сведения о противнике, который продолжает доверять им, а с другой стороны, они доставляют по моему заданию ложную информацию обо мне, которую противник, доверяя им, принимает за достоверную. Важны и так называемые «шпионы жизни», т. е. агенты, посланные к противнику с заданием во что бы то ни стало вернуться живыми и доставить нужные сведения (XIII, 7).

С помощью всех этих агентов можно получить полное знание о противнике еще до войны, «знание наперед», как говорит Сунь-цзы (XIII, 4). А на основании этого знания можно заранее «все взвесить», «все рассчитать».

Сунь-цзы исключительно высоко оценивает значение предварительного расчета, основанного на полном знании противника. С его точки зрения, такой расчет — вернейший залог победы. «Кто — еще до сражения — побеждает предварительным расчетом, у того шансов много; кто — еще до сражения — не побеждает расчетом, у того шансов мало. У кого шансов много — побеждает; у кого шансов мало — не побеждает; тем более же тот, у кого шансов нет вовсе. Поэтому для меня — при виде этого одного — уже ясны победа и поражение» (I, 9). При хорошем расчете не только достигается верная победа, но она достигается точно тем путем, который был намечен наперед. «Когда (умеющий вести войну.— *Н. К.*) сражался и побеждал, это не расхо-

дилось с его расчетами. Не расходилось с его расчетами — это значит, что все, предпринимаемое им, обязательно давало победу; он побеждал уже побежденного» (IV, 5).

Расчет же строится на знании. «Поэтому просвещенные государи и мудрые полководцы двигались и побеждали, совершали подвиги, превосходя всех других, потому, что всё знали наперед» (XIII, 3).

5

План войны выработан, все данные учтены. Можно приступить к войне уже в прямом значении этого слова, или, как говорит Сунь-цзы, к «военной борьбе». «Полководец, получив повеление от государя, формирует армию, собирает войска и, войдя в соприкосновение с противником, занимает позицию» (VII, 1). С этого момента начинается в полном объеме деятельность полководца.

Роль, которую отводит Сунь-цзы полководцу — руководителю военных операций,— огромна. «Нет ничего труднее, чем борьба на войне» (VII, 1). Исключительная трудность борьбы предопределяет и исключительное положение руководителя этой борьбы. Сунь-цзы требует для полководца, пока он находится в поле, полной оперативной самостоятельности.

По-видимому, это считалось в те времена совершенно нормальным. Подготовка к войне производилась, естественно, правителем и его приближенными, но их роль заканчивалась составлением плана. В последний раз в дворцовом храме предков, т. е. в помещении, предназначенном для важнейших совещаний, собирался совет из высших должностных лиц и заслуженных сановников, который производил все «расчеты», о которых шла речь выше, и вырабатывал план войны. После этого «правитель действует в своем совете и отдается делам правления, а за войну во всем спрашивает со своего полководца» (XI, 29). Происходило, следовательно, своего рода разделение функций: государь оставлял за собой все дела по внутреннему управлению, все же дело ведения войны всецело передавал в руки полководца. Это разделение оформлялось даже особым актом. Назначение полководца сопровождалось церемонией вручения ему секиры как знака его власти над войском. Самостоятельность полководца как будто подразумевалась сама собой.

Тем не менее Сунь-цзы усиленно напоминает о ней. Надо полагать, что китайские полководцы на деле нередко чувствовали давление со стороны дворцового совета. Поэтому Сунь-цзы не только напоминает о такой самостоятельности, но и доказывает ее необходимость.

Значение независимости полководца от центральной власти характеризуется Сунь-цзы такими словами: «Побеждают те, у кого полководец талантлив, а государь не руководит им» (III. 8). Этими словами постулируется общая независимость полководца непосредственно от правителя. Но Сунь-цзы настаивает и на полной оперативной самостоятельности. С его точки зрения, нет ничего хуже, чем когда правитель лично вмешивается в руководство армией: «Армия страдает от своего государя в трех случаях: Когда он, не зная, что армия не должна выступать, приказывает ей выступить; когда он, не зная, что армия не должна отступать, приказывает ей отступить; это означает, что он связывает армию. Когда он, не зная, что такое армия, распространяет на управление ею те же самые начала, которыми управляется государ-

ство; тогда командиры в армии приходят в растерянность. Когда он, не зная, что такое тактика армии, руководствуется при назначении полководца теми же началами, что и в государстве; тогда командиры в армии приходят в смятение» (III, 6).

Из этих слов видно, что Сунь-цзы проводит резкую грань между армией и государством с точки зрения организации и методов управления. Поэтому он требует от полководца права не считаться с обычными законами государства: «(Полководец) раздает награды, не придерживаясь обычных законов, издает указы не в порядке обычного управления» (XI, 26). Иными словами, в армии вводится исключительное положение, хозяином которого становится ее руководитель.

В древнем Китае, несомненно, считалось, что право на оперативную самостоятельность полководца коренится в самой природе войны. Один из таких же древних трактатов по военному искусству — «Сыма фа» («Законы Сыма») — выставляет такую формулу: «Война — это тактика, бой — это храбрость, позиция — это искусство». Война, т. е. борьба в непосредственном смысле, есть тактика, которая по своей природе рассчитана на гибкость, маневренность. Поэтому лучше всего видеть, что́ нужно предпринять в данный момент, может именно тот, кто этой борьбой непосредственно руководит, т. е. полководец. Он же видит, что нужно делать, потому что обладает знанием науки о войне. «Поэтому, если согласно науке о войне выходит, что непременно победишь, непременно сражайся, хотя бы государь и говорил тебе: „не сражайся“. Если согласно науке о войне выходит, что не победишь, не сражайся, хотя бы государь и говорил тебе: „непременно сражайся“» (X, 11).

Выше было уже приведено, каких качеств требует Сунь-цзы от полководца. Он должен обладать: умом, беспристрастностью, гуманностью, мужеством и строгостью (1, 3). Но это его качества как человека. Помимо них он должен обладать особыми качествами как вождь, как руководитель армии. «Такой полководец, который, выступая, не ищет славы, а отступая, не уклоняется от наказания, который думает только о благе народа и о пользе государя, такой полководец — сокровище для государства» (X, 12). Кроме того, как руководитель армии полководец должен обладать проницательностью. Это качество важно во всех случаях, но особенно необходимо в одном: «Не обладая тонкостью и проницательностью, не сможешь получить от шпионов действительный результат» (XIII, 8). При всем этом полководец должен обладать «совершенным знанием». Оно распространяется прежде всего на все то, что касается обеих воюющих сторон: «Если знаешь его (противника.— *Н. К.*) и знаешь себя, победа недалека; если знаешь при этом еще Небо (т. е. условия времени.— *Н. К.*) и знаешь Землю (т. е. географическую обстановку.— *Н. К.*), победа обеспечена полностью» (X, 16). Знание распространяется и на стратегию и на тактику, на то, что «взвешивается» упомянутыми выше «расчетами»: «Если полководец станет применять мои расчеты, усвоив их, он непременно одержит победу... Если полководец станет применять мои расчеты, не усвоив их, он непременно потерпит поражение» (I, 5). Знание требуется и в специальном случае: «Не обладая совершенным знанием, не сможешь пользоваться шпионами» (XIII, 8).

Сунь-цзы предупреждает и против недостатков, свойственных полководцу: «у полководца есть пять опасностей: если он будет стремиться во что бы то ни стало умереть, он может быть убитым; если он бу-

дет стремиться во что бы то ни стало остаться в живых, он может попасть в плен; если он будет скор на гнев, его могут презирать; если он будет излишне щепетилен к себе, его могут оскорбить; если он будет любить людей, его могут обессилить» (VIII, 7).

В этих словах Сунь-цзы обращает внимание на то, что во всем требуется мера и разумность. Слишком пылкая храбрость, не контролируемая разумом, может только навлечь беду. Такую же опасность таят в себе и излишняя осторожность, превращающаяся уже в трусость, чрезмерная горячность, излишняя щепетильность к своему достоинству и чести, слепая любовь и доверчивость к людям.

Эти недостатки полководца уже не касаются его одного: их действия распространяются и на руководимую им армию, отражаются на всем ведении войны. «Эти пять опасностей — недостатки полководца, бедствие в ведении войны. Разбивают армию, убивают полководца непременно именно этими пятью опасностями»,— утверждает Сунь-цзы (VIII, 8).

Помимо этих «опасностей» Сунь-цзы отмечает и ряд других недостатков полководца, именно как руководителя армии. Это слабость характера, препятствующая полководцу проявлять необходимую строгость; это неумение оценивать способности своих подчиненных, а значит, неумение своевременно и целесообразно выдвигать их; это неумение установить надлежащий и прочный порядок в армии; это неумение оценивать противника и находить всегда нужную тактику борьбы с ним (X, 9). Сунь-цзы считает, что эти недостатки полководца и вызываемое ими состояние армии могут привести к поражению (X, 9).

Полководец — руководитель армии. Сунь-цзы много места уделяет именно этому руководству. Каков основной принцип руководства армией? На это Сунь-цзы дает следующий ответ: «Приказывая им (солдатам.— *Н. К.*), действуй при помощи гражданского начала; заставляя, чтобы они повиновались тебе все, как один, действуй при помощи воинского начала» (IX, 20). Сунь-цзы рекомендует в руководстве армией действовать теми двумя началами, из которых, по традиционным китайским воззрениям, слагается вообще вся деятельность человеческого общества. «Гражданское начало» — это мирная деятельность со всеми соединенными с нею признаками и требуемыми для нее качествами: прежде всего гуманностью (кит. жэнь). «Воинское начало» — это военная деятельность, необходимая для обеспечения мирной, в которой находят свое выражение такие свойства человеческой природы, как храбрость и отвага. Уже с древних времен в Китае установилась точка зрения, что для гармонического развития как отдельной человеческой личности, так и всего общества необходимо сочетание этих двух начал. Правители государств должны неукоснительно заботиться об одинаковом и всемерном их развитии. Эти же начала, по мнению Сунь-цзы, должны быть перенесены и на руководство армией. Руководство армией в непосредственном смысле осуществляется при помощи приказов. Лучшее средство достичь того, чтобы солдаты послушно исполняли эти приказы, это гуманными средствами привлечь их к себе, вызвать их доверие. Но заставить всю массу войска повиноваться себе как один человек можно, пуская в ход, где это нужно, всю строгость военных законов.

В этом правиле уже сквозит то отношение к своим солдатам, которое должен выработать в себе полководец. Основной целью, как выражается Сунь-цзы, является «взаимное обретение»: полководец и его

солдаты должны «обрести друг друга», т. е. понять друг друга, довериться друг другу. Какими же мерами полководец может достигнуть этого?

«Если будешь смотреть на солдат как на своих детей, сможешь отправиться с ними хоть в самое глубокое ущелье; если будешь смотреть на солдат как на любимых сыновей, сможешь идти с ними хоть на смерть. Но если будешь добр к ним, но не сможешь ими распоряжаться; если будешь любить их, но не сумеешь им приказывать; если у них возникнут беспорядки, а ты не сумеешь установить порядок, это значит, что они у тебя — непослушные дети и пользоваться ими будет невозможно» (X, 13).

Нетрудно видеть, что эти слова только раскрывают вышеприведенное основное положение, на котором строится все руководство армией: умелое сочетание двух принципов, которые Сунь-цзы называет «гражданским» и «военным». Действовать добротой и любовью нужно, иначе нельзя добиться расположения у солдат. А такое расположение необходимо: «Если солдаты еще не расположены к тебе, а ты станешь их наказывать, они не будут тебе подчиняться; а если они не станут подчиняться, ими трудно будет пользоваться» (IX, 19). Но, с другой стороны, нельзя и заискивать у солдат: «Если полководец разговаривает со своими солдатами ласково и учтиво, значит, он потерял свое войско» (IX, 16). Когда полководец начинает задабривать своих подчиненных, это свидетельствует только о том, что положение в армии создалось плохое: «Если он без счету раздает награды, значит, войско в трудном положении» (IX, 16). И обратно: нельзя переходить меру и по части строгости. Наказания вообще нужны: «Если солдаты уже расположены к тебе, а наказания производиться не будут, ими совсем нельзя будет пользоваться»,— говорит Сунь-цзы (IX, 19). Но, с другой стороны: «Если он бессчетно прибегает к наказаниям, значит, войско в тяжелом положении» (IX, 16). Главная задача полководца — обеспечить себе полное повиновение армии; только оно может гарантировать возможность самого главного: пользоваться армией для выполнения боевых задач.

Все это — самое общее правило управления армией. Сунь-цзы, конечно, этим не ограничивается и дает ряд конкретных указаний.

Управлять солдатами, по его формулировке, это значит управлять их «глазами и руками, их духом и сердцем, их силами».

Что значит управлять глазами и руками солдат? Глазами солдаты воспринимают сигналы команды, которые в китайской армии подавались, как было уже упомянуто, знаменами и значками. Ушами солдаты слушают те сигналы, которые подаются гонгами и барабанами. Поэтому эти инструменты сигнализации являются орудием, которым направляются в надлежащую сторону зрение и слух солдат, т. е. которым им указывается какое-нибудь действие. Но важнее другая сторона: «Гонги, барабаны, знамена и значки соединяют воедино глаза и уши своих солдат. Если все сосредоточены на одном, храбрый не может один выступить вперед, трусливый не может один отойти назад» (VII, 11). Обеспечение единства действий всей разнородной массы войска — такова задача управления «глазами и ушами солдат». При таком единстве перестают играть роль индивидуальная храбрость и индивидуальная трусость: все будут одинаково храбры, притом точно в той мере, в какой потребует полководец. А это и есть самое главное: «Если даже связать коней и врыть в землю колеса повозок, все равно

на это еще полагаться нельзя. Вот когда солдаты в своей храбрости все как один, это и будет настоящее искусство управления войском» (XI, 15).

Нетрудно видеть, что Сунь-цзы этими словами указывает на огромную силу, которую имеет воинский строй, как таковой, указывает, как этот прочно организованный и неукоснительно поддерживаемый строй сам по себе дисциплинирует солдат, объединяет их волю и уравнивает их качества. Введение и поддержание этого строя и есть «закон руководства массой», заявляет Сунь-цзы (VII, 11).

Полководец должен считаться, далее, с общим состоянием солдат. Он должен помнить, что «по утрам духом бодры, днем вялы, вечером помышляют о возвращении домой» (VII, 13). Этими словами Сунь-цзы хочет предупредить полководца о неизбежных колебаниях боевого духа солдат. Конечно, слова об утре, дне и вечере должны пониматься в самом широком смысле. Под «утром» может подразумеваться начало кампании, когда боевой энтузиазм еще свеж и силен; под «днем» — середина кампании, когда боевое воодушевление уже начинает спадать; под «вечером» — время к концу кампании, когда боевой дух уже почти исчезает. Можно применить эти слова и к отдельным этапам операции. С этим колебанием боевого воодушевления полководец должен считаться. Сунь-цзы распространяет это правило и на армию противника и подает свои указания, именно исходя из него: «Кто умеет вести войну, избегает противника, когда его дух бодр, и ударяет на него, когда его дух вял или когда он помышляет о возвращении» (VII, 13). Отсюда выводится и обратное указание: пускать свою армию в ход тогда, когда ее дух бодр. Это Сунь-цзы и называет «управлением духом» (VII, 13).

Из приведенных слов явствует, что Сунь-цзы рассматривает понятие боевого духа армии не как нечто абсолютное, существующее само по себе. Боевой дух — понятие относительное, определяемое двумя сторонами — своей и противника, и слагается из взаимодействия этих двух сторон. Управление боевым духом состоит именно в искусстве сопоставления этих двух сторон. Полководец должен стремиться к тому, чтобы противопоставить высокий боевой дух своих солдат пониженному или совсем угнетенному состоянию противника и избегать обратного. В этом и заключается искусство «управления духом».

Совершенно так же ставится вопрос и об «управлении сердцем». «Находясь в порядке, ждут беспорядка; находясь в спокойствии, ждут волнений» (VII, 14). Полководец должен противопоставить организованность и спокойствие своих солдат беспорядку и растерянности противника и, конечно, остерегаться обратного. Это Сунь-цзы и называет «управлением сердцем», т. е. чувствами, эмоциями (VII, 14).

Так же рассуждает Сунь-цзы и об «управлении силой»: «Находясь близко, ждут далеких; пребывая в полной силе, ждут утомленных; будучи сытыми, ждут голодных; это и есть управление силой» (VII, 15).

Сунь-цзы вообще придает большое значение состоянию физических сил солдат. Свежесть сил и утомленность — это для него факторы первостепенного значения. «Управление силой» своей армии заключается прежде всего в том, чтобы тщательно заботиться о своих солдатах и не утомлять их, сплачивать их дух и соединять их силы (XI, 8). С другой стороны, нужно стремиться к тому, чтобы силы своих солдат. были всегда выше сил противника. Поэтому, «если его силы свежи, утоми его» (I, 7).

Последнее правило воздействия на дух своих солдат, создания в них боевого воодушевления сводится Сунь-цзы к совету пробуждать в них «ярость и жадность».

Сунь-цзы не только признает наличие чувства вражды к противнику, но и считает его прямо необходимым. Он не вдается при этом в рассуждение ни о происхождении этого чувства, ни о его природе. При этом, по его мнению, важно не само чувство вражды, как таковое, а то, что́ оно может вызвать в человеке. Само чувство вражды может быть инертно, не побуждать человека к каким-либо действиям против врага. Такое чувство вражды совершенно бесполезно для полководца. Ему важно, что́ именно из этого чувства можно извлечь такого, что заставило бы человека, чувствующего вражду, наброситься на своего врага. Такими чувствами, извлекаемыми из общего чувства вражды, Сунь-цзы считает ярость, побуждающую обрушиться на своего врага и уничтожить его, и жадность — желание отнять у него все, что тот имеет. Именно эти чувства и советует пробуждать в своих солдатах Сунь-цзы. А значение их, с его точки зрения, огромно: «Убивает противника ярость, захватывает его богатства жадность» (II, 12).

Последнее средство повысить боеспособность армии путем управления ее духом — это поставить своих солдат в положение, которое Сунь-цзы называет «местом смерти».

Учение об этом приеме развивается у Сунь-цзы в целую теорию. Основанием ее служит следующая мысль: «Бросай своих солдат в такое место, откуда нет выхода, и тогда они умрут, но не побегут. Если же они будут готовы идти на смерть, как же не добиться победы? И воины и прочие люди в таком положении напрягают все свои силы. Когда солдаты подвергаются смертельной опасности, они ничего не боятся; когда у них нет выхода, они держатся крепко; когда они заходят в глубь неприятельской земли, их ничто не удерживает; когда ничего поделать нельзя, они дерутся» (XI, 9). «По этой причине солдаты без всяких внушений бывают бдительны, без всяких понуждений обретают энергию, без всяких уговоров дружны между собой, без всяких приказов доверяют своим начальникам» (XI, 10). В таких словах оценивает Сунь-цзы значение «места смерти».

Нетрудно видеть, что Сунь-цзы под «местом смерти» подразумевает положение фактической или кажущейся безвыходности. С его точки зрения, такое положение обеспечивает не только подъем боевого духа, но и абсолютное единство всех устремлений армии и ее безусловную покорность воле полководца, т. е. то, что Сунь-цзы ставит превыше всего. «Когда сильные и слабые все одинаково обретают мужество, это действует закон местности (т. е. „места смерти“.— *Н. К.*). Поэтому когда искусный полководец как бы ведет свое войско за руку, ведет, как будто это один человек, это значит, что создалось положение, из которого нет выхода» (XI, 16). «Когда люди поставлены в положение, из которого нет выхода, они храбры, как Чжуань Чжу и Цао Куй» (XI, 12).

«Место смерти» рассматривается Сунь-цзы двояко. Это может быть место в географическом смысле слова: «Спереди — высокие горы, сзади — большая река; продвинуться вперед нельзя, отойти назад — преграда» — так описывает такое место комментатор Цао-гун. Но можно обозначить этим термином и обстановку, создавшуюся для армии во время ее действий против неприятеля. В данном случае важно не это, а то, что Сунь-цзы советует полководцу, когда это нужно, искусствен-

но создавать такую обстановку для своих солдат. Так, например, когда армия попадает в окружение противника и остается только один узкий выход из мешка, Сунь-цзы советует полководцу самому этот выход закрыть (XI, 21). Он подает свой ставший знаменитым совет «убрать лестницы»: «Ведя войско, следует ставить его в такие условия, как если бы, взобравшись на высоту, убрали лестницы. Ведя войско и зайдя с ним глубоко на землю князя, приступая к решительным действиям, надлежит сжечь корабли и разбить котлы (для варки пищи.— *Н. К.*)» (XI, 18). Почему Сунь-цзы советует это делать? Только потому, что «место смерти» — это такое положение, когда люди, «бросаясь быстро в бой, уцелевают, а не бросаясь быстро в бой, погибают» (XI, 2); потому, что «место смерти» есть на самом деле «место жизни». «Только после того как солдат бросят на место гибели, они будут существовать; только после того как их ввергнут в место смерти, они будут жить; только после того как они попадут в беду, они смогут решить исход боя» (XI, 27). Таким образом, «место смерти» есть не только «место жизни», но и «место победы».

«Собрать свою армию и бросить ее в опасность» — это значит не только пробудить в своих солдатах высокий боевой дух. Этим можно наилучшим способом и сплотить их, пробудить в них чувство самой тесной солидарности. Выше уже было приведено замечание Сунь-цзы о том, что в такой обстановке «солдаты без всяких уговоров дружны между собой» (XI, 10). Но он находит для характеристики армии, попавшей в такое положение, более выразительные слова. Он сравнивает ее со змеей, водящейся на горе Чаншань: «Когда ее ударяют по голове, она бьет хвостом, когда ее ударяют по хвосту, она бьет головой; когда ее ударяют по середине, она бьет и головой и хвостом» (XI, 13).

«Чаншаньская змея» стала знаменитым образом армии, боевую силу которой нельзя ничем сломить, армии, молниеносно отвечающей ударом на удар, армии, все части которой находятся в теснейшем взаимодействии и немедленно приходят друг другу на помощь. «Можно ли сделать войско подобным чаншаньской змее? Отвечаю: можно. Ведь жители царств У и Юэ не любят друг друга. Но если они будут переправляться через реку в одной лодке и будут застигнуты бурей, они станут спасать друг друга, как правая рука левую» (XI, 14). Сознание общей опасности — такова, как думает Сунь-цзы, наиболее надежная почва для такой солидарности.

Есть еще одно необходимое условие руководства армией, а вместе с тем и руководства военными действиями вообще. Полководец должен соблюдать величайшую тайну; оперативный план, выработанный им, не должен быть известен никому. «Передвигая войска, действуй согласно своим расчетам и планам и делай так, чтобы никто не мог проникнуть в них» (XI, 8). Замыслы полководца не должны быть известны не только противнику, но и собственной армии, даже подчиненным командирам. Более того, Сунь-цзы советует даже намеренно вводить в заблуждение не только противника, но и своих солдат. «Полководец должен сам быть всегда спокоен и этим непроницаем для других... Он должен уметь вводить в заблуждение глаза и уши своих офицеров и солдат и не допускать, чтобы они что-либо знали. Он должен менять свои замыслы и изменять свои планы и не допускать, чтобы другие о них догадывались. Он должен менять свое местопребывание, выбирать себе окружные пути и не допускать, чтобы другие могли что-нибудь сообразить» (XI, 17).

Таковы требования, обращаемые Сунь-цзы к полководцу как руководителю армии. Но это еще не военные действия в точном смысле этого слова. Поэтому помимо всего перечисленного полководец должен в совершенстве владеть и искусством войны — ее стратегией и тактикой. В I главе трактата Сунь-цзы устанавливает «пять явлений» — пять основных элементов стратегии — и говорит: «Нет полководца, который не слыхал бы об этих пяти явлениях, но побеждает тот, кто усвоил их» (I, 3). Там же он говорит о «семи расчетах» — о семи приемах выработки стратегического плана — и говорит: «Если полководец станет применять мои расчеты, усвоив их, он непременно одержит победу» (I, 5).

6

Все предписания стратегии и тактики исходят у Сунь-цзы из одной мысли — мысли о победе. Поэтому ему прежде всего необходимо установить саму природу победы. Выяснению этого понятия посвящена IV глава трактата.

Прежде всего надлежит понимать, что победа есть результат взаимодействия двух сторон — своей и противника. Чтобы иметь победу, нужно иметь того, над кем ее одержать. Во-вторых, следует понять, что победа есть результат соединения моей собственной непобедимости для противника с возможностью для меня победить его. Собственная непобедимость, с точки зрения Сунь-цзы, есть результат доведенной до полноты обороны; возможность победить противника сводится только к одному — к способности наступать. «Непобедимость есть оборона; возможность победить есть наступление»,— кратко говорит Сунь-цзы (IV, 2). Настоящая оборона не есть признак слабости; наоборот, она есть признак силы. В самом деле, если бы оборона не была проявлением силы, она не была бы обороной. А если оборона есть действительно оборона, т. е. такая сила, о которую разбиваются все усилия противника, она есть тем самым и непобедимость. Таков смысл слов Сунь-цзы. Но непобедимость не есть еще победоносность. Эффективная оборона не есть наступление. «Когда обороняются, значит, есть в чем-то недостаток» (IV, 2). В чем? В чем-нибудь у себя? Нет, потому что такая оборона, которую Сунь-цзы только и называет «обороной», есть полная, совершенная оборона, создающая свой наивысший эффект — собственную непобедимость. Следовательно, недостаток не в себе самом; он в том, что мешает непобедимости превратиться в победоносность, обороне в наступление, своей непобедимости в возможность победить. Но «непобедимость заключена в себе самом, возможность победы заключена в противнике»,— говорит Сунь-цзы (IV, 1). «Тот, кто хорошо сражается, может сделать себя непобедимым, но не может заставить противника обязательно дать себя победить» (IV, 1). Именно этого недостает обороняющемуся: возможности победить. Недостает ему потому, что возможность победы над противником в конечном счете предоставляется им самим. «Поэтому и сказано,— цитирует Сунь-цзы какое-то древнее изречение: „Победу знать можно, сделать же ее нельзя“» (IV, 1). Можно знать, что нужно иметь от противника, чтобы его победить, но это не значит еще заставить его именно это иметь. Поэтому «в древности тот, кто хорошо сражался, прежде всего делал себя непобедимым и в таком состоянии выжидал, когда можно будет победить противника». Нужно, следовательно, чтобы противник сам открыл возможность победы над собой; в этот момент своя непобеди-

мость превращается в победоносность, оборона тем самым становится наступлением.

«Когда нападают, значит, есть все в избытке»,— кратко говорит Сунь-цзы (IV, 2). В избытке такие признаки состояния противника, которые дают возможность его победить, возможность, следовательно, открываемую им самим. Победу создают две сталкивающиеся противоположности — «я» и «противник»; в ней, в победе, сходятся два противоположных начала: своя собственная непобедимость и возможность победы над противником.

Как же все-таки в таком случае одерживают победу? Сунь-цзы говорит: «Кто хорошо сражался, прежде всего делал себя непобедимым и в таком состоянии выжидал, когда можно будет победить противника» (IV, 1). Понятие «ждать» у Сунь-цзы отнюдь не пассивное. Оно прежде всего означает: внимательно следить за противником, т. е. содержит в себе признак активного действия. Кроме того, «ждать» значит не только «следить», но и «не упускать» случая. «Тот, кто хорошо сражается, стоит на почве невозможности своего поражения и не упускает возможности поражения противника» (IV, 6). «Наука верховного полководца состоит в умении оценить противника, организовать победу» (X, 10).

Что же подлежит наблюдению и оценке? Ответ на это дается Сунь-цзы особым учением о «полноте» и «пустоте».

Эти два слова стоят в заголовке VI главы трактата, но Сунь-цзы говорит о «полном» и «пустом» неоднократно и в других местах. Смысл, вкладываемый автором в эти слова, в разных случаях различен. Но все же он сводится к одним общим понятиям: под «полнотой» подразумевается полнота боевой подготовки, способность к активным действиям, полная неуязвимость для противника; под «пустотой» подразумевается несовершенство подготовки, слабая способность к действиям, уязвимость. Вместе с тем слово «полнота» Сунь-цзы прилагает и ко всякому частному случаю, называя так всякий сильный пункт; словом же «пустота» называет любой слабый, уязвимый пункт.

Именно за этой «пустотой» у противника, обнаружением у него каких-либо дефектов, недостатков, слабых, уязвимых сторон и должен следить полководец. Поэтому особенно важно, чтобы он умел оценивать, так как часто лишь очень опытный глаз может открыть за как будто ничего не значащим признаком наличие уязвимого пункта. Этот момент и не должен упускать полководец. Что же он делает в этом случае? По учению Сунь-цзы, он должен «пустоте» у противника противопоставить «полноту» у себя, уязвимости противника — свою собственную неуязвимость, причем в первую очередь именно в том пункте, в котором обнаружилась уязвимость противника. Например, если у противника обнаружилось утомление, нужно противопоставить ему свежесть своих сил; если у него появился недостаток боеприпасов, нужно противопоставить полноту своего снабжения; если в его позиции обнаружился какой-нибудь дефект, нужно противопоставить крепость своей позиции, и т. д. Это и есть уже, в сущности, победа. Полководец, сумевший открыть уязвимый пункт противника, сумевший противопоставить ему свою собственную неуязвимость, уже тем самым, как думает Сунь-цзы, победил. Сражение только оформляет уже достигнутую победу.

Такая точка зрения позволяет Сунь-цзы высказать следующий парадокс: «Войско, долженствующее победить, сначала побеждает, а потом

ищет сражения; войско, осужденное на поражение, сначала сражается, а потом ищет победы» (IV, 6). Сунь-цзы считает, что в таком сражении «побеждают уже побежденного» (IV, 5).

Употребляя свои понятия «полноты» и «пустоты», Сунь-цзы уподобляет удар такой уже победившей армии по армии, уже, в сущности, побежденной, удару «камнем по яйцу», «полным по пустому» (V, 4). Наличие «твердости» у камня есть уже победа над «хрупкостью» яйца. Это сравнение рисует предрешенность победы; другим сравнением Сунь-цзы обрисовывает всесокрушающую силу удара того войска, которое должно победить: «Когда побеждающий сражается, это подобно скопившейся воде, с высоты тысячи саженей низвергающейся в долину» (IV, 10).

Итак, полководец должен уяснить себе двойственную природу победы и еще в одном смысле: победа есть результат столкновения собственной неуязвимости с уязвимостью противника, или, выражаясь словами Сунь-цзы, результат столкновения «полноты» у себя с «пустотой» у противника.

Но знание природы победы дает уже оружие в руки полководцу. Уметь подметить уязвимый пункт противника и вместе с тем противопоставить ему свою неуязвимость — это значит решить победу. Таким образом, Сунь-цзы, с полным правом сказавший (в одном смысле), что победу сделать нельзя (IV, 1), может с таким же правом (уже в другом смысле) сказать: «победу сделать можно» (VI, 10).

Сунь-цзы остается верен своей основной мысли: самая лучшая, самая верная победа достигается еще до сражения. «Тот, кто видит победу не более, чем прочие люди, не лучший из лучших. Когда кто-либо, сражаясь, одержит победу и в Поднебесной скажут „хорошо", это не будет лучший из лучших» (IV, 3). Лучший из лучших, конечно, тот, кто «побеждает уже побежденного». Эта победа не только самая верная, но и самая легкая: победа в сражении с таким противником будет простым ударом «камня по яйцу». Однако в таком случае полководец оказывается в странном положении. Обычно никому не приходит в голову удивляться тому, что твердым камнем удалось разбить хрупкое яйцо. Совершенно так же обычно никто не станет восхищаться легкой победой. «Когда поднимают легкое перышко, это не считается большой силой; когда видят солнце и луну, это не считается острым зрением; когда слышат раскаты грома, это не считается тонким слухом... Поэтому, когда хорошо сражавшийся побеждал, у него не оказывалось ни славы ума, ни подвигов мужества» (IV, 4). Таково теперь отношение света, или Поднебесной, как говорят китайцы, к такому полководцу. Увидеть его искусство, оценить его талант обычно могут только те немногие, кто обладает большим умом и проницаемостью. Китайские писатели, противопоставляя чему-нибудь отрицательному что-нибудь положительное или идеальное, обычно ссылались на древность. Поэтому и Сунь-цзы говорит: «Про кого в древности говорили, что он хорошо сражается, тот побеждал, когда было легко победить» (IV, 4).

7

Элементов стратегии Сунь-цзы насчитывает четыре: я, он (противник), небо (время), земля (пространство). «Если знаешь его и знаешь себя, победа недалека; если знаешь при этом еще Небо и знаешь

Землю, победа обеспечена полностью» (X, 16). Сунь-цзы не устает подчеркивать важность этих элементов: «Если будешь видеть, что с твоими солдатами напасть на противника можно, но не будешь видеть, что на противника нападать нельзя, победа будет обеспечена тебе только наполовину. Если будешь видеть, что на противника напасть можно, но не будешь видеть, что с твоими солдатами нападать на него нельзя, победа будет обеспечена тебе только наполовину. Если будешь видеть, что на противника напасть можно, будешь видеть, что с твоими солдатами напасть на него можно, но не будешь видеть, что по условиям местности нападать на него нельзя, победа будет обеспечена тебе только наполовину» (X, 14). Особо важное значение имеют первые два элемента: «я» и «он». «Если знаешь его и знаешь себя, то сражайся хоть сто раз, опасности не будет; если знаешь себя, а его не знаешь, один раз победишь, другой раз потерпишь поражение; если не знаешь ни себя, ни его, каждый раз, когда будешь сражаться, будешь терпеть поражение» (III, 9).

О содержании этих четырех элементов Сунь-цзы говорит в I главе трактата, в учении о «пяти явлениях» и «семи расчетах» (I, 2—4), дополняя многочисленными высказываниями в других местах. Суммируя эти его мысли, можно устанавливаемые им элементы стратегии разбить на три группы: моральные, материальные и географические.

Под понятие моральных элементов подходят: дух воюющего народа — вопрос о моральном единстве внутри страны (I, 3); состоянии духа армии — вопрос о сосредоточении всего внимания армии, всех мыслей солдат на войне, на победе (VII, 11; XI, 14); таланты полководца — личные и как руководителя армии (см. выше раздел 5).

К материальным элементам стратегии можно отнести: саму армию как организацию — вопросы ее строя (V, 1—2), ее руководства (VII, 11), снабжения (I, 3); состояние ее дисциплины (I, 4), степень обученности личного состава (I, 4); характер системы наград и наказаний (I, 4); наконец — и этому отводится сравнительно большое место — вопрос численности армии (III, 4; VI, 8; IX, 17).

К географическим элементам относятся: время — сезон, день (VI, 9), час суток, состояние погоды (I, 3) и пространство — учение о местности как категории топографической (X, 1) и категории стратегической (XI, 1).

Все эти элементы, как полагает Сунь-цзы, не существуют изолированно, сами по себе; они находятся в теснейшем взаимодействии. Более того, они вытекают друг из друга, друг друга обусловливают. Для характеристики этого их соотношения Сунь-цзы берет формулу, заимствованную им из какого-то старинного, нам неизвестного сочинения по военному искусству. Первая часть этой формулы гласит: «первое — длина, второе — объем, третье — число, четвертое — вес, пятое — победа» (IV, 8).

Понять эту своеобразно выраженную мысль помогают комментаторы. В свете их разъяснений эта часть формулы устанавливает последовательность стратегических элементов: первое — длина, т. е. расстояние, отделяющее от противника; второе — объем, т. е. размер и конфигурация местности, им занимаемой; третье — число, т. е. количество его сил; четвертое — вес, т. е. соотношение шансов противника со своими шансами; пятое — победа, т. е. организация на основе всех этих данных победы. Другими словами, в этой формуле устанавливается последовательность географических и материальных элементов стратегии, причем

управляет этой последовательностью конечная цель всякой стратегии — победа. Но вторая половина этой формулы устанавливает внутреннюю зависимость этих элементов: «Местность рождает длину, длина рождает объем, объем рождает число, число рождает вес, вес рождает победу» (IV, 8). Эти слова, по-видимому, имеют тот смысл, что общий характер местности определяет все расстояния на поле сражения; в факторе расстояния уже заложен фактор размера территории; размер территории определяет численность, в численности уже заложено соотношение сил, а соотношение сил определяет победу.

На таком понимании элементов стратегии Сунь-цзы строит свое учение о «форме». Это понятие употребляется им очень своеобразно и требует особого объяснения.

Соотношение всех вышеперечисленных элементов — моральных, материальных и географических — определяет исход, т. е. на чьей стороне будет победа. Что это значит? Это значит, что такое соотношение определяет, в чем слабость и сила каждой стороны, на чьей стороне вообще слабость, на чьей — сила. И вот Сунь-цзы эту слабость или силу армии и называет «формой» ее (V, 9). Под «формой» армии он подразумевает, таким образом, тот облик армии, который определяется совокупностью и взаимодействием ее сильных и слабых сторон. Можно сказать, что этот термин Сунь-цзы употребляет в приложении к армии в том смысле, в каком в наше время прилагают его к спортивной команде, выходящей на поле.

Однако для Сунь-цзы понятие формы не абсолютное. С его точки зрения, нельзя сказать об армии, что она находится в такой-то форме, наблюдая ее самое. Для этого нужно наблюдать ее на фоне противника, соотносительно с ним. Сила и слабость армии — понятия относительные: можно быть сильным или слабым только в сопоставлении с чем-нибудь. Поэтому сказать об армии, что она в таком-то отношении сильна, а в таком-то слаба, можно, лишь установив, что в этом же отношении противник слаб, а в том силен. Поэтому Сунь-цзы и говорит: «Форма у войска подобна воде... Вода устанавливает свое течение в зависимости от места; войско устанавливает свою победу в зависимости от противника» (VI, 13).

Сунь-цзы отдает себе полный отчет в важности этой формы. Если армия в «полной форме», т. е. преодолела все свои слабые места и обеспечила себе силу во всех отношениях, такая армия, как это Сунь-цзы раньше установил, победила, еще не сразившись. А «когда побеждающий сражается, это подобно скопившейся воде, с высоты тысячи саженей низвергающейся в долину. Это и есть форма» (IV, 10).

Понятием, сопряженным с понятием формы, является «мощь» армии. Мощь — это потенция армии, та внутренняя сила, которая скрывается за ее «формой». Сунь-цзы дает такое образное определение «мощи»: «То, что позволяет быстроте бурного потока нести на себе камни, есть ее мощь» (V, 7).

Но подобно понятию «формы» и понятие «мощи» — относительное: само наличие мощи, не говоря уже о степени ее, находится в зависимости не только от состояния своей формы, но и от формы противника. Поэтому Сунь-цзы говорит о мощи в тех же выражениях, что и о форме: «У войска нет неизменной мощи, у воды нет неизменной формы» (VI, 14).

Таково учение Сунь-цзы об элементах стратегии в их существе, взаимодействии и обусловленных ими действующих на войне силах.

8

Сунь-цзы устанавливает в своем трактате правила ведения войны. Но он сам же говорит об исключениях, причем понятие «исключение» прилагает не к применению правила, а к самому существу правила. Например, понятие «дорога» само по себе включает в себя признак того, что по ней ходят; это составляет само содержание этого понятия. И тем не менее: «бывают дороги, по которым не идут»,— говорит Сунь-цзы. С такой же точки зрения «бывают армии, на которые не нападают; бывают крепости, из-за которых не борются; бывают местности, из-за которых не сражаются; бывают повеления государя, которых не выполняют» (VIII, 3).

Эти знаменитые в военной литературе Дальнего Востока «пять исключений» Сунь-цзы открывают путь к центральной идее всей его стратегии.

Идея эта — действие на войне, как и во всем прочем, закона изменений и превращений.

Наличие такой идеи вскрывается во многих высказываниях Сунь-цзы. Так, вышеприведенные слова о том, что «бывают дороги, по которым не ходят» и т. д., помещаются в главе, носящей заголовок «Девять изменений». Об изменениях говорят такие слова, как «тонов не более пяти, но изменений этих пяти тонов всех и слышать невозможно» и т. д. (V, 6). Из этих и им подобных высказываний явствует, что Сунь-цзы считал, что все на свете подвержено закону изменений и что эти изменения бесконечны. Однако это положение у него дополняется существенным признаком. В том месте трактата, где говорится о высшем искусстве полководца, мы находим слова о владении им «изменениями и превращениями» (VI, 14). Это дополнение словом «превращение» меняет содержание закона изменений, указывая на то, что это — не простая смена одного другим, но превращение одного в другое.

Трактат не оставляет сомнений и в том, как Сунь-цзы понимал это превращение. У него есть слова: «Беспорядок рождается из порядка, трусость рождается из храбрости, слабость рождается из силы» (V, 9). Как прямой смысл этих слов, так и весь ход его рассуждений в других местах свидетельствуют о том, что для него «изменение и превращение» означало переход к чему-то противоположному.

Сунь-цзы дает возможность судить и о том, как происходит это превращение явления в свою противоположность. Говоря о «форме», он заявляет: «Предел в придании своему войску формы — это достигнуть того, чтобы формы не было» (VI, 12). В этих словах заложена мысль, которую можно формулировать так: каждое явление развивается, и когда такое развитие доходит до своего предела, это явление превращается в свою противоположность.

Одно место в трактате позволяет нам раскрыть основу этого воззрения. В VI главе у него есть упоминание о «пяти элементах природы». Нам хорошо известно, о каких элементах идет речь. Это — дерево, огонь, земля, металл, вода. По древней китайской натурфилософии, это те элементы, из которых слагается все бытие; при этом не делается различия между бытием материальным и нематериальным. Эти элементы переходят друг в друга — каждый в противоположный себе, конечно, противоположный по представлениям того времени: дерево переходит в огонь, огонь — в землю, земля — в металл, металл — в воду, вода — в дерево. Этот переход воспринимался тогда как «порождение»

одного элемента другим и как «преодоление» одного другим в том смысле, что переход в другой элемент означал «преодоление» природы первого. Не подлежит сомнению, что эта натурфилософская концепция и легла в основу вышеприведенных идей Сунь-цзы. А если так, то мы по праву можем назвать его концепцию стихийно-диалектической, основанной на примитивном материализме. Такое понимание подкрепляется и отрицанием Сунь-цзы каких-либо обращений к нематериальным силам. Так, он решительно запрещает производить в армии всякие гадания; отрицает, что какие-либо сведения о противнике полководец может узнать от «богов» и «демонов» (XIII, 4). Однако эти воззрения Сунь-цзы имеют одну существенную особенность. Представление о бытии как о бесконечном процессе развития с переходом от одного явления или состояния в ему противоположное сопровождается представлением о том, что это развитие и переход носят характер круговорота. Идея круговорота выражена у Сунь-цзы в таких словах, как «кончаются и снова начинаются — таковы солнце и луна; умирают и снова нарождаются — таковы времена года» (V, 6). Несколько ниже он прямо говорит о круговращении: «Правильный бой и маневр взаимно порождают друг друга, и это подобно круговращению, у которого нет конца» (V, 6).

Такая же идея круговорота присутствует и в учении о «пяти элементах», или о «пяти стихиях»; и там, как это мы знаем, предполагается круговорот этих стихий: дерево порождает огонь, огонь — землю, земля — металл, металл — воду, вода — дерево; и снова: дерево — огонь и т. д. Следы этого представления можно увидеть в словах Сунь-цзы о том, что «среди пяти элементов природы нет неизменно побеждающего», т. е. первый «побеждает» второй, но сам «побеждается» третьим, третий — четвертым, четвертый — пятым; пятый же — снова «побеждается» первым и т. д.

Такое представление о «круговороте» должно быть признано характерной чертой философских воззрений Сунь-цзы. В свете этой общей философской концепции Сунь-цзы рассматривает все основные понятия своей стратегии, а именно: понятие сторон, их целей, состояния, действия. Он считает, что природа каждого из этих явлений сложна, противоречива и в войне происходит именно ее раскрытие.

С точки зрения стратегии воюющие стороны для Сунь-цзы не являются тем, что обычно называют: «я» и «противник». Эти названия и обозначаемые ими понятия, по мнению Сунь-цзы, не стратегические. Названия воюющих сторон с точки зрения стратегии будут: «хозяин» и «гость».

Сунь-цзы берет эти слова потому, что именно они, как он думает, определяют соотношение сторон на поле сражения, соотношение чисто стратегическое. Прежде всего слово «хозяин» прилагается к той стороне, на чьей территории ведется война: оно будет означать «хозяин территории», противник же его, вторгшийся к нему, будет пришелец, «гость» (XI, 20). Но это лишь первое, элементарное значение этих терминов. Основное значение их — это положение, которое занимает каждая сторона в борьбе: тот, кто руководит борьбой, кому принадлежит стратегическая инициатива, является «хозяином», кто принужден принимать то, что ему предлагает противник, есть «гость». Поэтому Сунь-цзы не раз называет искусного полководца «хозяином победы» (XIII, 2). Термины «хозяин» и «гость» распространяются и на каждое отдельное проявление борьбы: в любом сражении одна сторона неизбежно оказы-

вается «хозяином», другая «гостем». Точно так же и в области стратегического расположения занимаемых позиций и т. д.

Но «хозяин» и «гость» — понятия противоположные. А коль скоро так, они подлежат действию общего закона изменений и превращений. Поэтому «хозяин» в определенных условиях может превратиться в «гостя» и наоборот. Борьба, с этой стороны, есть своеобразное развитие диалектики соотношения «хозяин — гость».

Следующее понятие, могущее быть также оцененным с точки зрения стратегии, это цель воюющих сторон. Как было сказано выше, цель всех действий на войне Сунь-цзы определяет словом «выгода». Но это название достаточно для характеристики цели борьбы только в приложении к одной стороне. Совершенно естественно, что в борьбе всякая выгода для себя является вредом для противника. Поэтому цель войны наиболее точно обозначается одним составным словом: «выгода-вред», двойной состав которого отражает двойственную природу этой цели. Поэтому Сунь-цзы всюду наряду с выгодой говорит и о вреде.

Но это лишь первое, наиболее элементарное раскрытие соотношения двух противоположных понятий выгоды и вреда. Несомненно, что война в целом и каждое действие на войне, каждая операция содержит в себе элементы выгоды и вреда для каждой стороны, причем не только потенциально, ибо каждая операция может принести или то или другое, но и реально, так как война всегда в какой-то мере означает и то и другое. Поэтому Сунь-цзы и требует от полководца, чтобы тот понимал до конца и всю выгоду от войны и весь вред от войны (II, 6). «Понимать до конца» — это значит понимать, что в каждой выгоде есть свой вред, и наоборот.

Третье основное понятие стратегии — состояние воюющих сторон. Это понятие, сформулированное со стратегической точки зрения, раскрывается в понятиях «полноты» и «пустоты». Выше уже было объяснено, что под этими словами подразумевается, с одной стороны, полнота всех качеств, нужных для войны, отсутствие каких-либо уязвимых пунктов, с другой — именно наличие этих пунктов. Но Сорай хорошо раскрывает соотношение этих двух понятий — точно в духе Сунь-цзы: «Полнота и пустота так меняются, так переходят друг в друга, что между ними нельзя просунуть даже тончайшего волоска. То, что до сих пор было полнотой, вдруг меняется и становится пустотой; то, что до сих пор было пустотой, вдруг меняется и становится полнотой. Как нет раз навсегда установленной полноты, так нет и раз навсегда установленной пустоты» (Сорай, цит. соч., стр. 63). А «полнотой» и «пустотой» определяется состояние как одной, так и другой воюющей стороны с точки зрения степени полноты боевой подготовки, боевой мощи.

Следующее понятие стратегии касается действий враждующих сторон. Этих действий два: наступление и оборона.

В IV главе трактата с достаточной ясностью раскрывается природа этих двух понятий. Сунь-цзы, как было указано выше, устанавливает сам два положения: собственной непобедимости и возможности победить. Первое положение Сунь-цзы соединяет с понятием обороны, второе — с понятием наступления.

При такой формулировке в каждом положении заключены и признак слабости и признак силы. Положение обороны есть положение силы, поскольку это есть то положение, при котором противник не может меня победить. Но в то же время оно есть признак слабости, поскольку в таком положении я не могу победить противника. Точно так же об-

стоит и с положением наступления. Оно характеризуется Сунь-цзы как такое состояние, в котором я могу победить противника. Но как было объяснено выше, Сунь-цзы полагает, что возможность победить, присущая мне, реализуется не одним мной, а и противником, который должен сделать возможным свое поражение. Поэтому в наступлении есть своя сила — возможность победы, и своя слабость — известная зависимость этой победы от состояния противника. Таким образом, природа и того и другого явления опять-таки диалектична.

Но этим не исчерпывается диалектика этих двух явлений. Они сами по себе стоят в диалектическом отношении друг к другу. Такое отношение хорошо раскрывается в «Диалогах» Ли Вэй-гуна. Один из собеседников — танский император Тай-цзун — обращает внимание на слова Сунь-цзы: «у того, кто умеет нападать, противник не знает, где ему обороняться; у того, кто умеет обороняться, противник не знает, где ему нападать» (VI, 4). Тай-цзун при этом замечает: «Сунь-цзы ведь не говорит: „появляется противник и нападает на меня, и я тоже нападаю на него, или: если я обороняюсь, то и противник обороняется". Наступление и оборона у него равны друг другу». При этом Тай-цзун спрашивает: «Наступление и оборона, ведь это по сути дела одно и то же, не так ли?» После ряда рассуждений, в которых принимают участие оба собеседника, Ли Вэй-гун дает окончательную формулу внутреннего соотношения обороны и наступления: «Наступление есть механизм обороны, оборона — орудие наступления. Если наступать, не обороняясь, и не обороняться, наступая, это значит не только считать эти два действия разными вещами, но и видеть в них два различных действия по существу. Такие люди языком могут сколько угодно твердить о Сунь-цзы и об У-цзы, но умом не понимают их глубины. Учение о единстве наступления и обороны... кто может понять, что оно именно таково?» («Диалоги», ч. II, стр. 54—56).

Такова, по Ли Вэй-гуну, природа наступления и обороны как двух понятий стратегии. Таким образом, с точки зрения Сунь-цзы, все четыре основных понятия стратегии — хозяина и гостя, выгоды и вреда, полноты и пустоты, наступления и обороны — обладают диалектической природой, раскрывающейся в процессе борьбы.

Таков закон изменений и превращений, отраженный в самом содержании войны. Однако Сунь-цзы далек от мысли, что полководец, знающий этот закон и понимающий природу явлений, с которыми имеет дело, может и должен ограничиться только одним наблюдением и констатированием факта. Сунь-цзы допускает вмешательство в этот процесс изменений и превращений, более того — овладение им. И в этом смысле Сунь-цзы уже более оригинален: именно в его трактате ярче, чем в каком-либо другом древнем памятнике китайской мысли, дана теория овладения процессом изменений и превращений.

Прежде всего Сунь-цзы требует знания «изменений». Так, например, говоря о местности и устанавливая девять стратегических видов местности, он говорит: «Изменения в девяти видах местности... все это нужно понять» (XI, 19). Однако такое знание не может и не должно быть пассивным; оно должно иметь свою направленность, свою целеустремленность: полководец должен познавать процесс изменений, чтобы обнаруживать в нем то, что ему может быть выгодно. И тогда это знание уже само по себе составит большую силу. «Полководец, постигший, что́ есть выгодного в „Девяти изменениях" (т. е. во всех бесконечных изменениях.— *Н. К.*), знает, как вести войну. Полководец,

не постигший, что есть выгодного в „Девяти изменениях", не может овладеть выгодами местности, даже зная форму местности. Когда при управлении войсками он не знает искусства „Девяти изменений", он не может овладеть умением пользоваться людьми, даже зная „Пять выгод"» (VIII, 4).

Но все же это — не последнее. Последнее — это овладение процессом изменений и превращений, господство над ним и обращение его на службу себе. Что это значит, какую силу это дает в руки полководца, можно понять, вспомнив только, что процесс изменений и превращений для китайца того времени есть не что иное, как мировой процесс, содержание всего бытия. Как же назвать человека, полководца, который этим процессом уметь владеть, его направлять, умеет поставлять его себе на службу? «Кто умеет в зависимости от противника владеть изменениями и превращениями и одерживать победу, тот называется божеством» (VI, 14).

9

Как уже было сказано, Сунь-цзы всегда остается верен своему основному убеждению: лучше одерживать победу, не воюя, чем воюя. «Тот, кто умеет вести войну, покоряет чужую армию, не сражаясь; берет чужие крепости, не осаждая; сокрушает чужое государство, не держа своего войска долго. Он обязательно сохраняет все в целости и этим оспаривает власть в Поднебесной» (III, 3). Возможно ли это? Сунь-цзы убежден, что возможно, и указывает, каким способом такая победа достигается: «Можно, не притупляя оружия, иметь выгоду: это и есть правило стратегического нападения» (III, 3) *.

Сунь-цзы не развивает специально этого правила. Очевидно, он считает это понятным из всех его рассуждений. В самой общей формулировке оно сводится к следующему: нужно поставить противника в такое положение, при котором он увидел бы, что борьба бесполезна и что ему остается только одно — капитулировать. Сунь-цзы полагает, что, если полководец владеет стратегическим искусством, т. е. понимает в совершенстве процесс изменений и превращений на войне и умеет им распоряжаться, в этом нет ничего невозможного.

Стратегическое нападение состоит из умелого действия той категорией, о которой была речь выше: формой.

Форма, как было объяснено выше,— это общее состояние армии, ее потенциальная мощь. Она представляет собой производное от «полноты» и «пустоты»; она зависит от соотношения сильных и слабых сторон. Поэтому оперирование формой есть, по сути дела, оперирование сильными и слабыми сторонами. Сунь-цзы требует, чтобы эта форма была нераспознаваемой для противника, т. е. чтобы от него были скрыты все мои потенции. «Поэтому предел в придании своему войску формы — это достигнуть того, чтобы этой формы не было»,— говорит Сунь-цзы. «Когда формы нет, даже глубоко проникший лазутчик не сможет что-либо подглядеть, даже мудрец не сможет о чем-либо судить» (VI, 12). Следовательно, моя истинная форма должна быть от противника скрыта; ему должна быть видима только та форма, которую я хочу ему пока-

* Употребляем здесь слово «стратегический» в широком его значении, охватывающем все элементы подготовки и ведения войны — политические, экономические и специально военные. В данном случае разумеется всё, кроме непосредственно боевых действий.

зать. И тогда эта демонстрируемая ему моя форма становится орудием в моих руках, орудием стратегического — в широком смысле этого слова — нападения.

Сунь-цзы считает, что перевес сил, особенно когда он достигает определенных размеров, имеет решающее значение. Если обладать десятикратным превосходством в силах, следует только произвести окружение противника, и он должен будет капитулировать (III, 4). Это есть пример победы без сражения. Но можно достигнуть того же результата и оперируя «формой»: «Если я покажу противнику какую-либо форму, а сам этой формы не буду иметь, я сохраню цельность, а противник разделится на части. Сохраняя цельность, я буду составлять единицу; разделившись на части, противник будет составлять десять. Тогда я своими десятью нападу на его единицу...*. У того, кто умеет массой ударить на немногих, таких, кто с ним сражается, мало, и их легко победить» (VI, 7). Смысл этого маневра понятен: будучи равным противнику по силам, можно добиться десятикратного превосходства над ним, заставив его разделиться на десять частей; сделать же это можно, показав ему (конечно, ложно) нужную форму, т. е. такое свое состояние, которое заставило бы его это разделение произвести. Сунь-цзы уверен в безошибочном действии этого маневра; надо только уметь показать нужную форму. «Когда тот, кто умеет заставить противника двигаться, показывает ему форму, противник обязательно идет за ним» (V, 10). Управлять действиями противника в этом смысле, т. е. с тем чтобы поставить его в положение неизбежной капитуляции, можно; для этого есть различные средства. «Когда противнику что-либо дают, он обязательно берет; выгодой заставляют его двигаться, а встречают его неожиданностью» (V, 10).

Последние слова бросают свет на другое орудие стратегического нападения: действие выгодой и вредом. Выгода и вред, как было объяснено выше, являются двойной целью каждой воюющей стороны. Цель всех действий каждой стороны — добиться выгоды для себя, вреда для противника. Поэтому управлять действиями противника так, чтобы он попал в положение, из которого нет другого выхода, кроме капитуляции, можно, воздействуя на него выгодой, вернее — приманкой ложной или временной выгоды. Создавая же угрозу ему, ставя ему препятствия, т. е., по терминологии Сунь-цзы, действуя «вредом», также можно привести его в такое положение. «Уметь заставить противника самого прийти — это значит заманить его выгодой; уметь не дать противнику пройти — это значит сдержать его вредом» (VI, 2).

Орудиями стратегической борьбы могут быть и такие действия, как наступление и оборона. Сунь-цзы говорит, что, комбинируя наступление и оборону, нужно добиваться того, чтобы противник не знал, где он будет со мной сражаться; «а раз он этого не знает, у него много мест, где он должен быть наготове. Если же таких мест, где он должен быть наготове, много, тех, кто со мной сражается, мало. Поэтому, если он будет наготове спереди, у него будет мало сил сзади; если он будет наготове сзади, у него будет мало сил впереди; если он будет наготове слева, у него будет мало сил справа; если он будет наготове справа, у него будет мало сил слева. Не может не быть мало сил у того, у кого нет места, где он должен быть наготове. Мало сил у того, кто

* Подробное разъяснение этого места см. стр. 127.

должен быть всюду наготове; много сил у того, кто вынуждает другого быть всюду наготове» (VI, 8). Когда же получается такое соотношение сил, как это выражено в последних словах, по мнению Сунь-цзы, признающего в известной стратегической обстановке перевес в силах решающим фактором победы, результат, т. е. почти верная капитуляция противника, обеспечен. Таким образом, все основные понятия стратегии, не только полнота и пустота, но и выгода и вред, наступление и оборона, могут в руках искусного полководца послужить орудием стратегического наступления, т. е. орудием достижения почти бескровной победы.

Однако Сунь-цзы хорошо понимает, что далеко не всегда можно добиться желаемого результата только такими средствами. Надо полагать, что опыт истории и в его время с наглядностью свидетельствовал, что добиваются победы главным образом именно ведя бой; поэтому он столь же много, вернее — гораздо больше, говорит и о действительной войне, о ведении военных действий.

10

Первое и основное правило стратегии войны Сунь-цзы определяет следующими словами: «Тот, кто хорошо сражается, управляет противником и не дает ему управлять собой» (VI, 1). Нетрудно понять, что в этом изречении содержится требование сохранения в своих руках всей полноты инициативы.

В этом правиле, в сущности, резюмируется вся стратегическая теория Сунь-цзы. Все прочее, что им предлагается, представляет не более чем развитие этого принципа. Сунь-цзы при этом точно объясняет, что значит управлять действиями противника. Это значит, во-первых, управлять его движениями: заставлять его идти туда, куда я хочу, и не давать ему идти туда, куда я не хочу (VI, 2). Это значит, во-вторых, управлять его боевыми действиями: заставлять его принимать бой там и тогда, когда это мне выгодно, и не давать ему возможности вступать со мной в бой, когда это мне не выгодно (VI, 6). Как этого можно достигнуть? Сунь-цзы перечисляет ряд наиболее надежных средств достижения этого. Прежде всего, сохранить за собой всю полноту стратегической и тактической инициативы можно путем предупреждения противника во всех его действиях. Сунь-цзы очень часто употребляет слово «первым»: например, «первым прийти на поле сражения», иначе говоря, занять выгодную стратегическую позицию и иметь возможность дать отдых армии после перехода, т. е. встретить противника со свежими силами (VI, 1). Большое значение придает Сунь-цзы и предупреждению действий противника в одном особом случае. В XI главе трактата Сунь-цзы, разбирая со стратегической точки зрения различные типы местности, устанавливает понятие «перекрестка». Это название он прилагает к территории «чужого князя», т. е. нейтрального государства, которая граничит с обеими враждующими сторонами (XI, 2). Сунь-цзы называет эту местность «перекрестком» потому, что с нее, в случае занятия ее одной из враждующих сторон, для занявшего открывается легкая возможность вторжения на территорию противника. Сунь-цзы считает, что каждая сторона будет стремиться занять эту нейтральную территорию. Поэтому он рекомендует занять ее первым, т. е. поспешить овладеть ею, пока этого не успел еще сделать противник. При этом Сунь-цзы советует сначала попытаться занять эту территорию своими

войсками по соглашению с князем — владетелем этой территории (XI, 3); но если бы тот не согласился, необходимо оккупировать эту территорию независимо от его согласия. Предупреждение действий противника в этом случае, по его мнению, имеет настолько большое значение, что останавливаться ни перед чем не приходится.

Второй способ управления действиями противника — овладеть тем, что ему дорого: «Захвати первым то, что ему дорого. Если захватишь, он будет послушен тебе» (XI, 5), т. е. будет невольно делать то, что ему хотят навязать. Сунь-цзы сам не объясняет, что следует понимать под словами «то, что ему дорого». Одни комментаторы считают, что в данном случае речь идет о выгодной позиции, другие — о родных местах противника и т. п. Возможно, что Сунь-цзы нарочно оставляет эти слова без уточнения, так как понятие «дорогого» может быть самым различным в зависимости от обстановки и условий борьбы.

Близко к этому способу действий подходит рекомендуемый Сунь-цзы прием «нападения на то, что противник не может не защищать». «Если я хочу дать бой, пусть противник и возводит высокие редуты, роет глубокие рвы, все равно он не сможет не вступить со мной в бой. Это потому, что я нападаю на то место, которое он непременно должен спасать». Тут же Сунь-цзы продолжает: «Если я не хочу вступать в бой, пусть я только займу место и стану его оборонять, все равно противник не сможет вступить со мной в бой. Это потому, что я отвращаю его от того пути, куда он идет» (VI, 6). Вероятно, здесь идет речь о стратегическом маневрировании, вынуждающем противника к тем или иным действиям.

Хорошим средством управлять действиями противника Сунь-цзы считает, как было объяснено выше, умелое применение тактики «выгоды-вреда», т. е. завлечения, заманивания противника какой-нибудь несущественной или временной выгодой, а с другой стороны — создания ему препятствий. К тому же результату может привести и действие, являющееся для противника неожиданностью, вследствие чего он оказывается неподготовленным. Сунь-цзы советует «идти по тому пути, о котором он и не помышляет» (XI, 6). Неожиданным действием можно вызвать полную растерянность противника. «Напасть и при этом наверняка взять — это значит напасть на место, где он не обороняется; оборонять и при этом наверняка удержать — это значит оборонять место, на которое он не может напасть. Поэтому у того, кто умеет нападать, противник не знает, где ему обороняться; у того, кто умеет обороняться, противник не знает, где ему нападать». Сунь-цзы считает, что полководец, умеющий так действовать, является «властителем судеб противника» (VI, 4).

Таков общий закон ведения войны. На его основе устанавливается то, что можно назвать общей тактикой и тактикой частной.

В основе общей тактики лежит положение: война — это путь обмана (I, 7). Сунь-цзы подробно разъясняет, что он подразумевает под этими словами. Это есть тактическая маскировка, различные меры предосторожности, использование недостатков или ошибок противника, воздействие на него изнутри, воздействие на его психологию (I, 7). Короче говоря, он имеет в виду различные приемы военной хитрости. При этом он придает этой хитрости, или «обману», как он выражается, такое значение, что считает возможным заявить: «В войне устанавливаются на обмане» (VII, 7).

К области общей тактики относится и развиваемая Сунь-цзы теория «прямого и обходного путей». С его точки зрения, цели на войне могут быть достигнуты двумя этими путями.

При этом Сунь-цзы особое значение придает тому, что он называет «тактикой обходного пути». В этом пункте он, верный своему методу, снова устанавливает диалектическую зависимость этих двух понятий. Для Сунь-цзы в обходном пути скрывается прямой; обходный путь нередко ближе и вернее ведет к цели, чем прямой. Но «трудное в борьбе на войне — это превратить путь обходный в прямой, превратить бедствия в выгоду. Поэтому тот, кто, предпринимая движение по такому обходному пути, отвлекает противника выгодой и, выступив позже него, приходит раньше него, тот понимает тактику обходного движения» (VII, 2). Сунь-цзы очень высоко ставит эту тактику: «Кто заранее знает тактику прямого и обходного пути, тот побеждает. Это и есть закон борьбы на войне» (VII, 10).

Главнейшим условием всех действий на войне Сунь-цзы считает быстроту. Ей он придает первостепенное значение. Характеризуя быстроту, он говорит, что она должна быть подобной ветру (VII, 8). Удар должен быть нанесен «быстрее, чем достигает звук грома ушей человека, быстрее, чем блеск молнии достигает его глаз»,— как говорит комментатор Чэнь Хао.

Быстрота сама по себе уже представляет мощь. Бурный поток обладает такой мощью, что может нести на себе тяжелые камни. Что дает ему эту мощь? Только его быстрота (V, 7). Также и удар по противнику: если он производится с быстротой, «подобной ветру», он уже тем самым обладает сокрушительной силой.

Признавая быстроту необходимой во всех действиях на войне, Сунь-цзы особо указывает на то, что лучшим на войне является быстрое вторжение на территорию противника. Он рекомендует внимательно следить за всеми действиями противника и подстеречь удобный момент, когда тот как бы несколько приоткрывает себя. «Когда противник станет открывать и закрывать, непременно стремительно ворвись к нему» (XI, 30). Умение подстерегать малейшую оплошность противника при одновременной искусной маскировке своих собственных намерений Сунь-цзы рисует очень образно: «Сначала будь как невинная девушка — и противник откроет у себя дверь. Потом же будь как вырвавшийся заяц — и противник не успеет принять мер к защите» (XI, 31).

Таково содержание общей тактики Сунь-цзы. Частная тактика состоит из правил, говорящих о том, как вести бой в различных местностях в зависимости от их топографических свойств (IX, 2—5; X, 2—7) и их стратегических свойств (XI, 3, 20); как действовать в различных случаях численного соотношения сил сторон (III, 4), и т. д. Сюда же относятся и правила тактической разведки (XI, 11).

Свое учение о бое Сунь-цзы строит на теории правильного боя и маневра. Этим его понятиям старая китайская военная наука придала особо важное значение. И сам Сунь-цзы видит в этих двух элементах все содержание боя. «Действий в сражении всего только два — правильный бой и маневр»,— говорит он (V, 6). Собственно говоря, каждый из этих приемов боя имеет свое специальное назначение: «Вообще в бою схватываются с противником правильным боем, побеждают же маневром». Поскольку маневр является инструментом победы, Сунь-цзы и считает возможным заявить: «Тот, кто хорошо пускает в ход маневр,

безграничен подобно небу и земле, неисчерпаем подобно Хуанхэ и Янцзыцзяну» (V, 5).

Однако было бы неправильным считать, что Сунь-цзы отдает предпочтение какому-либо одному из этих приемов. Каждый из них имеет свою особую функцию, и Сунь-цзы ее определяет. Но вместе с тем он тут же указывает, что каждый из них в отдельности сам по себе еще не может дать требуемого эффекта, т. е. победы. Нужно их сочетание: «То, что делает армию при встрече с противником непобедимой, это правильный бой и маневр» (V, 3).

Но было бы неправильным ограничиваться и этим. Полководец должен понимать, что непроницаемой стены между этими двумя приемами боя нет вообще. Наоборот, их соотношение такое же диалектическое, как и всех прочих элементов стратегии и тактики. Правильный бой в известных условиях переходит в маневр, маневр — в правильный бой.

«Действий в сражении всего только два — правильный бой и маневр, но изменений в правильном бое и маневре всех и исчислить невозможно. Правильный бой и маневр взаимно порождают друг друга, и это подобно круговращению, у которого нет конца. Кто может их исчерпать?» (V, 6). Таким образом, и в этой области боя господствует закон изменений и превращений. И как всегда, секрет победы заключается в том, чтобы этими изменениями и превращениями, этой внутренней диалектикой боя овладеть.

В «Диалогах» Ли Вэй-гуна, в дополнение к высказываниям Сунь-цзы, говорится следующее: полководец должен уметь, во-первых, превращать маневр в правильный бой и обратно; этим самым он будет распоряжаться самим процессом изменений и превращений. Во-вторых, он должен уметь применять эти изменения и превращения для обмана противника. Тай-цзун, в уста которого вложены эти слова, вспоминает учение Сунь-цзы о форме, о том, как пользоваться ею в борьбе с противником. Сунь-цзы учит, что следует всегда скрывать свою истинную форму и демонстрировать ложную. Это правило применяется и в отношении правильного боя и маневра. Следует «заставлять противника принимать мой правильный бой за маневр, а мой маневр заставлять принимать за правильный бой». Эти слова Тай-цзуна, хорошо укладывающиеся в русло рассуждений Сунь-цзы, могут быть признаны вполне точным разъяснением мысли самого Сунь-цзы.

Последнее, что осталось отметить в тактике Сунь-цзы, это его учение об ударе. Он требует, чтобы удар был стремительным, рассчитанным, коротким, сокрушительным. Стремительность удара он ставит в зависимость от мощи, той самой мощи, которая порождается быстротой. «То, что позволяет быстроте бурного потока нести на себе камни, есть ее мощь... У того, кто хорошо сражается, мощь — стремительна» (V, 7). Рассчитанность удара он также ставит в связь с быстротой, но в другом виде: «То, что позволяет быстроте хищной птицы поразить свою жертву, есть рассчитанность удара... У того, кто хорошо сражается... рассчитанность коротка». Таким образом, два образа рисуют надлежащий по качеству удар по противнику: бурный несущийся поток и нацеливающийся на свою жертву пернатый хищник.

Но есть одна подробность в этом учении об ударе. Сунь-цзы считает, что удар наносит не что иное, как то, что он именует «мощью» армии, т. е. ее потенциальной силой, слагающейся из ряда вышеописанных взаимодействующих элементов. Полководцу не требуется прибегать к ка-

ким-нибудь особым, внешним действиям и усилиям; ему нужно только пустить в ход мощь своей армии. «Тот, кто хорошо сражается, ищет все в мощи, а не требует всего от людей. Поэтому он умеет выбирать людей и ставит их соответственно их мощи», т. е. приводит в действие их собственную силу (V, 11). «Тот, кто ставит людей соответственно их мощи, заставляет их идти в бой так же, как катят деревья и камни. Природа деревьев и камней такова, что, когда место ровное, они лежат спокойно; когда оно покатое, они приходят в движение; когда они четырехугольны, они лежат на месте; когда они круглы, они катятся» (V, 12). «Поэтому мощь того, кто умеет заставить других идти в бой, есть мощь человека, скатывающего круглый камень с горы в тысячу саженей» (V, 13). Такой сокрушительной силой будет обладать удар той армии, у которой приведена в движение ее собственная внутренняя мощь.

* * *

Таково учение Сунь-цзы, изложенное как некая система. Несомненно, что в этой системе не все части одинаково развиты, кое-что совершенно отсутствует — даже с точки зрения военной теории древнего Китая. Так, например, много нового мы встречаем в двух ближайших по времени трактатах по военному искусству — «У-цзы» и «Вэй Ляо-цзы» (оба относятся к IV в. до н. э.). Но ни в одном древнем сочинении по военному искусству нет той полноты и цельности, которые наличествуют в учении Сунь-цзы.

Само собой разумеется, что в этом учении отразилась историческая эпоха, в которую оно создалось.

Доктрина Сунь-цзы прежде всего — явление, характерное для определенной исторической эпохи. Выяснение этой связи учения Сунь-цзы с его эпохой и составляет последнюю задачу настоящего исследования Это тем более важно, что в свете истории явственнее проступает и существо самого учения.

II. УЧЕНИЕ СУНЬ-ЦЗЫ И ЭПОХА

1

Как уже было неоднократно указано, учение Сунь-цзы выросло в определенной исторической обстановке — в период истории древнего Китая, которому китайская историография давно присвоила наименование эпохи «Пяти гегемонов» (У ба). Первым из этих гегемонов все исторические версии единогласно считают циского князя Хуань-гуна (685—643); последним же, пятым гегемоном версия, идущая от Мэн-цзы, считает чуского князя Чжуан-гуна (613—590), версия, идущая от Сюнь-цзы,— юэского Гоу Цзянь-вана (475—465). В зависимости от версии несколько меняется и список этих гегемонов; по версии Чжао Ци, комментатора Мэн-цзы в период Поздней Хань, это были циский Хуань-гун, сунский Сян-гун (650—637), цзиньский Вэнь-гун (636—628), циньский Му-гун (659—626), чуский Чжуан-гун; по Сюнь-цзы и согласной с ним историографии, «пятью ба» были: циский Хуань-гун, цзиньский Вэнь-гун, чуский Чжуан-гун, уский Хо-люй (514—495) и юэский Гоу Цзянь-ван (475—465). Таким образом, по первой версии, этот период продолжался в общем почти сто лет — с начала VII по начало VI столетия до н. э. По второй версии, более ранней и, как нам кажется,

более правильной, он продолжался более двухсот лет — с начала VII до середины V в. Согласно Сыма Цяню, Сунь-цзы находился на службе в княжестве У, у предпоследнего из этих гегемонов — князя Хо-люя, т. е. жил в конце этого периода. Это значит, что его учение сложилось на основе длительного исторического опыта.

* * *

Старая китайская историография, выделившая эпоху «пяти гегемонов» в особый период древней истории Китая, отметила, несомненно, важную и имеющую особое историческое содержание полосу этой истории. Обычная трактовка этого периода связывает появление князей-гегемонов с ослаблением власти чжоуских царей, вызванным, с одной стороны, беспрерывными войнами с окружавшими тогда чжоуский Китай многочисленными и воинственными кочевыми племенами, с другой — почти полной потерей контроля над местными владетелями. Эти местные владетели вели постоянную борьбу друг с другом, в ходе которой на месте одних владений возникали другие; мелкие и слабые владения поглощались более крупными и сильными. В результате количество этих владений непрестанно уменьшалось, так что если в начале Чжоу, т. е. в начале второго тысячелетия до н. э., насчитывалось будто бы более 1000 (а по некоторым источникам — даже 1800) отдельных владений, из которых слагалось государство Чжоу, то в начале периода Чуньцю, т. е. в начале VIII в. до н. э., таких владений было 120 (по другим источникам — 170); ближе к концу этого периода осталось всего 14 самостоятельных княжеств, самыми крупными из которых были княжества Ци, Сун, Цзинь, Чу, У, Юэ и Цинь. Из состава правителей этих именно княжеств и выходили так называемые «ба», «гегемоны». Появление их традиция объясняет тем, что при слабости чжоуских царей кому-нибудь необходимо было взять на себя отражение кочевников, а также поддержание внутреннего порядка в государстве, прекращение княжеских междоусобиц. Однако сделать это оказалось возможным на новой основе. Всеобщее подчинение власти чжоуского дома не могло уже служить объединительным началом для этих князей; таким началом было призвано служить новое историческое установление — союз князей. Именно создателями и главами такого союза и явились правители наиболее сильных княжеств, которым и было присвоено наименование «ба», передаваемое нами русским «князь-гегемон».

Эта традиционная трактовка исторического процесса основана на общей предпосылке старой китайской историографии: на убеждении, что усилиями Вэнь-вана и У-вана, а в особенности Чжоу-гуна (ум. в 1106 г., по традиционной хронологии) было создано большое организованное государство, слагавшееся из собственных владений чжоуских царей и ряда владений так называемых «чжухоу» — «удельных князей», из которых некоторые сами являлись отпрысками чжоуского дома, другие же были совершенно независимыми от него в смысле родства, но все получали инвеституру от чжоуских царей. На деле же за всей этой картиной мы должны видеть процесс формирования племенного государства, созданного племенем чжоу, которое постепенно расширяло свои владения обычным путем — путем завоевания отдельных территорий и передачи их под управление членов рода вождей племени. В других случаях местные вожди, очевидно не бывшие в состоянии сопротивляться, сами изъявили покорность.

Однако так могло продолжаться до тех пор, пока племя чжоу было самым сильным, пока вокруг него было «1800» владений. Приведенные свидетельства старых исторических памятников о постепенном уменьшении этого числа, т. е. о появлении все более и более крупных владений, говорят о появлении соперников чжоуского племени. Наиболее грозными соперниками явились при этом другие племенные группы. Они успевали создать собственные племенные государства. Таковыми были в конце периода Чуньцю княжества Ци, Сун, Чу, Юэ, Цинь, о правителях которых сама старая историография замечает, что они были «инородческими». Эти вновь возникавшие крупные племенные государства вели завоевательную политику и подчиняли себе слабых соседей. Но поскольку они сами имели перед собой серьезных противников, постольку временами возникала политическая организация, призванная как-то предохранять друг друга от нападений и захватов. Именно такую роль и должен был играть «Союз князей» — новая межплеменная политическая форма, возникшая на месте прежнего племенного государства. Исторические факты, сообщаемые старыми источниками, дают возможность этот процесс распада проследить. В первой четверти VIII в. до н. э. происходит так называемое «переселение Чжоу на Восток» (周东迁); мы узнаем, что в 770 г. до н. э. при Пин-ване резиденция чжоуских государей была перенесена из «западной столицы» — г. Гао (в провинции Шэньси, впоследствии г. Чанъань) в «восточную столицу» — г. Лои (в провинции Хэнань, впоследствии г. Лоян). После этого «Чжоу» — Чжоуское царство стало именоваться «Дун Чжоу», «Восточночжоуским царством». Вслед за этим начался период «лего» — «отдельных царств», из правителей которых и выделились впоследствии гегемоны. Эти сведения красноречиво говорят об оттеснении племени чжоу из мест первоначального расселения и превращения Чжоуского государства в одно — и притом отнюдь не самое сильное — из числа многих.

Появление новой политической формы — «Союза князей», формы, уже выходящей за рамки ранних племенных государств, было, по-видимому, сопряжено с переменами, возникшими в самом социально-экономическом укладе раннего племенного государства. Для выяснения этого необходимо обратиться к чжоускому строю.

* * *

Период Чжоуского царства историческая наука последнего времени довольно согласно характеризует как эпоху рабовладельчества. Но это относится главным образом к первой половине периода — к эпохе Западночжоуского царства. Что же касается второй половины — эпохи Восточночжоуского царства, иначе говоря, периода «лего», т. е. Чуньцю, то он определяется то как рабовладельчество, то как феодализм. Один из современных исследователей древнего общества, Го Мо-жо, например, считает, что с периода Чуньцю в Китае начинается феодализм, с социальной стороны характеризующийся появлением в земледелии классов помещиков и крестьян, в ремесле — мастеров и учеников, в политической же области, в сфере государственного управления — чиновников и народа (см. 郭沫若著。中国古代社会研究，Шанхай, 1934, стр. 23).

Поскольку такая характеристика относится у Го Мо-жо ко всему феодальному периоду Китая, надо полагать, что не все эти признаки

можно находить в эту раннюю эпоху; да и те, которые можно к ней отнести, несомненно, были только в стадии своего первоначального формирования. Из трактата Сунь-цзы с несомненностью явствует, что в ту эпоху было значительное земледельческое население; при этом именно из него по преимуществу набиралась армия, во всяком случае, когда дело шло о большой войне; на него была возложена подводная повинность; наконец, на налоги, взимаемые с него, содержалась армия. Таким образом, существовало облагаемое налогами и повинностями земледельческое население, которое можно назвать крестьянским. Но в то же время это земледельческое население сохраняло еще общинную форму. Следовательно, если и говорить — вслед за Го Мо-жо — об этом периоде как феодальном, то, во всяком случае, с большими оговорками. Правильнее сказать, что с эпохи Чуньцю только начинается сложный и длительный процесс перехода от рабовладельческого строя — да еще такого, в котором сохранялись следы прежней свободной земледельческой общины,— к феодализму.

Для понимания исторического процесса эти изменения в социально-экономической структуре Чжоу надлежит рассматривать вместе с другими явлениями, имевшими особенно важное значение именно в период «Пяти гегемонов». Это были: борьба с кочевниками и междоусобная борьба князей.

Как известно, территорию Чжоуского государства с севера и запада окружали многочисленные и сильные кочевые племена. Эти племена пользовались всяким случаем для набегов и вторжений. Особенно значительные набеги отмечаются в правление Му-вана (1001—946), Сюань-вана (827—781), Ю-вана (784—770), но более мелкие происходили постоянно.

Ареной этих набегов были, естественно, северная и западная окраины Чжоуского государства. Именно здесь чжоуские цари были вынуждены создавать значительные военные силы и предоставлять им известную свободу действий. Это способствовало изменению положения окраинных князей. Они часто жестоко страдали от опустошительных набегов кочевников, но, с другой стороны, при благоприятных обстоятельствах сами усиливались за их счет, захватывая территории, пленных и военную добычу. Соответственно этому и все устройство княжества должно было приспосабливаться к этой обстановке, т. е. обеспечивать необходимые для борьбы материальные ресурсы и внутреннюю прочность.

Подобный процесс понемногу стал захватывать и внутренние княжества, которым нельзя было оставаться бессильными перед лицом сильных и воинственных соседей. Поэтому период «лего» ознаменован почти непрерывной борьбой князей, во время которой мелкие владения поглощались более крупными. В первой половине VII в. особенно усилилось княжество Ци, князь которого — энергичный Хуань-гун (685—643) сумел отразить набеги кочевников, подчинил ряд более мелких княжеств, удачной дипломатией обеспечил себе поддержку многих других князей и держал в своих руках чжоуский дом. Именно он и сделался первым «ба» — князем-гегемоном, открыв своими действиями длительную полосу крупных внутренних завоевательных войн, как раз таких, о которых говорится в трактате Сунь-цзы. Эти войны должны были привести к новым формам организации военных сил, к развитию военного искусства, к возникновению «учения» о войне и ее ведении. Это и была та почва, на которой создался трактат Сунь-цзы.

* * *

История появления первого князя-гегемона в кратких чертах такова. После присоединения к своим владениям двух небольших княжеств — Тань и Лу — Хуань-гун в 678 г. созвал съезд князей, на котором он был провозглашен «князем-гегемоном». Совершив, далее, два удачных похода против кочевников, захватив еще одно небольшое княжество — Цай, проведя удачную войну против сильного княжества Чу, Хуань-гун в 650 г. созвал новый съезд князей, уже гораздо больший по числу участников, на котором окончательно закрепил за собой положение главы союза князей и председателя общекняжеских съездов, добившись своего признания в этом звании и со стороны чжоуских царей.

История княжества Ци во времена Хуань-гуна проливает свет на изменения в социально-экономическом строе, которые обусловили возросшую силу отдельных князей.

Китайская историография обычно приписывает все успехи Хуань-гуна реформам, которые якобы провел в княжестве Ци его министр Гуань Чжун. Реформы эти в основном сводились к следующему.

Прежде всего Гуань Чжун провел ряд мероприятий в хозяйственной области: ввел охрану лесов от хищнической порубки и беспорядочной охоты, охрану водоемов от хищнической рыбной ловли; организовал защиту от наводнений и устроил ряд оросительных сооружений; приказывал разводить тутовые деревья и сеять коноплю, разводить домашний скот и устраивать огороды. Вместе с этим издал ряд приказов по борьбе с роскошью.

В области социальной он провел четкое разделение населения на четыре группы по роду занятий: служилых людей, земледельцев, ремесленников и торговцев. Был запрещен переход из группы в группу и от одного рода занятий к другому. Гуань Чжун запретил даже смешанное проживание в одном месте представителей разных групп: каждой группе были отведены особые районы.

Конечно, все эти положения, о которых мы знаем из «Гуань-цзы», древнего сочинения, приписываемого Гуань Чжуну и только частично содержащего отголоски его деятельности, были скорее программой реформ, чем реально проведенными мероприятиями. Но эта программа проливает свет на тенденции, которые наблюдались тогда в ходе перестройки существовавших порядков.

Основная тенденция заключалась в стремлении правителей извлекать из своих владений возможно больше доходов и вместе с тем обеспечить себя от мятежей и восстаний, могущих быть вызванными усилением эксплуатации. Кроме того, в стране, по-видимому, шел процесс медленного распада первоначальной земледельческой общины, и правители стремились установить на ее месте систему облагаемого налогами и повинностями крестьянства. Обнаружилась тенденция к распространению эксплуатации и на ремесленников и торговцев.

Все это на первых порах, вероятно, приводило к известному хозяйственному эффекту и создавало основу силы отдельных князей. Но это никак не предохраняло эти княжества от опасности со стороны соседей. Поэтому борьба продолжалась до тех пор, пока княжеству Цинь, решительнее других осуществлявшему подобные реформы, не удалось уничтожить все эти княжества и объединить под своею властью всю территорию страны (221 г. до н. э.).

Гегемония циского княжества пала после смерти Хуань-гуна (643) в связи с междоусобицами, возникшими между его пятью сыновьями. После этого гегемония на некоторое время перешла к сунскому князю Сян-гуну (650—637), пока он не был в 639 г. разбит войсками княжества Чу. После этого гегемоном стал цзиньский Вэнь-гун (636—628), сумевший нанести сильное поражение княжеству Чу и провести ряд удачных походов против кочевников. Однако после его смерти его преемнику не удалось сохранить господство, и оно в 598 г. перешло к Чжуан-гуну (613—590) — правителю могущественного княжества Чу, князья которого были первыми, присвоившими себе титул «царя» *(ван)*. В дальнейшем, с воцарением в княжестве У князя Хо-люя (514—495), сумевшего воспользоваться внутренними распрями в княжестве Чу и привлечь на свою сторону некоторых могущественных магнатов последнего, гегемония перешла к княжеству У, сначала в лице князя Хо-люя, а затем его преемника — Фу Ча (495—473). Но при этом князе государство У погибло, будучи завоевано Гоу Цзянь-ваном, князем Юэ. Этот Гоу Цзянь-ван и считается последним князем-гегемоном. Необходимо только напомнить сказанное выше: не все исторические памятники согласны между собой в определении того, кто носил звание «ба», и мы перечислили здесь всех тех, кто это звание в тех или иных источниках получил.

2

Очень многие элементы учения Сунь-цзы ясно выдают свою тесную связь с эпохой «князей-гегемонов». Прежде всего об этом прямо свидетельствуют те места трактата, в которых содержатся чисто исторические указания. В единственном случае (XI, 22, 23), где Сунь-цзы говорит о том, чьим является войско, т. е. о правителе страны, он употребляет термин «ба»; это у него — единственный термин для понятия государя. В другом месте (VI, 10) он прямо упоминает о войнах с княжеством Юэ, а мы знаем, что именно в эпоху «ба» княжество У вело такие войны с Юэ.

Об этих прямых данных, указывающих на время возникновения памятника, уже говорилось выше (стр. 17). Но о связи с эпохой «ба» свидетельствуют и многие, притом важнейшие, черты его учения.

В первую очередь, об этом свидетельствует масштаб тех войн, которые Сунь-цзы имел в виду, создавая свое учение. Это войны крупного масштаба, т. е. такие войны, которые велись в те времена между сильнейшими княжествами. Об этом говорят его слова о «стотысячной армии», о дополнительных наборах для пополнения убыли, о большом удалении театра военных действий от пределов своей страны, об огромных расходах на войну и т. д. Несомненно, речь идет о войнах, которые могли вести между собой претенденты на роль князей-гегемонов.

В этом свете становятся вполне понятными и те знаменитые слова Сунь-цзы, с которых он начинает свой трактат: «Война — это великое дело для государства, это почва жизни и смерти, это путь существования и гибели» (I, 1). Они имеют совершенно конкретный смысл. Вся эта эпоха с необыкновенной ясностью свидетельствовала, как часто война заканчивалась гибелью одного из воюющих государств. Прекрасным примером служит судьба самого княжества У, завоеванного князем Юэ. Тем более конкретный смысл имеют слова Сунь-цзы, которыми он заканчивает свое указание на то, что война может принести гибель

государству; он говорит: «это нужно понять». И эти его слова звучат настоящим, имеющим совершенно реальный смысл предупреждением.

Очень показательно с точки зрения связи с эпохой и понятие «выгоды», фигурирующее у Сунь-цзы в качестве цели, которую преследуют, предпринимая войну. Это именно то выражение, которым в ту эпоху определяли задачи правителей в управлении государством. Об этом очень хорошо свидетельствуют приведенные в комментарии слова лянского князя, сказанные им в разговоре с Мэн-цзы. Правда, это свидетельство относится к более позднему времени — ко времени Чжаньго, но это время явилось прямым продолжением эпохи Чуньцю, таким же периодом бесконечных войн между княжествами. Таким образом, несомненно, что и в эпоху «ба» соображения «выгоды», т. е. захвата, усиления своей власти, руководили действиями князей, особенно князей-завоевателей.

Целиком обусловлены эпохой мысли о полководце, которые изложены в трактате. Крайне характерна та поистине решающая роль, которая отводится полководцу на войне. Более того, исключительно высоко оценивается значение полководца и для судеб самой страны: ведь Сунь-цзы считает возможным сказать о полководце, что он «властитель судеб народа», «хозяин безопасности государства» (II, 14). Такое значение полководец в истории Китая мог приобрести именно в рассматриваемый период, когда от искусства военачальника действительно во многом зависела не только судьба правителя, но и само существование государства. Именно это и обусловило такое решительное подчеркивание роли полководца, которое звучит в неоднократных требованиях Сунь-цзы предоставить полководцу полную самостоятельность (III, 6, 8). В известной мере это было необходимо по существу, так как вмешательство невежественного в военном деле правителя могло повредить делу, но в не меньшей мере это вызывалось крайне возросшим сознанием полководцами своего значения; они понимали, что в условиях постоянных войн именно от их искусства и талантов зависели судьбы правителей. Отсюда идет и резкое противопоставление сферы «военной» сфере «гражданской» (IX, 19) в управлении страной и вообще во всей жизни страны: оно могло создаться только в обстановке той эпохи.

Очень ярким отражением эпохи является все то, что Сунь-цзы говорит о способах заставить солдат сражаться. Он считает, что солдаты будут сражаться только тогда, когда у них не будет никакого другого выхода. Именно на этом построено все его учение о «месте смерти» (XI, 9). Более того, он прямо советует полководцу самому создавать такую обстановку: об этом говорят его советы «убрать лестницы», «сжечь корабли», «разбить котлы» (XI, 18). Это значит, что ни на какие другие условия, которые могли бы создать у солдат стремление сражаться насмерть, он не рассчитывает. Правда, он допускает еще один способ заставить их сражаться: надлежит вызвать у солдат «ярость», т. е. ожесточение, и «жадность», т. е. стремление награбить (II, 12). Других стимулов он не знает.

Рядом с этим его заявлением стоят другие, свидетельствующие о том, что солдаты его времени не желали воевать, тяготились войной. Сунь-цзы считает, что солдаты только и думали, как бы поскорее вернуться домой. Поэтому он и советует зайти возможно дальше в глубь неприятельской территории, чтобы солдаты сознавали, что их дом далеко́, а вокруг неприятельская страна. Эти мысли и поднимут их

боеспособность. Если же они будут сражаться у себя на родине, то только потому, что будут сознавать, что опасность угрожает их собственным семьям.

Такая характеристика отношения войсковой массы к войне вполне укладывается в общую картину эпохи, когда понятие «родина» относилось только к родным местам, когда ослабели или даже исчезли общеплеменные интересы, ранее — в эпоху племенных объединений — как-то двигавшие общей массой племени. Кроме того, в таком отношении солдат к войне сказывалось то обстоятельство, что простым земледельцам, из которых, согласно данным трактата, состояла основная масса армии, были далеки и чужды захватнические цели войн, которые велись правителями.

В свете этих рассуждений крайне интересным представляется известное требование Сунь-цзы единства — единодушия народа и правителя (I, 3). Как отнестись к этому требованию? Можно, конечно, считать его условной фразой, обязательной для прикрытия отнюдь не гладких отношений между князем и народом, особенно во время войны, официальным лозунгом правителей. Но Сунь-цзы, так ясно указывающий на разорительность войны для народной массы, на ее нежелание воевать ради «выгоды» своих правителей, вряд ли допустил бы здесь такое противоречие. Скорее эти слова звучат предупреждением правителю, указанием ему, что успешный исход войны может быть достигнут лишь при наличии одобрения народа, его согласия воевать. Только тогда война будет представлять истинный «Путь». Сунь-цзы во многих своих идеях стоял безусловно выше своей эпохи; очень возможно, что это проявилось и в требовании единства.

Наконец, в тесной связи с «духом эпохи» стоит и центральная философская идея трактата: мысль о том, что все бытие слагается из бесконечных перемен. Идея «перемен», понятых в таком смысле, является основной идеей концепции бытия, которая отображена в древнейшей книге Китая — «И-цзине», «Книге перемен». Это «ицзиновское» направление китайской мысли несло в себе элементы стихийной диалектики, которая обеспечила наиболее плодотворную линию развития теоретического мышления в древнем и средневековом Китае. Черты этой диалектики видны, как это и разобрано выше, во многих положениях Сунь-цзы.

Таково учение Сунь-цзы как продукт своей эпохи. Оно прежде всего, конечно, принадлежит этой эпохе. Но как мы видим по судьбе этого учения, оно вышло за пределы своего времени. Этой своей долгой жизнью учение Сунь-цзы обязано, надо думать, именно наличием в нем философской концепции в виде пусть стихийной, пусть ограниченной (иначе в те времена и быть не могло), но все же диалектики, покоящейся при этом на основе хотя и примитивного, наивного, но все же материализма. Именно эта концепция и позволила Сунь-цзы осмыслить многие стороны войны так, что это осмысление сохраняло в известных отношениях свою действительность и в последующие времена.

ПРИМЕЧАНИЯ

ГЛАВА I

1. В комментаторской литературе существуют большие разногласия по вопросу о понимании слова *цзин* 經. Ду Му предлагает значение «измерять» (經者經度也).

Такое толкование может быть поддержано особым, а именно техническим значением этого слова, применяемым в строительном деле; в этой области *цзин* означает: производить обмер участка, предназначенного для постройки. Поскольку такой обмер представлял первое действие строителя, то это слово получило более общий смысл: делать предварительный расчет в начале какого-либо предприятия вообще. В пользу такого понимания *цзин* говорит также возможное сопоставление этого слова со стоящим несколько дальше *цзяо* (校), имеющим смысл «взвешивать», в дальнейшем — «сопоставлять». Поскольку *цзяо* может считаться параллельным *цзин*, постольку выходит, что слово *цзин* правильнее всего перевести соотносительно слову «взвешивать» словом «измерять».

Такое толкование имеет за собой серьезные основания, но я все же останавливаюсь на другом и передаю *цзин* по-русски словами «класть в основу». Основное, действительно первоначальное значение *цзин*, как известно, идет из области не строительного дела, а ткацкого. Словом *цзин* обозначалась основа ткани, в противоположность слову *вэй* (緯) , которым обозначался уток. При этом, согласно технике, самого процесса тканья, основа, т. е. продольные нити, остается все время тканья неподвижной, т. е. именно составляет «основу», в то время как уток, т. е. поперечные нити, на эту основу накладывается. Таким образом, в техническом языке, как глагол, это слово означает «ткать основу», а в общем смысле — «закладывать основу», «класть что-либо в основу». В этом именно смысле понимают *цзин* в данном месте Чжан Юй и Ван Чжэ. Что же касается параллелизма с *цзяо*, то это вопрос понимания всего места в целом — по отношению к общему содержанию главы. Если переводить *цзин* параллельно с *цзяо* («взвешивать») словом «измерять», то обе фразы будут говорить о двух равных и в общем близких по смыслу действиях: войну измеряют тем-то, взвешивают тем-то. Но, как видно из всего содержания главы,— это совершенно две разные вещи. «Пять элементов» — совершенно другое, чем «семь расчетов»: и смысл другой, и форма изложения другая, и постановка вопроса иная. Поэтому здесь параллелизм не двух одинаковых или близких действий, а параллелизм двух различных действий: одно кладут в основу, с помощью другого производят расчеты *.

2. Слово *шан* (上) можно было бы взять в значении «высшие», «правители». Не делаю этого потому, что в таком значении оно обычно употребляется параллельно со словом *ся* (下) — «низшие», «управляемые»; в данном же контексте слово *шан* противопоставляется слову *минь* (民) — «народ»; обычно же понятию «народ» противопоставляется понятие «государь», «правитель». Поэтому и беру для *шан* не «высшие», не «правительство» и не «правители» — во множественном числе, а в единственном числе — «правитель».

3. *Вэй* (危) беру в смысле глагола *и* (疑), как то делает большинство комментаторов (Цао-гун, Ду Ю, Ду Му, Чжан Юй), т. е. в смысле «иметь сомнения».

4. Выражение *ши чжи* (时制) можно понять двояко — в зависимости от того, какой смысл придать слову *чжи* (制). Если понять его в том значении, в котором оно выступает в сложном слове *чжиду* (制度) — «порядок», строй», «система» и т. п., выражение *ши чжи* будет означать «порядок времени», «законы времени» и т. п. Возможно понять *чжи* и в духе русского глагольного имени —

---

* К тому же, как это указано в переводе, против непосредственного сопоставления цзин и цзяо говорит и явно ошибочное помещение фразы с цзяо сейчас же после фразы с цзин.

«распоряжение, «управление», поскольку *чжи* может иметь и глагольное значение — «распоряжаться», «управлять». Так понимает это слово Мэй Яо-чэнь, который перифразирует выражение *ши чжи* так: 以时制之, т. е. «справляться с этим своевременно», в нужный, подходящий момент. В трактате «Сыма фа» есть выражение, очень близкое по смыслу к этому месту Сунь-цзы: 顺天奉时 — «следовать за небом (т. е. за погодой.— *Н. К.*) и соблюдать время». Лю Инь, объясняя это место, дает парафраз Сунь-цзы: 所謂阴阳寒暑以时制之 , т. е. «это (т. е. данное выражение «Сыма фа».— *Н. К.*) есть то, о чем говорится (у Сунь-цзы словами.— *Н. К.*): „свет и мрак, холод и жара; это порядок времени"». Кстати, этот парафраз Лю Иня выясняет, какое дополнение подразумевается при глаголе *чжи*: слово *чжи* (之), несомненно, относится к предыдущему, т. е. к словам «свет и мрак, холод и жара». При таком толковании общая мысль Сунь-цзы может быть пересказана следующим образом: «Небо» — это атмосферические, климатические, метеорологические условия, время года, состояние погоды. С точки зрения ведения войны важно «справляться со всем этим своевременно», т. е. уметь приспосабливаться к климатическим условиям, к погоде и выбирать подходящий момент.

Я, однако, не останавливаюсь на такой расшифровке этого места текста.

Мне кажется, что это место имеет определенную, четко выраженную структуру: это — определение некоторых понятий («Путь», «Небо», «Земля» и т. д.), причем раскрытие содержания этих понятий делается в форме перечисления того, что входит в их состав. При этом отдельные элементы этого перечисления самостоятельны и имеют свое содержание, а не охватывают все предыдущее. Так и здесь речь идет явно о трех вещах: о явлениях астрономического характера (свет и мрак), о явлениях метеорологических и климатических (холод и жара) и о «порядке времени», т. е. о годе, месяцах, днях, сезонах и т. д.

5. Мне очень хотелось в русском переводе передать выражения 远近险易广狭 каждое одним русским словом: «расстояние», «рельеф», «размер». Несомненно, что реально эти выражения это и означают. Но здесь меня остановило чисто филологическое соображение. Перевести так можно было бы в том случае, если бы эти выражения являлись отдельными словами. Мне кажется, для автора текста они были словосочетаниями. На такое заключение наталкивает последующее выражение 死生 , которое во всем трактате Сунь-цзы никогда не употребляется иначе как сочетание двух самостоятельных слов. Впоследствии и оно стало одним словом «жизнь» — в том смысле, в котором мы употребляем это слово в таких фразах, как «это — вопрос жизни», т. е. где одним словом «жизнь» разом обозначаются понятия «жизнь» и «смерть» (ср. аналогичное русское слово «здоровье», покрывающее понятия «здоровья» и «болезни»). Но, повторяю, у Сунь-цзы это все еще два самостоятельных понятия. А раз так, то по законам параллелизма и согласно общему контексту приходится считать, что первые три выражения представляются словосочетаниями.

6. Из всех многочисленных и разноречивых толкований трудных терминов 曲制, 官道, 主用 выбираю толкование Мэй Яо-чэня, безусловно, ближе всего находящееся к общему конкретному складу мышления Сунь-цзы и к его стремлению стараться всегда говорить о вещах, ближайшим образом касающихся военного дела. Поэтому и останавливаюсь на таких переводах этих трех понятий: «военный строй», «командование», «снабжение».

7. Перевожу выражение 兵众 словом «войско», считая, что переводить каждый иероглиф в отдельности (兵 *бин* — строевой состав, 众 *чжун* — нестроевой состав) не следует, так как, вероятнее всего, в данном случае мы имеем по-китайски одно слово, передающее общее понятие «войска» — во всем его составе.

Тут же встречаются в первый раз слова, обозначающие различные категории военных: 士 *ши* и 卒 *цзу*. Повсюду у Сунь-цзы эти слова употребляются как наиболее общие обозначения офицеров и рядовых, командиров и солдат. Ниже, в гл. IX, 15, а также в гл. X, 9 дается новый термин 吏 *ли*, также противопоставляемый 卒 , т. е. «нижним чинам». Этот термин служит, по-видимому, обозначением командиров крупных частей 部将 , начальствующего состава армии.

В главе X, 9 приводится и термин 大吏 *да ли*, под каковым разумеются главные из этих высших начальников, непосредственные помощники командующего, обозначаемого всюду у Сунь-цзы иероглифом 将 *цзян*.

Несомненно, по своему происхождению все эти термины не являются непосредственно военными обозначениями. Так, например, знак 士 *ши* в древнем Китае обозначал людей, принадлежащих ко второму слою господствующего класса, вслед за 大夫 ; иероглифом 卒 *цзу* обозначались слуги вообще, прежде всего — из рабов;

иероглиф 吏 применялся для обозначения лиц, принадлежащих к аппарату управления. Таким образом, эти названия не только раскрывают нам структуру древней китайской армии, но и проливают свет на классовую сторону ее организации, по крайней мере — в ее истоках.

Во времена Сунь-цзы, как об этом свидетельствует сам трактат, солдатами были отнюдь не рабы: из указания, что рекрута давал один двор из восьми, явствует, что основную массу солдат составляли члены земельной общины.

8. Согласно общепринятому преданию, Сунь-цзы написал свой трактат для князя Хо-люя, на службе у которого он находился. Ввиду этого эти слова могут рассматриваться как прямое обращение к князю, приглашение принять методы, рекомендуемые им, и попробовать применить их на практике, причем автор считает возможным заявить, что в случае надлежащего понимания и применения его методов победа обеспечена. С целью же большего воздействия на князя Сунь-цзы прибегает к своего рода угрозе: он предупреждает, что, если князь не воспользуется его советами, он от него уйдет, перейдет на службу к другому князю и, таким образом, лишит князя своей помощи.

Чжан Юй предлагает несколько иное толкование этой фразы: он принимает слово *цзян* (将) не в значении «полководца», а в смысле служебного слова для обозначения будущего времени. В таком случае вся фраза получила бы по-русски следующий вид: «Если вы, князь, усвоите мои приемы, я у вас останусь; если вы их не усвоите, я от вас уйду». Однако я остановился на форме перевода, основанной на понимании слова *цзян* в смысле «полководец». Основание для этого следующее: во-первых, во всем трактате Сунь-цзы нет ни одного случая употребления этого слова в значении показателя будущего времени; во-вторых, слово «полководец» здесь вполне приложимо к князю, который сам командовал своей армией. Об этом говорит Чэнь Хао: «В это время князь вел войны, причем в большинстве случаев сам являлся полководцем».

Существует и еще одно грамматически возможное истолкование этого места: «Если полководец станет применять мои расчеты, усвоив их... и т. д., оставьте его у себя. Если полководец станет применять мои расчеты, не усвоив их... и т. д., удалите его». Однако, мне кажется, что общая ситуация, особенно при разъяснении Чэнь Хао, делает более приемлемым понимание, данное в переводе.

9. Предлагаю для очень трудного слова *цюань* (权) в данном тексте русское «тактика», «тактический маневр», «тактический прием». Соображения, заставившие меня выбрать такой перевод, приведены в комментарии к этому месту текста, так что повторять их здесь излишне. Укажу только попутно на то, что русское слово «стратегия» я предлагаю для перевода — по крайней мере в древних военных текстах — китайского слова *моу* (謀). Только при таком переводе это слово получает вполне реальный смысл, делающим удобным и простым перевод таких словосочетаний, как, например, названия глав в трактате Вэй Ляо-цзы 攻权 (гл. V) и 守权 (гл. VI) — «Тактика наступления» и «Тактика обороны». При таком переводе эти заглавия вполне точно передают содержание глав. В пользу этого перевода говорит и обычное обозначение военных теоретиков и писателей — *цюань-моуцзя* (权謀家). Так они называются в «Ханьской истории», в отделе «Ивэнь-чжи»: 兵权謀家 — «военные стратеги». *Цюань-моуцзя* соответствует в точности русскому «стратегия», поскольку у нас понятие «стратегия» в широком смысле объединяет оба понятия — «стратегию» и «тактику», а под «стратегом» понимают и стратега в узком смысле слова, и тактика; и исторически слово «стратег», которым называли и полководца, и теоретика военного дела в древней Греции, в точности соответствует тем лицам, о которых говорят отделы «Цюань-моуцзя» в китайских династийных историях. Само собой разумеется, что в настоящее время для этих понятий — «стратегия» и «тактика» — в китайском языке существуют совершенно другие слова.

10. Китайское 詭 не вполне покрывается русским «обман». Содержание этого китайского понятия охватывает то, что мы передаем словами «обман» и «хитрость». Поэтому и те приемы, которые дальше рекомендует Сунь-цзы, частью относятся к тому, что мы назвали бы обманом, частью к тому, что мы охарактеризовали бы как хитрость. Не желая давать в русском переводе два слова на место одного китайского, останавливаюсь на слове «обман», поскольку и под «хитростью» у нас разумеются непрямые и именно большей частью обманные ходы в достижении своих целей.

11. Выражение *мяосуань* (庙算) имеет вполне конкретный смысл. В эпоху Сунь-цзы храм предков — *мяо*, находившийся на дворцовой территории, обычно в

восточной части ее, являлся помещением для важнейших собраний советников правителя. Это был, так сказать, «зал совета». Естественно, что перед войной здесь устраивался военный совет, на котором взвешивались все шансы войны и вырабатывался план действий. Поэтому выражение *мяосуань* имеет смысл «план войны, принятый на военном совете», до ее начала, т. е. предварительный план войны. Однако поскольку на дворцовом совете обсуждали не только вопросы войны, выражение *мяосуань* имело общее значение — всякого предварительного плана, выработанного на совете; в дальнейшем же это слово стало означать план или расчет, выработанный на основании предварительного размышления или обсуждения, т. е. вообще предварительный расчет.

О том, что территория храма предков служила местом для важнейших церемоний и собраний, мы узнаем, в частности, и из трактата У-цзы, где рассказывается о пирах, устраивавшихся на дворе храма предков в честь отличившихся на службе государству («У-цзы», VI, 1).

ГЛАВА II

В переводе текста II главы мною употребляется слово «князья». Так я передаю по-русски китайское обозначение *чжухоу*. Такой перевод является обычным в китаеведческой практике, и я не нахожу нужным его менять. К тому же я считаю его правильным и по существу, так как русское слово «князья» может служить общим обозначением владетелей представленных в истории различных типов государственных образований, за исключением носителей верховной власти, стоящей — номинально или фактически — над властью отдельных «князей». Именно такой смысл и имеет китайское *чжухоу*. В связи с этим предупреждаю, что всюду в дальнейшем у меня будет встречаться слово «князь». Этим общим наименованием я позволяю себе передать все те титулы владетельных князей, которые существовали в период Чуньцю. Как известно, это — титулы *гун*, *хоу*, *бо*, *цзы* и *нань*. Конечно, в этих разных титулах отражается известная градация в положении (по крайней мере в «юридическом» смысле) правителей отдельных владений того времени, но мне кажется, что отразить эту градацию в переводе следует только тогда, когда переводится текст, где эта градация играет существенную роль. Когда же этого нет, всех этих владетелей можно обозначать общим словом «князья», тем более что такое общее обозначение их существует и в китайской истории: это — слово *чжухоу*, т. е. как раз то, которое в этой главе и дано. При этом как в русском слове «князья» один из титулов служит обобщающим обозначением всех прочих, так и в китайском *чжухоу* в качестве обобщающего обозначения взят также один из титулов — *хоу*.

Я употребляю русское «князь» для обозначения владетелей времен Чуньцю, входящих в общую категорию *чжухоу*, но не для обозначения чжоуских правителей, титул которых был, как известно, *ван*. Этот титул я передаю русским «царь». Конечно, это возможно только для тех времен, но не для позднейших, когда *ван* получило значение «князь», «принц». Для передачи еще одного титула, встречающегося в памятниках того времени, титула *ди*, я сохраняю принятый перевод «император». Поясняю, что во всех этих случаях я говорю о переводческой передаче китайских обозначений; вопрос об историческом существе той власти, которая обозначалась каким-либо из этих титулов, совершенно особый.

1. Термины *чичэ* (馳車) и *гэчэ* (革車), представляющие наименования различных видов колесниц, употреблявшихся в древней китайской армии, вызывают несколько разноречивые толкования. Цао-гун и Мэй Яо-чэнь определяют первый как «легкие колесницы», второй — как «тяжелые колесницы». Ли Цюань называет первые «боевыми колесницами», вторые — «легкими колесницами». Ду Му понимает так: «легкие колесницы» — это боевые колесницы, на которых в древности вели бой; что же касается *гэчэ*, то это, по его мнению, обозные, тяжелые колесницы, на которых перевозили оружие, вещи и снаряжение. Чжан Юй истолковывает эти термины по-иному: первые — это, по его мнению, колесницы для нападения, вторые — для обороны. Таким образом, совершенно ясно значение первого термина — *чичэ*: это колесницы, предназначенные для боя; их называют то «легкими колесницами», то «боевыми колесницами», то «наступательными колесницами». Сомнение вызывает второй термин: боевые ли это колесницы, или только обозные фургоны? Ду Му считает их именно последними, но Чжан Юй полагает, что они являются также боевыми колесницами, только предназначенными для обороны. Другие комментаторы, не объясняя их назначения, называют их «тяжелыми колесницами». Однако Ли Цюань неожиданно именно к ним прилагает термин «легкие колесницы», противопоставляя их «боевым колесницам», в то время как Ду Му именно «боевыми колесницами» называет только «легкие».

Я считаю, что Ду Му прав в том смысле, что первые, т. е. легкие колесницы,

есть в точном смысле этого слова боевые, вторые же, т. е. тяжелые колесницы, являются прежде всего обозными. Мне кажется это верным по той причине, что на первых колесницах — очень подвижных и легких — помещались три тяжеловооруженных воина, ведшие бой, вокруг же располагались пехотинцы — 72 человека. Для быстроты продвижения эти колесницы были запряжены четверкой коней, покрытых кожаными панцирями для защиты от стрел. Ясно, что они предназначались для боя. Тяжелые колесницы для боя не годились уже по своей громоздкости. В трактате У-цзы упоминается, что их строили иногда размером «больше дома» («У-цзы», Введение). Кроме того, в них запрягали 12 волов, что одно указывает на их малоподвижность. К ним придавали также нестроевой состав — кашеваров, каптенармусов, конюхов, чернорабочих для подноски топлива и воды, всего 25 человек. Следовательно, они явно не предназначались для боя, по крайней мере для наступательных операций. Но в то же время они делались исключительно хорошо защищенными от стрел. В трактате У-цзы описывается, что их сверху донизу обивали кожами, прикрывали кожами колеса и т. д. («У-цзы», Введение). Поэтому, если во время похода легкие колесницы, естественно, шли впереди, а тяжелые сзади, то на стоянках легкие располагались внутри, тяжелые снаружи, образуя как бы укрепленный лагерь. Во время же боя тяжелые колесницы ставились позади фронта сплошной стеной и служили укрытием для своих солдат. Таким образом, когда Чжан Юй называет тяжелые колесницы оборонительными, он прав: это — большие, так сказать бронированные, обозные фургоны, используемые и как укрытие, и при обороне.

2. Комментаторы пробуют определять, чему равнялась та тысяча миль, о которой говорит Сунь-цзы, в мерах их времени. Если взять самого близкого к нам по времени комментатора (из старых, конечно), который затрагивает этот вопрос,— Сорая, то он исчисляет один чжоуский фут в 7,2 японских дюйма его времени; 8 чжоуских футов составляют 1 сажень, т. е. 5 футов и 7,6 дюйма японских; одна миля равна 300 саженей, т. е. 172 сажени и 8 футов японских, иначе 4 *тё* и 48 *кэн;* 1000 миль, таким образом, равна 4800 японских *тё,* т. е. несколько более 133 японских миль. В переводе на европейские меры это будет около 450 км. Считаясь с тем, что чжоуский фут был в эпоху Чжоу не везде одинаков, Сорай допускает колебание этой цифры от 100 до 133 японских миль, т. е. приблизительно от 350 до 450 км (Сорай, цит. соч., стр. 30). Впрочем, как об этом говорилось и в комментарии, вряд ли есть какая-нибудь надобность в этих точных вычислениях: текст Сунь-цзы не следует понимать в данном случае буквально, а принимать его выражение «1000 миль» за общее обозначение далекого расстояния.

3. Слово *чжун-юань* (中原) я перевожу здесь русским «страна». Собственно говоря, этим словом обозначалась центральная, равнинная часть территории Китая, расположенная по течению Хуанхэ, особенно земли, составляющие ныне провинции Шаньдун и Хэнань.

Некоторые комментаторы так и считают, прибегая в связи с этим к крайне искусственному толкованию этого места трактата, как это делает, например, Сорай. Основой такого их толкования служит соображение, что Сунь-цзы, находившийся в княжестве У, не мог назвать так территорию своего княжества: оно было расположено к югу от Янцзыцзяна по нижнему течению этой реки. Однако не нужно забывать, что это же слово получило значение «страны» вообще. Поэтому вполне возможно, что в таком смысле оно и здесь употреблено.

4. Выражение *цюню* (丘牛) одни понимали как «волы, поставляемые сельскими общинами», другие — как «большие воды», основываясь на том, что слово *цю* (丘) может значить «большой». Я ставлю по-русски просто слово «волы», считая в то же время, что предыдущий текст совершенно ясно указывает, что здесь речь идет о волах, поставляемых общинами. Оснований для того, чтобы считать слово *цю* (丘) в сочетаниях *цюи* (丘役) и *цюню* (丘牛) различным по смыслу, нет никаких, тем более что речь все время идет об одном и том же. Кроме того, нигде во всем трактате нет ни одного случая употребления иероглифа 丘 в значении «большой». Поэтому толкование Ли Цюаня, к которому с некоторыми оговорками присоединяется и Сорай, должно быть безусловно отвергнуто.

5. Я позволил себе на месте китайских *чжун* (鐘) и *дань* (石) поставить русские «фунт» и «пуд». Конечно, это не соответствует действительным весовым соотношениям этих мер. Кроме того, китайские *чжун* и *дань* — меры сыпучих тел, а не веса, и по-русски следовало бы взять что-либо вроде «четверти» и «гарнца». Но дело здесь не в точных мерах. Сунь-цзы просто указывает на то, что известное количество провианта и фуража, полученное на месте, по своему значению во много раз превышает то же количество, доставляемое издалека, или, иначе говоря, экономически гораздо выгоднее получить то, что нужно, на месте, чем возить издалека. Так как в

данной фразе Сунь-цзы единственно важна именно эта мысль, я и позволил себе, чтобы сразу сделать ее ясной для русского читателя, на место ничего не говорящих русскому слуху названий древних китайских мер подставить знакомые русские слова. О реальной величине *чжун* и *дань* сведения дают все комментаторы. Кода в переводе на современные японские меры исчисляет один *чжун* в шесть *коку* (斛) и четыре *то* (斗), один *дань* — в 20 *коку* (石) (Кода и Оба, цит. соч., стр. 81). Это составляет 32,7 бушеля (1 *чжун*) и 99,2 бушеля (1 *дань*).

6. Сорай дает совершенно иное толкование этому месту II главы. По его мнению, Сунь-цзы здесь говорит о том, чтобы передать отнятые от противника колесницы самим же сдавшимся неприятельским воинам, именно тем, кто первыми изъявил покорность. Иначе говоря, Сорай предполагает, что захват колесниц противника происходит путем сдачи воинов противника. Таким образом можно воздействовать на психологию сдавшихся и привлечь их на свою сторону, а с другой — подействовать и на прочих, побуждая их к сдаче. Однако на всякий случай следует принимать и некоторые меры предосторожности, а именно: на колесницах вперемежку со сдавшимися следует рассадить и своих воинов или же сдавшихся раньше и уже проверенных рассадить так, чтобы из троих воинов, составлявших команду колесницы, один или двое были вполне надежными.

Такое понимание основано на толковании одного слова текста — указательного местоимения *ци* (其), которое в этом абзаце встречается два раза. Сорай считает, что это местоимение должно указывать на одно и то же. В первый раз оно встречается в словосочетании «раздай их в награду т е м, кто первый...» и т. д., во второй раз — в словосочетании «перемени и а н и х (собственно: те) знамена». Так как во втором случае совершенно ясно, что местоимение «то» указывает на знамена, находящиеся на отнятых колесницах, то и в первом случае «тем» должно относиться к противнику, т. е. фраза должна иметь смысл «отдай их в награду тем, кто первым сдался» (Сорай, цит. соч., стр. 45).

Эта аргументация вполне основательна, но все же принять толкование Сорая нельзя. Ведь, если следовать его толкованию, то слово *дэ* (得) нужно будет понимать как «сдаваться», в то время как оно означает «овладевать». Могут сказать, что это чисто словарный подход к делу. Вряд ли это, однако, правильно: в знаменитом приказе У-цзы перед битвой при Сихэ, приведенном в VI главе его трактата, именно этот глагол употреблен в приложении к колесницам, и именно в смысле «захватывать». «Командиры и солдаты,— говорит этот полководец,— каждому из вас предстоит встретиться — кому с колесницами противника, кому с его пехотой, кому с его конницей. Помните, что если каждая колесница не захватит *(дэ)* колесницы противника, каждый всадник не захватит его всадника, каждый пехотинец не захватит его пехотинца, пусть мы и разобьем его армию, все равно заслуг не будет ни у кого». Совершенно ясно, что этот глагол применяется именно в смысле захвата трофеев. Поэтому понимание его как «сдаваться» представляет исключительную натяжку.

Далее, если следовать Сораю, то глагол «перемешивать» (杂) следует отнести к солдатам: «перемешай солдат на колесницах — своих с только что захваченными». Но грамматически ясно, что в словосочетании *чэ цза* (車杂) этот глагол относится к колеснице, других слов в этом сочетании нет и не может даже подразумеваться, так как последующий знак 而 свидетельствует, что мысль словосочетания закончена. В таком случае получается вполне реальный смысл: перемешать, смешать захваченные колесницы со своими, т. е. включить их в состав своих сил. Два же одинаковых местоимения можно отнести к колесницам противника и перевести всю фразу так: «Раздай (их) в награду тем (者), кто первый их (其) захватил, и перемени на них знамена».

ГЛАВА III

1. Считаю возможным дать русские наименования «взвод», «батальон» и т. д. на том основании, что относительно, с точки зрения последовательности войсковых подразделений, эти наименования соответствуют китайским. В китайской армии — по данным «Чжоу-ли» — в период Чжоу самым мелким подразделением была пятерка (кит. *у*, 伍), к ней я прилагаю русское название «взвод»; соединение из пяти взводов, т. е. 25 человек, составляло следующую единицу, переводимую словом «рота» (кит. *лян*, 两), далее идет батальон — соединение из четырех рот, 100 человек (кит. *цзу*, 卒); затем бригада (кит. *люй*, 旅) — соединение из пяти батальонов, т. е.

500 человек; далее идет дивизия (кит. *ши*, 师) — соединение пяти бригад, т. е. 2500 человек; пять дивизий, т. е. 12 500 человек, составляли армию (кит. *цзюнь*, 軍). Однако самым крупным соединением во время похода были «три армии» (三軍), т. е. войсковая группа в 37 500 человек, в которой одна армия, располагающаяся впереди, получала значение авангардной, другая, которая располагалась в центре и при которой находился главнокомандующий, называлась центральной, а третья, прикрывающая тыл, была армией арьергарда. В переводе к такой группе я также прилагаю русское слово «армия», так как, несомненно, китайское *сань цзюнь* — три армии — понималось как армия в широком смысле слова. Это были те силы, которые, по чжоускому праву, могло иметь так называемое «большое государство» (大国), т. е. с правителем с титулом *гун* (公) или *хоу* (侯); «средние государства» (中国) с правителем с титулом *бо* (伯) имели только две армии, т. е. 25 000 человек; «малые государства» (小国) с правителем с титулом *цзы* (子) или *нань* (男) могли иметь только одну армию, т. е. 12 000 человек. Сам же чжоуский *ван* имел шесть армий, т. е. 75 000 человек. Поэтому несомненно, что все эти названия — *лю цзюнь, сань цзюнь, лянь цзюнь* и *цзюнь* имели значение «армия» в широком смысле слова.

Заметим попутно, что это положение об армиях требует больших оговорок. Нам известно, например, что *гун* и *хоу* могли иметь тысячу боевых колесниц. Если же учесть, что каждой колеснице придавалось сто человек строевой и нестроевой команды, получается, что такой правитель мог иметь стотысячную армию. Кроме того, из других трактатов по военному искусству мы узнаем о несколько иной системе войсковых подразделений (например, у Вэй Ляо-цзы, в «Лю тао», в «Диалогах» Ли Вэй-гуна). Несомненно, что не только подвергался различным изменениям чжоуский устав, но вырабатывались свои порядки в разных крупных и, по существу, совершенно независимых от чжоуского дома княжествах или царствах.

2. В тексте трактата, приводимом «Камбун тайкэй», воспроизводящем, как сказано в вводной части настоящей работы, цинскую редакцию, стоят иероглифы 杀士. Это значит, что речь идет о потерях только офицерского состава. Считая, как это делает большинство комментаторов, это явно нелепым, перевожу это место согласно тексту, приведенному в «Тундянь», где дается 杀士卒.

3. Слово *моу* (謀) передано по-русски в зависимости от контекста в одних случаях русскими словами «замыслы», иногда — «планы», в других — «стратегия» (аргументацию в пользу такого перевода см. в примечании 9 к главе I). Словосочетание *моу гун* (謀攻) в контексте всего этого абзаца переводится здесь как «стратегическое нападение».

4. Слово *фу* (輔) употребляется главным образом метафорически — в смысле «помощник». Считаю, однако, что здесь Сунь-цзы прибегает к образному сравнению, и поэтому беру это слово в его первоначальном значении — чека́, крепление колеса у телеги. О том, что здесь — сравнение, говорят два следующих слова: *чжоу* (周) и в особенности *си* (隙) — «плотный» и «щель». Эти понятия приложимы именно к чеке, креплению, которое может быть пригнано плотно и может разойтись так, что получится щель, промежуток.

5. Фраза, представляющая большие грамматические трудности. По-видимому, это чувствовали и старые китайские читатели Сунь-цзы, так как в некоторых изданиях слова «государь» (*цзюнь*, 君) и «армия» (*цзюнь*, 軍) переставлены одно на место другого (ср.: Сорай, цит. соч., стр. 59). Несомненно, что при такой перестановке понимание этой фразы облегчается: это более привычная грамматическая форма выражения мысли — «таких вещей, в которых в армии проявляется бедствие по вине государя, три». Однако особенность китайской грамматической формы в этом месте не имеет значения; смысл в обоих случаях будет один и тот же.

6. Сорай дает совершенно иное толкование этой фразе. Он считает, что здесь речь идет о введении в управление армией на равных правах с полководцем «инспектора армии» (*цзяньцзюнь*, 监軍), которому поручалось наблюдение за армией и особенно за полководцем. Сорай указывает, что правители часто не доверяли полководцам и опасались всяких неожиданностей с их стороны, почему и назначали особых инспекторов из числа своих приближенных, пользующихся полным доверием. Помимо двоевластия, получающегося в армии вследствие наличия такого инспектора, по мнению Сорая, возникает и тот вред, что такой инспектор, как правило, не знал военного дела и не мог участвовать в руководстве армией. Отсюда и «растерянность в армии» (Сорай, цит. соч., стр. 60—61).

Считаю это толкование чрезвычайно искусственным. Насколько оно является при-

тянутым извне, а не основанным на данных текста, свидетельствует тот факт, что Чжан Юй дает совершенно такое же толкование следующей фразе текста, говорящей совсем о другом сравнительно с этой фразой. Мне кажется, что и с точки зрения чисто лексической, и с точки зрения общего контекста всего данного раздела трактата слова 同三軍之政 следует понимать так, как понимают их Цао-гун и Ду Ю.

7. Чжан Юй иначе понимает это место. Ему кажется, что Сунь-цзы имел здесь в виду назначение в армию помимо командующего еще особого «инспектора армии» (*цзяньцзюнь,* 监軍), как это звание стало называться в позднейшие времена. Короче говоря, Чжан Юй понимает это место так же, как Сорай понимает предыдущее. Некоторые основания у него имеются: это наличие слова *жэнь* (任) — «назначение», отправляясь от которого можно прийти при желании и к такому пониманию, тем более что назначение инспекторов, по-видимому, широко практиковалось, особенно в более поздние времена.

Трудно, конечно, с уверенностью утверждать, что Чжан Юй ошибается; слишком кратки и общи формулы Сунь-цзы. Но все же мне кажется, что, если Чжан Юй понял предыдущее положение Сунь-цзы так, как его поняли Цао-гун и Ду Ю, он должен был понять так же, как они, и это положение. Форма, в которую облечены оба положения, абсолютно одинакова, и различие состоит только в том, что в первом положении стоит слово «управление армией», во втором — «назначение в армию». Следовательно, если Чжан Юй первое положение понял как указание на недопустимость управлять армией на тех же началах, как и государством, он должен был принять второе положение как указание на недопустимость производить назначения в армию на тех же началах, как и в государстве. При таком понимании это положение будет логическим развитием того же принципа, который заложен в предыдущем.

ГЛАВА IV

1. Словами «глубины преисподней» и «высота небес» переведены китайские *цзю ди* и *цзю тянь* (九地 и 九天), буквально «девятая земля» и «девятое небо». Само собой разумеется, что эти понятия в определенной области имели конкретное значение, и притом различное, в зависимости от сферы приложения. Так, например, по версии, передаваемой Чэнь Хао, выражением 九天之上 «верх девятого неба» обозначался «день тигра» в третьей луне весны, «день лошади» в третьей луне лета и «день обезьяны» в третьей луне осени, а также «день крысы» в третьей луне зимы; «низом девятой земли» (九地之下) называли «день обезьяны» в третьей луне весны, «день крысы» в третьей луне лета, «день тигра» в третьей луне осени и «день лошади» в третьей луне зимы. Есть и другие значения, свидетельствующие о том, что эти выражения играли роль терминов из области циклического счета времени. Однако в общем языке эти слова употреблялись как метафоры. Путь к такому употреблению открывался самым буквальным их значением — «девятая земля» и «девятое небо». Это ассоциировалось с представлениями о девяти кругах подземного мира и о девяти сферах небес. Поскольку же число девять, как это отражено в «И-цзине», считалось в определенной системе пределом числа, понятие «девятая земля» означало «самые глубины преисподней», понятие «девятое небо» — «самая высшая сфера небес». Поэтому я и счел себя в праве в переводе взять именно эти русские выражения, как вполне соответствующие китайским *цзю ди* и *цзю тянь* в их метафорическом применении.

2. Словами «легкое перышко» передано китайское словосочетание *цю хао* (秋毫) буквально означающее «осеннее перо». Ввиду того что перья у птицы к осени отрастают и кончики их делаются тонкими и заостренными, образ «осеннее перо» стал применяться как метафора тонкого и легкого.

3. Позволю себе и здесь, как и во II главе, при передаче китайских мер подставить русские выражения: *и* (鎰) — «рубль», *чжу* (銖) — «копейка». Сунь-цзы прибегает к таким мерам отнюдь не для обозначения точной стоимости, а исключительно для указания на соотношение. Поэтому и в переводе следует отразить именно это соотношение, причем теми же средствами, как и автор, т. е. обращаясь к денежным обозначениям. Один *и* равняется 480 *чжу,* в старом китайском исчислении он соответствовал 20 *ланам.*

4. Можно определить высоту, которую имеет здесь в виду Сунь-цзы: это будет около 1800 м.

1. Так как для Сунь-цзы в этом месте важна не конкретная картина боевого расписания армии, а лишь принцип такового, я и ограничился приведением в комментарии лишь одной формы такой организации армии, самой типичной. Но что такая система подразделений была далеко не единственной, свидетельствуют другие трактаты по военному искусству. Так, например, Вэй Ляо-цзы упоминает о несколько иной системе подразделений: пятерка (*у*, 伍) или взвод, десяток (*ши*, 什); пять десятков составляли роту (*шу*, 屬), две роты, т. е. 100 человек,— батальон (*люй*, 閭) («Вэй Ляо-цзы», гл. XIV, стр. 42). В Ханьскую эпоху была другая система подразделений; о ней упоминает в своих коммеитариях Чжан Юй: сначала также была пятерка (*ле*, 列), далее шел десяток (*хо*, 火), затем — полусотня (*дуй*, 队); две полусотни составляли сотню (*гуань*, 官), две сотни составляли батальон (*цюй*, 曲), два батальона, т. е. 400 человек, составляли полк (*бу*, 部), два полка, т. е. 800 человек, составляли бригаду (*цзяо*, 校), две бригады, т. е. 1600 человек,— дивизию (*бэй*, 裨), две дивизии, т. е. 3200 человек,— армию (*цзюнь*, 軍).

2. Понимание выражения *син мин* (形名) в смысле «построение», как это развито в предложенном комментарии, основано на толковании, данном Ду Му. Согласно Ду Му, слово *син* (形) — «форма» означает «форму расположения» (陣表), слово *мин* (名) — «значки и знамена», т. е. обозначения расположений. Как известно, в китайской армии именно таким способом обозначали каждую часть в общей системе боевого порядка, так что авангард имел свое специальное знамя, правый фланг — свое и т. д. Поэтому названия знамен тем самым являлись и названиями частей. В трактате У-цзы указывается, что авангард обозначался знаменем с изображением красного коршуна, арьергард — знаменем с изображением черной черепахи, левофланговые части — знаменем синего дракона, правофланговые — знаменем белого тигра («У-цзы», III, 7).

Цао-гун дает другое толкование словам *син* и *мин*. Он полагает, что под словом «форма» Сунь-цзы подразумевает значки и знамена, т. е. построение, под словом же «название» — гонги и барабаны, т. е. командные сигналы, так как в древней китайской армии команды подавали не голосом, а именно посредством этих инструментов. Я остановился на версии Ду Му, так как она, по-моему, более точно соответствует ходу мысли Сунь-цзы. Данная фраза представляет точное грамматическое повторение предыдущей, поэтому в этих двух фразах должен быть полный параллелизм и терминов. Следовательно, если в первой фразе термин *фэнь-шу* (分数) есть одно понятие «подразделения», взятое в его двух признаках — части и численности, то и во второй фразе термин *син-мин* (形名) должен быть такого же типа, т. е. быть одним понятием, раскрытым с помощью двух признаков. Что тут речь идет о построении, признает и Цао-гун, но это обязывает его оба термина трактовать в сфере этого единого понятия. Если же понимать *син* как обозначение построения во всей полноте этого термина, то *мин* совершенно выпадает из этой сферы и должно обозначать какую-то другую категорию. О двух же различных категориях здесь не может быть и речи, почему я и считаю, что в данном случае правильнее понимает Сунь-цзы не Цао-гун, а Ду Му.

3. Перевожу слово *сянь* (险) русским «стремительный», исходя из толкования, даваемого этому слову Ван Чжэ: «Когда поток натыкается на кручи и теснины, у него образуется мощь». Иначе говоря, он берет образ горного потока, сила и стремительность течения которого возрастают вследствие крутых каменистых берегов и тесного ложа.

4. Останавливаюсь на таком понимании этой фразы Сунь-цзы, так как считаю, что она должна стоять в непосредственной связи со всем предыдущим рассуждением. Поэтому толкую слово *юань* (圓) — «круглый» — в том смысле, в каком его понимают Ли Цюань и Хэ Янь-си. Ли Цюань считает, что слово «круглый» употреблено у Сунь-цзы в смысле «не имеющий ни передней, ни задней стороны», т. е. лишенный всякой формы. Хэ Янь-си также считает, что «круглый» имеет смысл «отсутствия правильных рядов», т. е. боевого порядка. Полагаю, что это толкование более правильно, чем все другие, так как понятие «круглый» в приложении к боевому построению древней китайской армии, несомненно, могло быть синонимом «расстроенный». Все формы построения, начиная от построения первоначального звена — взвода и кончая армией в целом, были четырехугольными. Солдаты строились рядами, т. е. прямыми линиями; эти шеренги располагались одна за другой, так что все было основано на принципе четырехугольника. Таким образом, «округление» построения

означало нарушение этой четырехугольной формы, т. е. расстройство боевого порядка. Поэтому никак не могу согласиться с мнением Мэй Яо-чэня, Сорая и некоторых других комментаторов, считающих, что слово «круглый» в данном случае употреблено Сунь-цзы в смысле «подвижной». При таком понимании неизбежно толковать и образное выражение *хуньхунь-хуньхунь* (渾々混々) в подобном же смысле. Так и делает Ду Ю, который считает, что эти образы бурно мчащейся воды говорят о быстром и стремительном беге колесниц. Не могу согласиться с этим толкованием, так как считаю, что это образное выражение является строго параллельным образному выражению *фэньфэнь-юньюнь* (紛々紜々) в первой фразе. Если то выражение, как это единодушно понимают все комментаторы, имеет смысл «смешаться», «перепутаться», то в условиях параллелизма обеих фраз и полного совпадения всех их элементов и это образное выражение не может иметь, так сказать, «положительного» смысла, оно так же, как и первое, должно указывать на признак какой-то дезорганизованности. Первая фраза, не вызывающая ни в ком сомнения, построена так: образное выражение, рисующее дезорганизованность, затем слова, определяющие эту дезорганизованность в точных выражениях, затем переходно-противопоставительное служебное слово и, наконец, основное сказуемое в форме отрицательной: «расстроить (такую армию) невозможно». Форма второй фразы абсолютно такая же; поэтому, если конечное сказуемое там будет «разбить ее невозможно» и если перед этим сказуемым стоит то же служебное слово, с неизбежностью вытекает, что и первая половина этой фразы, состоящая из образного выражения и двух терминов, должна быть чем-то противопоставляемым второй половине, т. е. тем же самым, чем по отношению ко второй половине является первая половина первой фразы. Таковы формальные основания моего перевода. Реальные же основания взяты из общего контекста всей этой главы и видны из комментария.

ГЛАВА VI

1. Останавливаюсь на том понимании этого места, которое изложено в комментарии, следуя толкованию Сорая (цит. соч., стр. 120—122). В самом деле, Сорай совершенно прав, когда отвергает примитивное понимание этой фразы, будто бы Сунь-цзы говорит здесь о том, что отступающий идет так быстро, что его не могут даже догнать. Сорай рассуждает так: «Пусть полководец и обладает искусством скорохода, но его офицеры и солдаты — обыкновенные люди. Быстрота ходьбы у своих солдат и у солдат противника одинакова. Поэтому речь идет не о быстроте хождения», а о быстроте и неожиданности для противника самого отступления. Сорай удачно отводит и толкование Ду Му, который считает, что обе фразы Сунь-цзы следует объединить в одну, так что получается такой смысл: когда при наступлении противник не может устоять, это объясняется тем, что ему нанесен удар по его «пустоте», т. е. по самому уязвимому месту. И тогда разбитый и обессиленный противник, естественно, не в состоянии броситься в погоню за победителем, повернувшим назад.

Сорай приводит исторические примеры, когда именно разбитый противник, пустившийся вслед за отходящим победителем, разбивал его. Очень известен один эпизод из войн Цао-гуна. Цао-гун осадил крепость, в которой заперся его противник Чжан Сю. Крепость хорошо держалась, и Цао-гун потерял надежду ее взять. Поэтому он снял осаду и отступил. Чжан, увидев это, вознамерился преследовать отступающего. Его советник Цзя Сю стал уговаривать его этого не делать. Однако Чжан Сю не послушался и все-таки бросился в погоню. Дело обернулось очень плохо для него. Цао-гун, предвидевший погоню, устроил засаду и разбил преследовавших. Тогда Чжан Сю обратился к Цзя Сю с такими словами: «Вы знали наперед, что я потерплю поражение. Вы должны знать и как мне одержать победу». Тот на это ответил: «Выступайте с преследованием тогда, когда вы разбиты...» Чжан Сю послушался совета и с уцелевшими силами снова погнался за Цао-гуном. Тот, не предвидя более никаких опасностей со стороны только что разбитого противника, шел, не приняв никаких мер предосторожности, был застигнут врасплох и потерпел поражение.

Таким образом, действия китайских полководцев опровергают толкование Ду Му.

Неприемлемо также толкование и Ли Цюаня, который считает, что речь идет об отступлении настолько быстром, что противник не может догнать, причем дело не в том, что отступающий быстрее ходит, чем преследующий, а в том, что отступающие заблаговременно отослали вперед весь свой обоз и таким способом облегчили свое передвижение. Но, во-первых, такое толкование выведено не из текста, а из домысла

комментатора; во-вторых, когда отступление производится быстро, оно бывает вызвано необходимостью, и тогда трудно ожидать возможности заблаговременно отправить далеко свой обоз; в-третьих, преследующие, оставляющие за собой тыл вполне обеспеченным, совершенно не обязаны тащить за собой обоз, который замедлил бы их продвижение. Другие комментаторы дают толкования либо слишком узкие, либо частичные. Поэтому я и остановился на толковании Сорая, так как оно имеет то преимущество перед прочими, что вводит эти фразы Сунь-цзы в общий контекст этого раздела.

2. Перевожу китайское *юе* (約) русским «мало», следуя большинству комментаторов (Ду Ю, Ду Му, Хэ Янь-сп, Мэй Яо-чэнь), считающих, что это слово равно по смыслу слову *шао* (少). При переводе получается как будто тавтология: естественно, что если я нападаю на немногих, то сражающихся со мной мало. По-видимому, это обстоятельство заставляет Чжан Юя относить это слово не к противнику, а к себе. Он говорит: «Когда с многочисленным и сильным войском ударяют на немногочисленное и слабое войско противника, затрачивать сил для победы приходится мало, а результат получается большой». Но это толкование (вполне правильное по существу) заставляет относить слово *юе* к себе, а не к противнику. Однако это грамматически невозможно, так как из конструкции ясно, что оно является сказуемым к предыдущему словосочетанию с *чжэ* (者), под чем разумеется «тот, кто со мной сражается», т. е. противник. Сорай толкует это слово в смысле «важный пункт» у противника, пункт, имеющий для него существенное значение. Но и это толкование должно быть отвергнуто по той же грамматической причине: в таком понимании это слово не может служить сказуемым к *чжэ*. Наиболее правильно, как мне кажется, толкует это слово Ду Ю, который считает, что оно охватывает смысл двух слов: *шао* 〜少) и *и шэн* (易胜), т. е. «мало» и «легко победить». На этом толковании я и остановился.

3. Существует мнение, на которое ссылается Сорай, что выражение *юэжэнь* (越人) следует понимать не как собственное имя «юэсцы» — жители княжества Юэ, а как словосочетание «превосходить других людей». Однако все комментаторы единогласно принимают это выражение за собственное имя и видят в этом месте трактата отражение той конкретной исторической обстановки, в которой он был создан. Считают, что Сунь-цзы написал свой трактат для князя Хо-люя, у которого он находился на службе. Княжество У тогда состояло в войне с соседним княжеством Юэ. Поэтому в этой фразе *У* (吾) толкуется как самообозначение автора трактата, т. е. Сунь-цзы.

4. Перевожу сочетание *шэнбай* (胜敗) одним словом «победа», так как считаю, что это одно сложное слово, образованное, как это часто бывает, из двух противоположных понятий для обозначения третьего. Беру из этих двух слов слово «победа» потому, что в русском обычно такое положительное понятие берется в качестве обобщающего два противоположных.

5. Перевожу выражения *дэши* (得失), *дунцзин* (動靜) и *сышэн* (死生) двумя словами «достоинства и ошибки», «движение и покой», «жизнь и смерть» отчасти по стилистическим соображениям: те три фразы, в которые эти выражения входят, составляют одно целое вместе с четвертой. Там же на соответствующем месте стоит параллельное выражение «избыток и недостаток», явно состоящее из двух самостоятельных слов.

6. Чэнь Хао, Мэн-ши, Цзя Линь и Мэй Яо-чэнь понимают это место совершенно иначе. Они относят слово «форма» (*син,* 形) к противнику, и, таким образом, вся фраза Сунь-цзы толкуется, говоря словами Мэй Яо-чэня, так: «Место жизни и смерти противника я вижу и узнаю по его форме». Не могу присоединиться к этому толкованию по двум соображениям. Во-первых, совершенно такое же словосочетание — *синчжи* (形之) уже раз встретилось у Сунь-цзы — в главе V, в словах «когда тот, кто умеет заставить противника двигаться, показывает ему форму, противник обязательно идет за ним». Там смысл этого словосочетания не вызывает никаких сомнений. Зачем же здесь придавать ему новое и грамматически очень натянутое значение? Во-вторых, общий контекст этого слова и в особенности этого раздела имеет в виду не пассивное состояние ведущего войну, а его активные мероприятия. Всюду речь идет о выяснении «пустого» и «полного» у противника, и выяснении именно не путем наблюдения, а посредством действий: умения пользоваться «полным» и «пустым» у себя. В этом весь смысл, все содержание главы. Таким образом, уже по этому одному толкование указанных комментаторов не может быть принято.

1. Можно было бы при переводе переставить местами словосочетания *хэ цзюнь* (合軍) и *цзюй чжун* (聚众), т. е. сказать не «формирует армию и собирает войска», а «собирает войска и формирует армию». Мэй Яо-чэнь именно так и толкует эти два словосочетания. Чжан Юй выражение *цзюй чжун* понимает как 聚兵众以为陣, т. е. в смысле «собирает войско и придает ему боевой порядок». Это толкование было бы вполне приемлемым, если бы Чжан Юй раскрывал так содержание выражения *цзюй чжун*, но он на деле не раскрывает его, а повторяет его буквально, т. е. дает те же слова «собирает войско» и к этому присоединяет совершенно новое словосочетание — «придает ему боевой порядок». Реально это верно, но в тексте этого нет. Также очень искусственно толкование Ван Чжэ, который считает, что выражение «формирование армии» касается формирования обычного состава «трех армий», т. е. 37 500 человек, «собирание же войска» указывает на сбор двойного состава, т. е. 75 000 человек.

2. Слово *хэ* (和) толкуется как *цзюнь мэнь* (軍門), т. е. «лагерные ворота», которые так и назывались — *хэ мэнь* (和門). Наименование «ворота мира», которое придано лагерным воротам, иногда предлагают понимать как указание на мир и согласие, царящие или долженствующие царить в лагере между командирами и солдатами (Сорай, цит. соч., стр. 141). Вряд ли это так. Гораздо естественнее, как мне кажется, видеть в этом названии проявление табу, накладываемое в известных случаях на некоторые слова, так что нередко что-либо называется своею противоположностью, как, например, «жизнь» вместо «смерть», «порядок» вместо «беспорядок» и т. п. Поэтому «ворота мира», по существу, означают «ворота войны».

3. Выражение *вэйцзи* (委积) комментаторы толкуют очень различно. По Ван Чжэ, это топливо, соль, овощи и лесоматериалы; но первые три вида снабжения входят в состав провиантского обоза, четвертое входит в обоз с боевым снаряжением. Чжан Юй и Ду Му считают, что здесь речь идет об имуществе, но в таком смысле это словосочетание вообще не встречается. Существует мнение, что под этим выражением следует разуметь сено (禾芻), фураж, но выражение *вэйцзи* в таком значении не встречается. Поэтому я остановился на толковании Лю Иня, который, основываясь на точном значении этих слов, считает, что здесь речь идет о запасах вообще — как боевого снабжения, так и провианта, наличие которых обеспечивает бесперебойное пополнение как боевого, так и провиантского обоза армии.

4. Некоторые комментаторы дают различные объяснения этим словам Сунь-цзы. Так, например, Цао-гун и Чжан Юй считают, что выражение «спокоен и медлителен, как лес» следует понимать в свете ранее высказанной мысли о том, что полководец не сдвигается с места, не видя перед собой обеспеченной выгоды. Следовательно, «медлительность», о которой здесь упоминает Сунь-цзы, есть медлительность, обусловленная именно этим. Не следую этому комментарию потому, что полагаю, что при таком понимании «медлительность» придется понимать как пассивность, как негативное качество, в то время как по всему ходу рассуждения, и особенно в свете предыдущей фразы об обмане на войне, не подлежит сомнению, что все перечисленные качества являются позитивными и говорят о той или иной форме активности. Мэн-ши и Ду Му полагают, что медлительность в продвижении есть проявление осторожности, следствие боязни нападения. Но при таком толковании понятие медлительности суживается до понятия медленности движения, в то время как речь идет не о движении, а о действиях в широком смысле этого слова.

Выражение «вторгается и опустошает, как огонь» Ли Цюань толкует в смысле предания огню и мечу всего находящегося на неприятельской территории. Но это толкование переносит центр тяжести в словосочетании *циньлюе* (侵掠), которое мы передаем русским «вторжение», на второй элемент — *люе* (掠) — «грабить» и сводит все выражение к смыслу «грабеж и опустошение». Разумеется, это всегда имело место в войнах и в эпоху Сунь-цзы, но никогда не являлось для Сунь-цзы основным содержанием войны. Точка зрения Сунь-цзы на этот предмет очень ярко выражена в его словах: «Лучше сохранить взвод противника, чем разгромить его». Поэтому, как мне кажется, правильнее толковать выражение *циньлюе* как боевую операцию вторжения на территорию противника или в место расположения его армии, операцию, конечно, соединяемую с истреблением его человеческой силы и грабежом.

5. Это место трактата толкуется весьма различно. Причина — возможность различно понимать словосочетание *фэнь-чжун и фэнь-ли* (分众 и 分利). Я остановился на том понимании, которое приведено в переводе и комментарии. Но Хэ Янь-си и Мэй Яо-чэнь полагают, что здесь речь идет о разделе награбленного иму-

щества между своими солдатами, о разделе захваченных земель между своими вассалами. Мне кажется, что такое толкование не обосновано ни грамматикой, ни смыслом. Словосочетания *фэнь-чжун* и *фэнь-ли* по общему складу фразы должны быть одного типа. Второе из них дает ясную картину сочетания глагола с прямым дополнением «распределять выгоды». Так как здесь речь идет о земле, ясно, что под словом *ли* (利) подразумевается *ди-чжи ли* (地之利) или просто *ди ли* (地利), т. е. выгодное местоположение, удобная позиция, важный стратегический пункт. И тогда все словосочетание получает такой смысл: «при занятии территории противника занимают своими частями важнейшие со стратегической точки зрения пункты». Это правило настолько очевидно, что оно соблюдалось и соблюдается во всех странах и во всех войнах. Если это так, то понимание первого словосочетания уже тем самым предрешается. Грамматически это тоже должно быть сочетание глагола с прямым дополнением, т. е. не разделять что-либо между своими войсками, а разделять свои войска, что опять-таки является общим правилом при «грабеже селений», т. е. когда во все стороны направляют отряды для фуражировки или для опустошения земель противника.

6. Ду Му дает другое толкование этого места. Он считает, что во время ночного боя зажигать много факелов и бить во множество барабанов невозможно, так как ночной бой обычно происходит не на открытом широком месте, а на тесном пространстве; ночной бой это не генеральное сражение, а вылазка, налет и т. п. Кроме того, это и небезопасно, так как открывает противнику свое расположение. Поэтому Ду Му считает, что здесь речь идет о другом. Построение китайской армии в древности напоминает шахматную доску, между клетками которой идут проходы. На местах скрещений этих проходов всюду заранее устанавливаются факелы. По сигналу барабана с дозорной вышки, оповещающему о приближении противника, эти огни немедленно зажигаются, и весь лагерь освещается. Это предотвращает суматоху и беспорядок; солдаты могут легко построиться в боевой порядок и встретить противника в полной готовности. Это толкование, весьма на первый взгляд правдоподобное, тем не менее не может быть принято по трем соображениям. Во-первых, тогда нужно как-нибудь подобным же образом объяснить и вторую часть фразы — о большом количестве знамен в дневном бою, что сделать вряд ли возможно. Во-вторых, при таком объяснении трудно дать удовлетворительное толкование словам 变人之耳目. В-третьих, исторические примеры свидетельствуют, что к такому приему обмана противника полководцы на Востоке не прибегали.

7. Выпускаю при переводе слова 故用之法 как несомненно лишние: они повторяются в конце, где они вполне на месте.

ГЛАВА VIII

1. Цзя Линь толкует это место по-своему. Он считает, что в словах Сунь-цзы речь идет о соединении в управлении народом метода наград с методом наказаний. При одном всегда необходимо и другое. Но это толкование совершенно неуместно, так как такие понятия, как «награда», «наказание», «выгода», «вред», у Сунь-цзы играют роль совершенно точных терминов, обозначающих именно то, что они обозначают. Поэтому никакой надобности в обозначении одних понятий другим термином нет.

2. Иероглиф 信, употребляемый для обозначения слова *синь* — «правдивость», «доверие», «вера», по мнению Ду Му, приходится здесь считать заместителем иероглифа 申, которым обозначается слово, значащее «протягивать-ся», «проводить-ся». В таком своем значении этот иероглиф противопоставляется иероглифу 屈, обозначающему слово *цюй* — «сгибать-ся», «надламывать-ся». В данной фразе трактата этим словом Сунь-цзы, очевидно, хочет выразить ту мысль, что при умении принимать в расчет одинаково и пользу и вред все старания не «оборвутся посередине», на полдороге, а «приведут к концу», доведут до результата.

3. Останавливаюсь на таком общем толковании этого места, так как считаю, что попытки комментаторов подставлять под слова Сунь-цзы конкретные приемы и методы действия вряд ли обоснованны. Именно поэтому они все и говорят о разных вещах. Во фразе «подчиняют себе князей вредом» одни видят привлечение на свою сторону важнейших сановников соседнего государства; другие считают, что речь идет о засылке своих агентов, которые дезорганизуют управление; третьи полагают, что тут говорится о посылке шпионов, сеющих рознь между правителем и народом; четвертые думают, что дело сводится к направлению к соседнему князю искусных мастеров, которые подбивают князя на большие и роскошные постройки, что приводит

к истощению его казну; наконец, некоторые считают, что здесь может идти речь об отправлении соседнему князю в подарок красавиц, которые отвлекали бы князя от дел правления. Короче говоря, комментаторы перечисляют ряд конкретных мер, направленных во вред соседнему государству, и, конечно, список таких мер может быть еще продолжен. Сунь-цзы же вообще остается на почве общих принципов, и поэтому так же следует понимать и это его высказывание.

Так же трудно признать и то толкование слова *е* (业), которое дают комментаторы. Так, например, Ду Му и Чжан Юй полагают, что во фразе Сунь-цзы «заставляют служить себе делом» содержится тот смысл, что, если моя страна богата и ее мощь велика, соседние государства сами покорятся. Но, как совершенно правильно замечает Сорай, при таком толковании слово *е* приходится понимать как сельский труд, сельское хозяйство, которые служили основой всего богатства страны. Но вряд ли можно придавать этому слову такое значение. Ду Ю полагает, что под словом *е* подразумеваются строительные работы, изготовление предметов роскоши или «музыка», т. е. устройство всяких празднеств. Это толкование, во-первых, очень натянуто; во-вторых, делает непонятным глагол *и* (役). Ван Чжэ, ссылаясь на фразу из «Цзо-чжуань» 五兵业已加会矣, полагает, что под словом *е* следует подразумевать действия армии. Но, как опять-таки правильно замечает Сорай, в этом месте «Цзо-чжуань» слова *е цзи* (业已) образуют одно сложное слово со смыслом «уже» (ср.: Сорай, цит. соч., стр. 188). Поэтому я и считаю, что в этом месте трактата либо вкралась позднейшая вставка, так как совершенно достаточно первой фразы, говорящей о действии вредом, и третьей фразы, говорящей о выгоде; либо же если и принимать эту вставку, то толковать слово *е* именно в смысле «дело», обнимающем собой одинаково понятие и выгоды и вреда. На такое понимание наталкивает, во-первых, контекст: Сунь-цзы только что установил положение, что во всякой выгоде есть свой вред, а во всяком вреде — своя выгода, поэтому вполне возможно в его устах и такое обобщающее понятие; во-вторых, на такое понимание наталкивает само местоположение этой фразы: она помещена посередине между фразой о вреде и фразой о выгоде.

4. Сорай полагает, что «пять опасностей», о которых упоминает в этой фразе Сунь-цзы, и есть те «пять выгод», о которых он говорил выше. Сорай объясняет дело так: «Когда не знают эти пять опасностей, они становятся опасностями. Но если, зная эти опасности, принимать по отношению к ним меры, они становятся выгодой» (цит. соч., стр. 190). Считаю это толкование совершенно неприемлемым, так как, рассуждая о «пяти опасностях», Сунь-цзы имеет в виду те опасности, которые обусловливаются личными качествами полководца; все же предыдущее рассуждение о выгодах, как это явствует с полной очевидностью из самого текста, имеет в виду выгоды вообще — в любом аспекте. Толкование Сорая идет вразрез со всем предыдущим текстом и свидетельствует только о том, что и он оказался завороженным этим словечком «пять» в выражении «пять выгод», заставившем комментаторов идти на всякие натянутые и противоречивые толкования, лишь бы отыскать где-нибудь именно «пять выгод». Я не говорю уже о том, что невозможно вообще слово «опасность» считать заменителем слова «выгода». Сунь-цзы видит взаимоотношение этих двух понятий, но ему никогда не приходит в голову отрицать за каждым элементом этого отношения свое собственное значение и именно — противоположное другому.

ГЛАВА IX

1. Перевожу слово *шэн* (生) так, как предлагают все комментаторы, объясняющие его либо как *ян* (阳) — «солнечный», либо как *сян ян* (向阳) — «обращенный к солнцу». Ду Му говорит *мянь нань* (面南) — «обращенный к югу», Чэнь Хао толкует как *сян дун* (向东) — «обращенный к востоку». Сорай объединяет оба эти толкования и дает «обращенный на юго-восток».

2. Ду Му и Чжан Юй указывают, что в некоторых изданиях «Сунь-цзы» на месте иероглифа 隆 стоит иероглиф 降. Тогда надо было бы перевести не «при бое с противником, находящимся на возвышенности», а «веди бой, спускаясь вниз», т. е. сверху вниз. Сорай считает, что этот вариант правильнее, так как в этом случае получается более выдержанная грамматическая конструкция всего предложения и логическая связь. Вполне допускаю эту версию, но не считаю возможным взять ее в основу перевода, так как подавляющее большинство читателей «Сунь-цзы» понимали его так, как это дано в русском переводе. И даже Ду Му и Чжан Юй, приводящие этот вариант, сами дают толкования в том смысле, как это переведено.

3. Сорай утверждает, что данную фразу понимают двояко: одни комментаторы считают, что речь идет о позиции, занимаемой у реки до переправы, другие полагают, что дело идет о позиции, занимаемой после переправы. Сам Сорай присоединяется к первому толкованию. Но я не мог обнаружить у некоторых из перечисленных комментаторов, якобы сторонников первого понимания, явственных указаний на то, что они именно так понимают «Сунь-цзы». Например, Чжан Юй говорит следующим образом: 过水欲舍止 . Словосочетание *го шуй* следует передать по-русски словами «переходить реку». Далее он говорит: 去水稍远 . Как перевести слова *цюй шуй* иначе как словами «отходить от реки»? Нельзя «отходить» от места, до которого еще не дошли. Если следовать Сораю, то нужно было бы перевести эти слова так: «не доходя до реки». Но перевести глагол *цюй* как «не доходить» вряд ли возможно. Поэтому утверждение Сорая, что Чжан Юй является сторонником версии «до переправы», неверно. И так же сомнительны в этом смысле комментарии и некоторых авторов. Поэтому я и счел возможным остановиться на том же понимании глагола *цзюэ* (絶), что и в словосочетании *цзюэ шань* (絶山). Если это последнее следует перевести «перейдя горы», то и первое нужно перевести «перейдя реку». Сорай указывает, что невозможно предписывать войску, переправившемуся через реку, занимать позицию в некотором отдалении от реки: в зависимости от условий как раз может быть выгодно занять позицию именно у самой реки. Это замечание было бы верно, если бы противник находился впереди. Но у Сунь-цзы ясно подразумевается такая ситуация, когда противник находится за рекой и вся цель маневра заключается в том, чтобы вызвать его на переправу. Поэтому я остановился на толковании Чжан Юя, понятом согласно точному смыслу его слов.

4. Иероглиф 斥 толкуется обычно как место на берегу моря, пропитанное морской солью, т. е. как топкое место у моря. Считаю, что выражение *чицзэ* (斥泽) можно передать одним словом «болото», т. е. взять это сочетание как одно общее понятие, охватывающее вообще все виды топких мест.

5. Слова *сы* (死) и *шэн* (生) Ду Му и Чжан Юй толкуют как «низкое место» и «высокое место». Сорай возражает, считая, что в таком случае это есть повторение уже сказанного, и предлагает *сы* понимать как место безводное и лишенное всякой растительности, *шэн* — как обратное. Он считает, что иметь местность с водой и растительностью перед собой невыгодно, так как это служит препятствием во время боя: иметь же такую местность сзади себя — выгодно, поскольку она может служить естественным укрытием. С точки зрения китайской стратегии это правильно, но другие комментаторы дают иные толкования, также вполне приемлемые. Я остановился на толковании Ду Му и Чжан Юя, которое мне кажется более правильным в связи с общей идеей Сунь-цзы о выгодности боя на наклонной местности; кроме того, через несколько строк сам Сунь-цзы совершенно ясно говорит о том, что справа и позади себя нужно иметь возвышенность.

6. Слова «четыре императора» доставляют много хлопот комментаторам. Китайская историческая традиция говорит о периоде «пяти императоров» глубокой древности, но эти «императоры», первым из которых был Хуан-ди, считающийся этой традицией основателем китайского государства (2696—2597 гг. до н. э.), следовали друг за другом, и Хуан-ди, следовательно, не мог с ними бороться. Ввиду этого Мэй Яо-чэнь, Ван Чжэ и Мэн-ши считают, что здесь имеет место ошибка в знаке: вместо «император» должен быть знак 軍 — «войско». В таком случае речь шла бы о победе Хуан-ди не над «четырьмя императорами», а над «четырьмя армиями». Цао-гун, Ли Цюань, Чжан Юй и др. принимают текст так, как он здесь переведен. Действительно, в древнем начертании (в почерке *дачжуань*) иероглифы 帝 и 軍 мало похожи друг на друга. Однако эти споры, по существу, совершенно излишни, так как важнее то, что здесь стоит число 四 «четыре», которое всегда может указывать на «четыре стороны», что означает «все стороны». Поэтому сказано ли, что Хуан-ди победил «четырех императоров» или «четыре армии», все равно это имеет только один общий смысл: победа над всеми вокруг. Поскольку же свидетельство предания, что Хуан-ди «объединил Китай», покорив всех *чжухоу* — князей отдельных местностей, исторически означает возвышение одного из племенных вождей над другими и образование какого-то племенного союза, постольку лучше принять версию «четыре императора», т. е. окрестных племенных старейшин.

7. Цао-гун толкует слово *ши* (实) как *гао* (高), т. е. «высокое место», «возвышенность». Считаю, что Сорай делает правильнее, предлагая понимать это слово в смысле *цзянь* (坚) — «крепкий», «твердый».

8. Каждый комментатор несколько по-своему описывает признаки каждой из этих местностей. Между ними есть, конечно, некоторые разногласия. Но все эти описания различаются главным образом в деталях. Поэтому я беру для объяс-

нения этих терминов только одно толкование — Чжан Юя, кажущееся мне наиболее точным.

9. Слово *юе* (約), употребленное здесь Сунь-цзы, малопонятно, что открывает простор различным догадкам. Из всех предложенных комментаторами толкований выбираю толкование Чэнь Хао, объясняющее это слово через выражение *цюй жо* (屈弱) — «быть надломленным», «быть обессиленным».

10. В версии текста, принимаемой Лю Инем (в его 孙子直解), последняя часть абзаца имеет совершенно другой вид: 杀馬肉食者无粮也悬瓦不返舍者穷寇也, т. е. «если они убивают лошадей и едят их мясо, значит, у них нет больше продовольствия; если они развешивают свои котелки (в которых готовят пищу) на деревьях (т. е. бросают их за ненадобностью) и не идут в лагерь (т. е. с отчаяния уже не стремятся укрыться в укрепленном месте), значит, они — доведенные до крайности разбойники». Однако эта версия мне кажется маловероятной, так как в этом случае оставалось бы странным, почему говорится о том, что убивают коней, а не волов, служивших для перевозки снаряжения; кроме того, знак 缶, по «Шовэню», обозначает не котелок для варки пищи, а именно кувшин для вина. Переведенная мною версия дается во всех прочих изданиях трактата и принимается такими авторитетными знатоками «Сунь-цзы», как Ду Ю, Мэй Яо-чэнь, Ван Чжэ, Чжан Юй.

Кстати отмечу, что предыдущая фраза 吏怒者倦也, переведенная мною: «если его командиры бранятся, значит, солдаты устали», т. е. со вставкой «солдаты», другими комментаторами, например Ду Ю, понимается иначе: «Если его командиры бранят (своего командующего), значит, они устали».

11. Сорай полагает, что словосочетание *цюй жэнь* (取人) следует понимать в смысле «вырывать победу у противника», обращать его действия себе на пользу. Такое толкование возможно и в духе «Сунь-цзы», но в данном месте не обязательно. Ду Му толкует это словосочетание совершенно оригинально: выбирать людей способных и талантливых. Это связано с общим его пониманием этого места. Он полагает, что Сунь-цзы говорит о том, что, когда нет численного превосходства противника и нельзя надеяться на особую храбрость своих солдат, следует отобрать наилучших, перемешать их с остальной массой и, тщательно взвесив все положение у противника, одержать победу. Это толкование неприемлемо потому, что тогда слово *жэнь* приходится относить к своим солдатам, в то время как обычно у Сунь-цзы, а главное — сейчас же в следующей фразе им обозначается именно противник.

ГЛАВА X

1. Ду Му толкует слово *гуа* (挂), как местность гористую и обрывистую (险阻之地), в которой позиции обеих сторон частично заходят друг за друга, как «зубы собаки». Однако при таком толковании трудно понять смысл указаний насчет боя в такой местности, которые дает Сунь-цзы. Поэтому я и остановился на толковании Лю Иня, прямо говорящего, что здесь разумеется местность, впереди низкая, позади высокая, т. е. более возвышенная там, где находишься сам, и более низменная там, где находится противник; иначе говоря, наклонная в сторону противника. Это толкование лучше всего согласуется с последующей характеристикой такой местности, данной самим Сунь-цзы (п. 3).

2. Словом *шанцзян* (上将) в период Чуньцю обозначали командующего передовой армией в соединении «трех армий», т. е. передовой, центральной и тыловой. Но в данном случае правильнее понимать этот термин в его общем значении — «главный», или, как я предпочел перевести, «верховный полководец», главнокомандующий.

ГЛАВА XI

1. Интересно, что с этим предписанием — «грабь» мирились далеко не все комментаторы Сунь-цзы. Ли Цюань, например, считает, что в этом месте текст дефектен; будто бы выпал один иероглиф 不 *бу* — отрицание, что в оригинале должно было быть вместо «грабь» — «не грабь». Но это является чистейшим вымыслом комментатора, ни на чем не основанным. Сунь-цзы, несомненно, допускает грабеж, как это видно не только из этого места, но и из II главы, где он прямо говорит о том, чтобы продовольствоваться за счет противника.

2. В своем комментарии к этому месту я упомянул, что европеец сказал бы: «храбры, как Гектор и Ахиллес». Древние эллины, несомненно, протестовали бы против какого бы то ни было сопоставления своих прославленных героев с Чжуань Чжу и Цао Куем. В самом деле, подвиги этих древних китайцев, может быть, и свидетельствуют об их храбрости, но никак не являются доказательствами их благородства. Чем прославился Чжуань Чжу? В период Чжаньго (VI в. до н. э.) в княжестве У случилось такое событие. Один из принцев, Гуан, замыслил убить правившего тогда князя Лао. По совету У Цзы-сюя он привлек для этой цели известного храбреца Чжуань Чжу. Устроив пышный пир, на который был приглашен ничего не подозревавший князь со своею свитой, он приказал повару вложить в большую рыбу, поданную на стол, меч. Когда эта рыба была подана и разрезана, Чжуань Чжу по данному сигналу выхватил меч и заколол князя, а затем, обратившись на оторопевших от неожиданности его приближенных, переколол и их.

Также не очень большим благородством отличается и подвиг Цао Куя. Дело происходило в период Чуньцю (VII в. до н. э.). Цао Куй был военачальником на службе в княжестве Лу у князя Чжуан-гуна, и притом военачальником неудачливым: он три раза проигрывал войну с соседним княжеством Ци. В результате часть земель княжества Лу отошла к Ци. Тогда луский князь решил примириться с цискими князем и повел с ним мирные переговоры. И вот во время встречи князей Цао Куй, бывший в свите своего князя, внезапно выхватил кинжал, приставил его к горлу цискога князя и потребовал возвращения отнятых территорий.

3. Перевожу словосочетание *фан ма* (方馬) согласно толкованию Ду Му, т. е. в смысле «связывать лошадей и строить их четырехугольником». Считаю, что к этому толкованию обязывает общий контекст с последующим выражением *май лунь* (埋輪) — «зарывать колеса в землю». Речь идет об устройстве из всех колесниц, главным образом, конечно, из тяжелых, специально предназначенных для обороны, чего-то вроде баррикад, окружающих войско с четырех сторон. В этом случае лошади связываются вместе и также расставляются по сторонам вместе с колесницами.

4. Перевожу слова *ган* (刚) и *жоу* (柔) собственно — «твердый» и «мягкий», русскими — «сильный» и «слабый» согласно комментарию Цао-гуна, Ду Му, Мэй Яо-чэня и Ван Чжэ, которые подставляют на место этих иероглифов другие — 强弱 . Это как будто противоречит контексту: слова *ган* и *жоу* приурочиваются обычно к земле. Так по крайней мере установлено «Си цы-чжуанем» «И-цзина», где «твердость и мягкость» даны именно как свойства земли. В этой же фразе далее стоят слова 地之理 , т. е. закон земли. Но следует переводить слова Сунь-цзы не в отдаленном контексте, а в ближайшем. Речь идет не вообще о земле, как это дано в «И-цзине», а о земле как местности: «закон земли» у Сунь-цзы не «природа земли», а «закон местности». Поэтому и слова «твердость и мягкость» относятся к тому, что создает географическая обстановка. По мысли же Сунь-цзы, эта географическая обстановка создает в известной мере силу и слабость армии. Поэтому «твердость и мягкость» и получают значение переносное — «сила и слабость».

5. Позволяю себе вставить в переводе выражения 不得已也 «неизбежное», слово «положение». Делаю это на основании того, что это слово само напрашивается из всего контекста. Это чувствуется и всеми комментаторами, а Мэй Яо-чэнь в своем парафразе прямо вставляет слово *ши* (势) — «положение».

6. Цзя Линь толкует слово *ци* (其) во фразах 易其居 и 迂其途 как «он», т. е. противник, и поэтому все это место получает совершенно другой смысл: полководец должен уметь заставлять противника менять свое местопребывание, идти окружными путями. Этот комментарий неприемлем по четырем причинам: 1) несомненно, что эта фраза составляет одно целое с предыдущей, полностью совпадающей с ней по конструкции; слово *ци* в той фразе явно относится к самому полководцу; 2) при таком понимании становится нелепой вся фраза: «Полководец должен уметь заставлять своего противника менять свое местопребывание, идти окружным путем и не допускать, чтобы другие могли что-либо сообразить»; выходит, что полководец должен стараться, чтобы действия и планы противника были непонятны; 3) весь общий контекст этого места говорит о действиях полководца, направленных к тому, чтобы окутать тайной свои планы и поступки, так что толкование Цзя Линя не укладывается в общее русло мыслей Сунь-цзы; 4) понять так, как рекомендует Цзя Линь, мешают грамматические соображения: текст Сунь-цзы убедительно свидетельствует, что в его время в китайском языке существовал вполне оформленный побудительный залог, и Сунь-цзы им прекрасно и точно владеет; поэтому понимать *и* (易) — простой переходный глагол как глагол в форме побудительного залога никакой необходимости нет.

7. Параграфы 20 и частично 21 этой главы оставляю без комментирования, так как здесь, как и в главе VIII, по-видимому, имеет место какой-то дефект текста. Ясно, что содержание таких параграфов в своей большей части либо буквально, либо в несколько иной редакции повторяет сказанное в начале главы. Это можно было бы объяснить желанием автора до изложения своих указаний, как нужно действовать в каждой из местностей, еще раз перечислить установленные им типы местностей и повторить с некоторыми дополнительными штрихами свои объяснения каждого из них. Но в таком случае почему автор не перечисляет всех девяти типов, а берет только семь? Далее, в текст вставлено новое положение о «местности отрыва». Как это понимать? Есть ли это новый род местности или иное название какого-нибудь из указанных ранее? Мэй Яо-чэнь полагает, что это новый род, а именно: местность, лежащая посредине между «местностью рассеяния», т. е. собственной территорией, и «местностью неустойчивости», т. е. пограничными районами на территории противника. Что же это такое? Сама пограничная полоса? Но вряд ли в условиях размежевания границ в древнем Китае эта полоса была настолько широка, что на ней были возможны военные действия с особым их характером. Ван Чжэ и Чжан Юй думают, что речь идет о местности очень далекой, когда армия в своем походе оставила за собой не только свою землю, но и ряд чужих земель. Мне кажется, что толковать это выражение можно двояко, исходя из точного смысла слов Сунь-цзы. Сунь-цзы говорит: «Когда уходят из своей страны и ведут войну, перейдя границу, это будет местность отрыва». Не значит ли это, что Сунь-цзы этим названием обозначает вообще все роды местности на территории противника, т. е. местность пограничную, местность в глубине неприятельской территории и т. д.? Возможно и другое толкование. Так как Сунь-цзы не дает ни раньше, ни позже никаких указаний, как нужно действовать в такой местности, может быть, под этим подразумевается сама пограничная линия? Не пограничная полоса, как думает Мэй Яо-чэнь, а именно сама граница? Не может ли быть она названа «местом отрыва» от родной почвы?

8. Очень затруднительно для понимания слово *го* (过) во фразе 过则从. Перевожу эту фразу в духе комментариев Цао-гуна, Мэн-ши, Ли Цюаня, Мэй Яо-чэня и Чжан Юя, дающих — в разных вариантах и с разными оттенками — в общем одно толкование: такой обстановки, когда опасность положения достигает исключительной остроты.

9. Следую в понимании и, следовательно, в переводе выражения 霸王 одному из японских исследователей «Сунь-цзы» — Фудзии Сэссай (藤井节齐), который в своем написанном по-китайски комментарии под названием 孙子口义詳解 (1827) обращает внимание на наличие в древних китайских исторических текстах двух выражений: 王霸 и 霸王. Первое выражение есть сочетание двух слов: *ван* и *ба* и означает, следовательно, «царь», т. е. наследственный властитель, так сказать, легитимный монарх, и «гегемон», т. е. глава союза князей; второе выражение есть одно слово *баван,* означающее то же, что и 霸者, т. е. «гегемон».

10. Чжан Юй дает очень странное толкование всему этому месту трактата. Он считает, что слова 其众不得聚 — «его войска не смогут быть собраны», а также слова 其交不得合 — «его союзы не могут быть заключены» относятся не к «большому государству» и не к «противнику», а к самому гегемону. В таком случае вся фраза получает приблизительно такой смысл: если завоеватель, в упоении своим могуществом и полагаясь на свою силу, будет нападать на своих соседей, то когда он встретит сильного противника, у него сразу обнаружатся отрицательные стороны его власти: ему трудно будет собрать под свои знамена все покоренные им народы, никто не пойдет на союз с ним. В том же духе толкует Чжан Юй и следующую фразу: если завоеватель не станет прилагать усилий к заключению союзов, не станет укреплять свою власть всяческими средствами и будет полагаться только на одну силу, он обязательно растеряет все свои завоевания: сдадутся его крепости, распадется его держава.

Это толкование опровергается, по-моему, тем, что слово *ци,* как в первой фразе, так и во второй, можно относить только к ближайшему существительному, в первом случае — к «большому государству», во втором — к «противнику», а никак не к отдаленному или даже подразумеваемому слову *баван* — «гегемон». Кроме того, оно настолько не вяжется с общим контекстом, что и сам Чжан Юй вынужден признавать возможность и другого толкования, и именно в том направлении, в котором эти слова переведены по-русски.

11. Перевожу это место в духе толкования Хэ Янь-си. Выбираю это толкование, так как считаю, что понимать знак 誅 как равнозначный знаку 治, что предлагает Цао-гун, а за ним и Ду Му, в данном случае совершенно не обязательно.

12. Фудзицука и Мори, авторы новейшего японского комментария трактата Сунь-цзы, считают, что вся часть этой главы, охватывающая пп. 20—30, по нашей разбивке текста, является позднейшей вставкой (см. стр. 562—564 их комментария). Дефект текста в пп. 20—21, как об этом и сказано выше, очевиден: это ясно из простого текстуального анализа. Но каких-либо текстуальных же признаков, заставляющих отвергнуть и весь остальной текст, нет. Указанные комментаторы, впрочем, отвергают этот текст по общим соображениям вроде того, например, что такая-то мысль слишком элементарна для Сунь-цзы, такая-то не могла быть им высказана. Трудно, конечно, ручаться за каждую фразу текста, но, как мне кажется, о принадлежности и этой части к сложившемуся тексту «Сунь-цзы» говорят два места: то, где говорится о «войне гостем», и то, где говорится о «гегемоне». Идея «войны гостем» вполне укладывается в общее русло рассуждений Сунь-цзы; что же касается слов о «гегемоне», то они могли появиться только у того, для которого образ гегемона был вполне реален.

ГЛАВА XII

1. В этом перечислении объектов огневого нападения есть некоторая неясность, отчетливо отражаемая комментаторами. Непонятно различие между «сожжением людей» и «сожжением отрядов». На первый взгляд речь идет об одном и том же — об уничтожении живой силы противника. Это обстоятельство заставляет комментаторов пускаться на всевозможные догадки. Ли Цюань, Мэй Яо-чэнь и Чжан Юй полагают, что под словом «отряд» — *дуй* (队) — следует понимать *дуй чжан* (队仗), т. е. «оружие». Но Сорай справедливо замечает, что, если речь идет об оружии, хранящемся в складах, незачем об этом говорить, так как об этом упоминается особо; говорить же о сожжении оружия на руках у солдат нелепо. Другие комментаторы пытаются подставлять на месте иероглифа 队 другие иероглифы, обозначающие слова, сходные по звучанию: Цзя Линь ставит иероглиф 隧 — «ход в земле», «траншея» — и полагает, что речь идет о поджоге этих ходов, служащих для доставки снабжения; Ду Ю подставляет иероглиф 墜 — «ронять», «бросать» — и полагает, что речь идет о забрасывании в стан противника пламени. Но это никак не вяжется с общим контекстом. Поэтому я полагаю, что лучше всего остановиться на том понимании, которое основано непосредственно на самом значении этих слов: «сожжение людей» следует понимать как сожжение людей противника вообще, как вооруженных, т. е. солдат, так и населения. Такое толкование поддерживается сведениями о практике войн, когда огню нередко предавались целые селения и даже районы. Под словами «сожжение отрядов» следует понимать огневое нападение на армию в точном смысле этого слова, т. е. на лагерь противника, иначе говоря,— поджог его лагеря.

ГЛАВА XIII

1. Перевожу эту фразу согласно толкованию Ли Цюаня, который определенно указывает, что под словом *ду* (度) следует разуметь «длинное, короткое, широкое, узкое, далекое, близкое, большое, маленькое — словом все, что можно измерить мерами и числами». Сорай предлагает понимать это слово в смысле тех «мер», которыми измеряется «движение луны и звезд», тех «форм», которыми характеризуются *Инь—Ян*, вся природа, ветер, облака (Сорай, цит. соч., стр. 332). При таком толковании эта фраза Сунь-цзы получает смысл отрицания гаданий как средства узнать наперед что-либо о состоянии противника. Но это отрицание вложено, по свидетельству Мэй Яо-чэня, в слова о божествах и демонах. Поэтому я и полагаю, что Ли Цюань, давая новый смысл этой третьей фразе Сунь-цзы, ближе к его мысли.

2. Передаю выражение *инь цзянь* (因間) словами «местный шпион» на основании замены иероглифа 因 иероглифом 乡, которую рекомендуют сделать Цзя Линь и Чжан Юй. Чжан Юй прямо считает, что в тексте ошибка. Сорай ссылается на издание Лю Иня (直解), в котором говорится, что в старых изданиях этого трактата везде стоит иероглиф 乡. Тот же иероглиф стоит и в издании минского Хэ Яня (何言) — 孙子說約 (Сорай, цит. соч., стр. 333).

3. Трудное выражение *шэнь цзи* (神紀) толкуется различно. Слово *шэнь* — «бог», «божество» — понятно; его обычное значение как эпитета равнозначно русскому «сверхъестественный», «непостижимый», «таинственный» и т. п. Различному толкованию поддается слово *цзи*. Одни толкуют его как синоним *фа* (法) — «закон»,

«способ». В таком случае фраза Сунь-цзы принимает приблизительно такой смысл: умение пользоваться шпионами — это замечательный способ действий. Другие комментаторы придают слову *цзи* смысл «признак», «проявление», и тогда это будет означать характеристику шпионской работы как какого-то чуда. Цзя Линь считает *цзи* синонимом *ли* (理), т. е. «закон», «принцип», что означает в целом определение законов шпионажа как каких-то сверхъестественных, непостижимых. В издании 說約 слово *цзи* толкуется как *тяоли* (条理), т. е. «правило», «установление», и тогда смысл сочетания *шэнь цзи* получается несколько иной: в деятельности шпионов нет ничего сверхъестественного и поразительного; она руководствуется строго определенными, точными правилами.

Трудно отрицать целиком какое-либо из этих толкований. Ввиду неопределенности самого понятия *цзи* вполне допустимо каждое из них. При переводе остается только выбирать. Я выбрал слово «непостижимая тайна». Сделано это потому, что, как мне кажется, вся эта фраза Сунь-цзы есть восклицание, несколько аффектированная характеристика шпионской работы. Ведь, заканчивая эту фразу, он говорит: «они (шпионы) — сокровище для государя». Поэтому мне и показались более совпадающими с общим приподнятым тоном изложения слова «непостижимая тайна».

4. Перевожу словосочетание *шоу цзян* (守将) словами «военачальники на его службе» на основании толкования Чжан Юя, считающего, что под этим выражением подразумеваются вообще военачальники, «занимающие свой пост и несущие определенные обязанности». Передавать это словосочетание по-русски словами «военачальники, защищающие его крепость», как это можно было бы исходя из смысла иероглифа 守, особенно при наличии выше слова *чэн* (城) — «крепость», считаю невозможным, так как из всего контекста ясно, что речь идет не только об осаде крепостей, но вообще о всяких действиях против неприятеля.

У-цзы

ТРАКТАТ О ВОЕННОМ ИСКУССТВЕ

ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Был человек, который имел 70 тысяч воинов, и в Поднебесной не было никого, кто мог бы ему противостоять. Кто это? У-цзы». Так пишет Вэй Ляо-цзы — стратег IV в. до н. э. — о другом стратеге древнего Китая — знаменитом полководце и теоретике военного искусства, жившем, как можно думать, в первой половине IV в. до н. э.

В истории военного искусства наследство, оставленное древним Китаем, занимает одно из почетных мест и представляет значительный интерес для советского читателя.

История военной мысли в Китае имеет своих классиков, учение которых составляет известное на всем Дальнем Востоке «Семикнижие». Во главе «Семикнижия» стоят два трактата, носящие имена прославленных стратегов древнего Китая — Сунь-цзы и У-цзы.

Трактат *Сунь-цзы,* занимающий первое место как по времени своего возникновения (вероятнее всего, в конце VI — начале V в. до н. э.), так и по своему содержанию и историческому значению, представлен мною советскому читателю в русском переводе*. Но на Дальнем Востоке с того самого момента, как впервые была установлена специальная область военной науки, говорили и говорят о «военной науке Сунь—У», соединяя вместе имена знаменитых стратегов. Поэтому для истории дальневосточной военной мысли трактат *У-цзы* представляет не меньший интерес, чем *Сунь-цзы.*

Значение трактата *У-цзы,* как и его великого предшественника, отнюдь не ограничивается рамками древней истории Китая. Они стали первыми, а строго говоря, и единственными настоящими классиками дальневосточной стратегии и тактики, так как остальные пять трактатов «Семикнижия» никак не могут сравняться по своему значению с этими двумя. На трактатах *Сунь-цзы* и *У-цзы* была построена вся философия и теория войны, вся практика военной стратегии и тактики в феодальном Китае, Корее и Японии. Более того, *Сунь-цзы* и *У-цзы* пережили и феодальный период в истории этих стран. Оба трактата переиздаются и изучаются в Китае и Японии и в новейшее время, причем не только в плане историческом: многое из них вошло в новую военно-научную теорию в этих странах. Особенно это относится к Японии, где трактаты *Сунь-цзы* и *У-цзы* известны каждому образованному военному, а в какой-то мере и каждому образованному человеку. Недаром «Тюо корон» — издательство одного из самых распространенных в Японии общественно-политических ежемесячников — предприняло в 1935 г. новое издание этих классиков, предназначенное для самого широкого читателя.

* Н. И. Конрад, Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве, М.—Л., 1950.

* * *

Перевод всякого древнего памятника неизбежно должен сопровождаться комментарием. Тем более требует комментария перевод памятника военной мысли, созданного в древнем Китае, в рамках исторической действительности того времени, на почве культуры своей эпохи и написанного языком, отражающим уклад мышления и речевой стиль своего времени. Перевод с китайского языка IV в. до н. э. на русский язык XX в.— если он претендует на то, чтобы быть переводом, а не распространенным пересказом,— требует комментария, поясняющего мысль оригинала. И именно в этом — в разъяснении мысли У-цзы — переводчик видел свою главную задачу, составляя комментарий.

Само собой разумеется, что главным пособием для понимания содержания трактата *У-цзы* служит сам трактат. Действительное содержание какого-нибудь места трактата лучше всего вскрывается при сопоставлении этого места с другими, либо близкими, либо противоположными по смыслу. Кроме того, подлинное содержание и значение каждой мысли открывается при оценке ее в общей системе взглядов автора. Эти два пути и явились основным приемом толкования текстов.

Но, конечно, очень многое дали китайские комментаторы трактата. Наиболее авторитетным из них считается Лю Инь, известный знаток военной науки, живший во второй половине XIV в. и прославившийся большой работой по комментированному изданию всего «Семикнижия». Комментарий Лю Иня служил переводчику материалом для выяснения того, как понимали *У-цзы* военные теоретики старого Китая.

Большую помощь оказали другие трактаты «Семикнижия». Переводчик считал, что мысль У-цзы во многом можно понять только через прочую военно-теоретическую литературу древнего Китая, особенно ту, которая ближе к эпохе У-цзы. Многие положения *У-цзы* в том или ином виде повторяются и в других трактатах, и, наоборот, истинное значение некоторых мест этого сочинения становится ясным по контрасту с положениями других авторов.

Из всех трактатов особенно был полезен при составлении комментария трактат *Сунь-цзы*. На втором месте стоит *Вэй Ляо-цзы* — очень близкий к *У-цзы* по времени. В комментарии переводчика приводится немало цитат из этих сочинений, которые помогли осветить то или иное место *У-цзы*. Прочие трактаты «Семикнижия» — *Законы Сыма* (IV в. до н. э.), *Лю тао* (III—IV вв.), *Сань люэ* (VI—VII вв.), «Диалоги» Ли Вэй-гуна (VII в.) — привлекались в гораздо меньшей степени.

Переводчик — не военный специалист, и он не мог дать оценку учения У-цзы с точки зрения истории мировой военно-теоретической мысли. Переводчик является филологом-востоковедом и писал свою работу как филолог. Если советские ученые — специалисты по истории военной мысли — заинтересуются этим классиком военной науки на Дальнем Востоке, это будет все, чего желает переводчик и для чего он трудился.

Трактат *У-цзы* заслуживает внимания не только потому, что он пополняет историю мировой военной науки новым, имеющим большое значение материалом, но и потому, что в некоторой степени поможет изучить особенности военной стратегии и тактики стран современного Дальнего Востока.

БИОГРАФИЯ У-ЦЗЫ И ЕГО ТРАКТАТ

Сведения об У-цзы, имеющиеся в нашем распоряжении, очень скудны. Строго говоря, они ограничиваются тем, что сообщается в биографии У-цзы, помещенной в «Истории» Сыма Цяня*. В других источниках, как, например, у Вэй Ляо-цзы, в «Диалогах» Ли Вэй-гуна, встречаются лишь отдельные упоминания об У-цзы, характеризующие его как полководца.

От Сыма Цяня мы узнаем, что У-цзы происходил из царства Вэй, в котором проживал весь его, по-видимому, многочисленный род.

Один его поступок свидетельствует, что он уже в молодости отличался неукротимым нравом. Семья У-цзы разорилась, и он не смог помочь ей. Односельчане стали насмехаться над ним. Тогда У-цзы, не задумываясь, перебил всех, кто осмелился это делать. Разумеется, после этого ему пришлось покинуть родные места. Прощаясь с матерью, он дал ей торжественную клятву, что никогда не вернется домой, если не достигнет где-нибудь поста министра.

Покинув вэйское царство, У-цзы, исполненный честолюбивых замыслов, решил испробовать путь, который в те времена считался самым надежным для политической карьеры: он стал искать учителя, у которого смог бы получить нужную политическую мудрость.

Учитель политической мудрости был типичной фигурой Китая времен Чуньцю (722—481 гг. до н. э.) и особенно Чжаньго (403—221 гг. до н. э.). Этих учителей можно было найти в любом царстве, при любом дворе. Здесь они играли роль не то придворных ученых, не то советников по вопросам управления; многие из них занимали административные должности, некоторые, подчинив своему влиянию князей, становились даже полновластными министрами и не только руководили всей политикой, но и пытались проводить реформы в духе провозглашенных ими принципов. Другие создавали нечто вроде академий, где ученики черпали знания из бесед и лекций учителя. Третьи странствовали из царства в царство, от двора ко двору, поучая своей мудрости тех, кто желал их слушать. Все эти учителя проповедовали различные доктрины: среди них были политики-государственники, развивавшие свое учение о государстве и методах управления им; были политики-дипломаты, пропагандировавшие свои принципы внешней политики; были и экономисты со своими теориями обогащения государства и его населения. Многие из них были социологами, владеющими, как они думали, тайной наилучшего устройства общества: одни видели секрет «правильного» управления страной и народом в морали; другие искали его в материальном богатстве страны; третьи — в полноте военной силы. Были среди них и учителя логики и эвристики, т. е. искусства крас-

* См.: Сыма Цянь. Избранное, пер. с китайского В. Панасюка, М., 1956, стр. 70—79.

норечия и ведения полемики; были, наконец, и специалисты по военному искусству.

Историческая обстановка того времени как нельзя лучше способствовала появлению таких учителей. Как известно, в эпоху, которая вошла в историю Китая как период «Борющихся царств» (Чжаньго, 403—221 гг. до н. э.), на территории Китая существовали отдельные владения, крупные и мелкие. Власть верховного правителя — чжоуского вана (царя) была чисто номинальной. Князья вели войны, заключали союзы, многие из них даже стали присваивать себе титул ван (царь). В этой борьбе одни царства гибли, другие расширялись за их счет.

В такой пестрой и сложной обстановке замечался, однако, один определенный процесс: крепла тенденция к объединению всего Китая, к прекращению непрерывных войн, разорявших страну. Этого требовало все население Китая: земледельцы, страдавшие от рекрутской повинности, военных поборов и разрушения оросительной системы; торговцы, чьей деятельности препятствовали раздробленность страны и произвол отдельных правителей; этого хотели и наиболее дальновидные и умные представители чиновничества, чья служба зависела от всевозможных случайностей и каприза местных тиранов. Это проповедовали и упомянутые выше учителя — писатели и философы: только прочная, хорошо налаженная государственная машина могла предоставить им обширную арену деятельности.

Многие князья, чувствуя эти стремления и пытаясь использовать их в своих интересах, выступали инициаторами такого объединения. Пути к нему у них были разные — и политико-дипломатические, и военные. Мечтой такого князя-объединителя было стать «гегемоном» *(ба)*, т. е. главой нескольких царств. В VII—V вв. до н. э. уже успели выдвинуться пять князей, ставших на время «гегемонами»: циский Хуань-гун, циньский Му-гун, чуский Чжуан-гун, цзиньский Вэнь-гун, юэский Гоу Цзянь-ван.

В результате этого процесса мелкие царства понемногу исчезали, поглощаемые более крупными. К концу периода Чуньцю осталось двенадцать царств, а к концу V в., т. е. ко времени У-цзы, их было уже только семь.

Обстановка как нельзя лучше способствовала возникновению и развитию идейных течений, по-разному осмысливавших эпоху и намечавших различные способы устройства общества и государства. Носителями этих идей являлись писатели, публицисты и философы, т. е. те учителя, о которых шла речь. Естественно, что они были желанными гостями князей. Советы этих мудрецов нередко способствовали лучшей организации внутреннего управления, дипломатическим успехам и т. д. Поэтому спрос на таких советников был велик. В конце концов стало, вероятно, просто хорошим тоном для князей иметь у себя при дворе мудреца, с которым можно было бы вести глубокомысленные беседы и которым можно было бы кичиться перед соседом. Понятно, что всякий, желавший сделать политическую карьеру, стремился пройти науку у какого-нибудь мудреца, подобно тому как в древней Греции всякий гражданин, желавший заняться политической деятельностью, должен был пройти курс риторики у софиста.

У-цзы решил пойти этим путем и выбрал одного из самых знаменитых учителей того времени, выдающегося ученика Конфуция — Цзэнцзы. Если доверять конфуцианской традиции, утверждающей, что

Цзэн-цзы — автор трактата «Большая наука» *(Да сюэ)*, вошедшего в состав «Четверокнижия», то он пошел значительно дальше своего учителя в развитии мировоззрения, впоследствии получившего название конфуцианства. Кроме того, Цзэн-цзы был известен и как выдающийся политический деятель. Более авторитетного учителя, пожалуй, трудно было бы выбрать. Однако, как свидетельствует Сыма Цянь, У-цзы недолго оставался у Цзэн-цзы. Один поступок У-цзы навлек на него недовольство и порицание учителя: узнав о смерти матери, У-цзы, верный своей клятве не возвращаться на родину иначе как став министром, не поехал отдать свой последний долг. По китайским обычаям это было нарушением самой священной обязанности сына. Конфуций и его ученики с особой энергией проповедовали принцип «сыновнего служения», возводя его едва ли не в основное начало всего общественного бытия. Поэтому поступок У-цзы вызвал самое суровое осуждение учителя и привел к разрыву их отношений.

После этого У-цзы решил переменить сферу своей деятельности. По складу характера он не мог заниматься изучением морально-политических сентенций таких учителей, как Цзэн-цзы; его влекло к себе военное дело. Поэтому он переехал в царство Лу и стал там изучать военную науку.

Сыма Цянь не говорит, у кого он учился и как он сумел выдвинуться. Мы узнаем только, что, когда на царство Лу напал сильный враг — царство Ци — и надо было найти полководца, У-цзы был главным претендентом на эту должность. Однако одно обстоятельство служило в глазах многих препятствием к назначению У-цзы: его жена была родом из царства Ци. Естественно, советники луского князя сомневались, можно ли будет ему доверять. У-цзы поступил в этом случае решительно. Узнав о таких сомнениях, он без колебаний умертвил свою собственную жену, чем и доказал, что не может быть заподозрен в тайном сочувствии к Ци. Сыма Цянь объясняет поступок У-цзы его горячим стремлением к славе: он не мог упустить удобный случай показать свои таланты и выдвинуться.

Своим поступком он достиг желаемого: князь поручил ему командование войсками, отправляемыми против царства Ци. У-цзы блестяще оправдал оказанное доверие: результатом его операций явился полный разгром циской армии.

Однако У-цзы не удалось удержаться на службе у луского князя. Луские жители, как говорит Сыма Цянь (очевидно, приближенные князя), возненавидели его и приложили все усилия, чтобы его удалить. Официальным мотивом послужили будто бы моральные качества У-цзы. Его обвинили в жестокости. Вспомнили и его поведение на родине, где он убил 30 человек, и его отношение к смерти матери, и его недавний поступок с женой. Князю внушили, что держать такого человека возле себя слишком опасно. Князь послушался этих советов и действительно удалил У-цзы.

Трудно судить о действительных причинах изгнания У-цзы. Сыма Цянь дает, однако, один многозначительный намек. Он замечает, что в те времена Лу и Вэй были так называемыми «братскими царствами», т. е. царствами, владетели которых были связаны родственными узами. Обычно такая связь соединялась с известного рода политическим и военным союзом. Для такого же маленького царства, как Лу, было крайне важно иметь дружески расположенного соседа, тем более такого могущественного, как царство Вэй. Поэтому князь или его со-

ветники боялись, как бы нахождение на службе в Лу, да еще в качестве полководца, беглеца из вэйского царства не отразилось на дружественных отношениях с Вэй. Возможно, что князю и пришлось поэтому расстаться с У-цзы.

Весьма вероятно, что Сыма Цянь указывает правильный путь для толкования поступка князя. Кроме того, слава и влияние удачливого полководца в соединении с крутым и решительным нравом вызывали опасение знати, которая постаралась употребить все средства, чтобы удалить У-цзы.

У-цзы принужден был искать новое место для применения своих талантов. В это время он услышал, как замечает Сыма Цянь, что вэйский князь Вэнь-хоу — мудрый правитель. Поэтому он стал искать службу у него. К этому времени У-цзы имел уже, по-видимому, громкую репутацию искусного стратега. По крайней мере Сыма Цянь передает, что, когда Вэнь-хоу обратился к своему советнику Ли Кэ с вопросом, что за человек этот У-цзы, Ли Кэ очень плохо отозвался о личных качествах последнего, обвинив его в корыстолюбии и распутстве, но зато очень высоко оценил его искусство как полководца. «В военном деле даже Сыма Жан-цзюй не мог бы превзойти его»,— сказал Ли Кэ, упомянув знаменитого полководца VI в. до н. э., чьи «Законы войны» запечатлены в известном труде *Сыма фа.*

Как видно из трактата *У-цзы,* вэйский князь, по-видимому, решил сам посмотреть, что это за человек. Вводная глава трактата красноречиво описывает это первое свидание. У-цзы своими мудрыми речами, выдававшими не только талант полководца, но и крупный государственный ум, так пленил князя, что тот сразу же решил вопрос: У-цзы со всем почетом, достойным победителя циского царства, был приглашен на службу и поставлен во главе вэйских войск.

Такое решение Вэнь-хоу было, по-видимому, обусловлено положением в царстве Вэй, которому грозила война с сильнейшим царством Цинь. Вэнь-хоу задолго до приглашения У-цзы самым интенсивным образом готовился к этой войне: усиленно строил боевые колесницы, изготовлял оружие и т. д. Ему недоставало только хорошего полководца, и, когда дошла до него слава У-цзы, он, не задумываясь, решил доверить ему ведение войны.

Расчет князя оправдался. Как повествует трактат, У-цзы, имея всего 50 тысяч пехоты, 500 боевых колесниц и 3 тысячи всадников, разгромил пятисоттысячную армию Цинь.

О стиле его командования ярко свидетельствует приказ по армии, данный им накануне битвы. Этот приказ приводится в трактате:

«Командиры и солдаты! Каждому из вас предстоит встретиться — кому с боевыми колесницами противника, кому с его конницей, кому с его пехотой. Помните, что, если каждая колесница не захватит его колесницу, если каждый всадник не захватит его всадника, если каждый пехотинец не захватит его пехотинца, пусть мы и разобьем его армию, все равно заслуг не будет ни у кого» (VI, 11).

Трактат добавляет, что впечатление, произведенное на солдат этим приказом, было таково, что «в день битвы боевые распоряжения У-цзы были кратки и просты, но его мощь потрясла всю Поднебесную» (VI, 12).

Сыма Цянь передает ряд подробностей, рисующих У-цзы как руководителя армии. Находясь в походе, он одевался, как простой солдат, ел ту же пищу, что и солдаты; во время ночлега спал на голой земле;

во время переходов шел пешком наравне с простыми солдатами, носил с собой такой же походный паек, как у солдат, делил со своими солдатами все труды и лишения. К солдатам он относился как к «любимым детям», как того требовал его великий предшественник Сунь-цзы. Сыма Цянь приводит даже один эпизод, характеризующий, насколько близко к сердцу принимал У-цзы все, что касалось его воинов. У одного его солдата образовался фурункул, никак не вскрывавшийся и причинявший большие мучения. У-цзы, узнав об этом, сам сделал разрез фурункула и высосал весь гной.

Сыма Цянь с добросовестностью историка, а может быть и не без скрытой иронии, сообщает о том своеобразном эффекте, который произвела на мать солдата весть о такой заботливости вождя. Мать заплакала, и, когда ее удивленно спросили, почему она плачет, она объяснила свои слезы следующим образом. Ее муж, будучи солдатом, однажды заболел той же болезнью, и его военачальник проделал с ним ту же операцию, что У-цзы с ее сыном. Отец был так тронут заботливостью полководца, что с тех пор только и горел желанием засвидетельствовать свою признательность каким-нибудь геройским подвигом. В бою он стремился в самые опасные места, в результате чего был убит. Мать объяснила, что, потеряв мужа, боится теперь потерять и сына.

Заботясь о своих солдатах, У-цзы в то же время умел быть крайне суровым в отношении дисциплины, считая, как это видно из его трактата, что дисциплина — первое условие боеспособности армии. Поэтому он беспощадно карал за малейшее нарушение ее. Вэй Ляо-цзы приводит следующий рассказ, рисующий У-цзы с этой стороны:

«У-цзы воевал с Цинь. Еще до сражения один солдат, не будучи в силах сдержать свою храбрость, пошел вперед и вернулся, отрубив две головы. У-цзы немедленно казнил его. Военачальники стали упрекать полководца: „Это был способный воин, не надо было его казнить". У-цзы на это ответил: „Да, он способный воин. Но раз он действовал не по моему приказу, я его казнил"» *(Вэй Ляо-цзы,* гл. VIII, стр. 31).

После победы над Цинь князь Вэнь-хоу поручил У-цзы охрану района Сихэ от возможных нападений со стороны княжеств Цинь и Хань и, по-видимому, очень доверял своему полководцу. Однако Вэнь-хоу скоро умер (в 387 г. до н. э.). По свидетельству Сыма Цяня, У-цзы продолжал служить и при его сыне и наследнике — князе У-хоу (386—371 гг. до н. э.). Судя по трактату, молодой князь относился к полководцу своего отца с величайшим почтением, постоянно беседовал с ним по вопросам военного дела. Сам трактат по форме представляет ряд бесед князя с его военачальником. В этих беседах князь обычно задает какой-либо вопрос, а У-цзы на него отвечает, развивая таким образом свое учение о войне.

Один эпизод, сообщаемый Сыма Цянем, рисует У-цзы и как политика. Князь катался по реке в районе, порученном охране У-цзы, и, восхищаясь окружающими местами, заметил: «Как красивы эти твердыни гор и реки! Это — сокровище вэйского царства». На это У-цзы ответил: «Дело не в горах, а в добродетели правителя», и развил пространную аргументацию для вразумления своего собеседника. Он сослался на пример ряда древних правителей, которые полагались именно на естественные укрепления своих владений, на неприступность их и забывали о важности добродетели. И какова же была их судьба? Правитель Саньмяо забыл о добродетели и долге и был свергнут Юем, положив-

шим начало династии Ся. Однако Цзе-ван, последний государь династии Ся, правил государством не на основе гуманности. И что же? Чэн Тан восстал против него и сверг его. Но и новая династия, основанная Чэн Таном, также пала по аналогичным причинам. Последний государь этой династии, Чжоу-ван, правил государством не на основе добродетели, и восставший против него У-ван убил его, положив начало династии Чжоу. В трактате упоминается о двух последних случаях, причем У-цзы объясняет успех Чэн Тана и У-вана следующим образом:

«Когда Чэн Тан убил Цзе-вана, народ Ся возликовал; когда У-ван поразил Чжоу-вана, жители Инь не порицали его. В своих поступках те следовали велениям Неба и желаниям людей» (I, 2, 5).

Он заканчивает свое увещание молодому князю такими словами: «На этом основании можно видеть, что дело не в горных укреплениях, а в добродетельности. Если Вы, государь, не будете соблюдать добродетель, люди на этом корабле все превратятся в ваших врагов».

Молодой князь мог ответить на это только словами одобрения и назначил полководца правителем района Сихэ.

Слава У-цзы гремела по всему княжеству, и, по-видимому, это подействовало на него самого, вообще весьма чувствительного к славе, как это явствует из всей его биографии. Однако Сыма Цянь передает такой рассказ, который, с одной стороны, рисует размеры самомнения У-цзы, с другой — его умение склоняться перед истиной, если она очевидна, хотя бы это и было невыгодно для его самолюбия.

В вэйском царстве предстояло назначение главного министра. Выбор князя остановился на сановнике по имени Тянь Вэнь. У-цзы, еще с молодых лет мечтавший о посте министра, считал, что он сам является наилучшим кандидатом на этот пост, и был очень недоволен. Обратившись к Тянь Вэню, он сказал: «Давайте поговорим о наших заслугах, хорошо?» — «Хорошо»,— ответил Тянь Вэнь. У-цзы тогда спросил: «У кого из полководцев в его армии солдаты и офицеры с радостью идут на смерть, а враждебное государство не смеет даже и помыслить что-нибудь, у вас или у меня?» — «У вас»,— отвечал Тянь Вэнь. «Кто умеет управлять чиновниками, быть близким к народу, наполнять сокровищницу государства, я или вы?» — спросил далее У-цзы. «Вы»,— ответил Тянь Вэнь. «Кто защищает Сихэ так, что циньская армия не смеет обратиться на восток и послушна так же, как Хань и Чжао? Вы или я?» — продолжал У-цзы. «Вы»,— ответил Тянь Вэнь. «В таком случае, если во всех этих отношениях я выше вас, почему же по положению вы выше меня?» — спросил тогда У-цзы. Тянь Вэнь на это ответил: «Когда государь малолетний, а государство неустойчиво, когда сановники не поддерживают его, а народ еще не доверяет ему, кому в таком случае доверить государство — вам или мне?» У-цзы некоторое время молчал, потом сказал: «Вам».— «Вот поэтому-то я и нахожусь выше вас»,— сказал Тянь Вэнь. «У-цзы сам понял, что ему далеко до Тянь Вэня»,— заканчивает свое изложение Сыма Цянь.

Служба У-цзы в вэйском царстве закончилась, однако, неудачей. На этот раз У-цзы пришлось не просто уйти, как из царства Лу, а бежать, спасая свою жизнь. У-цзы держался, по-видимому, доверием юного князя и признанием своих заслуг со стороны премьер-министра и фактического правителя — Тянь Вэня. Среди прочих же сановников княжества У-цзы своим неукротимым нравом и надменностью снискал,

надо думать, немало врагов, которые и постарались свалить его, как только умер его покровитель Тянь Вэнь. Пост премьер-министра занял Гун Шу, враждебно настроенный к У-цзы. Чтобы удалить У-цзы, Гун Шу старался внушить князю, что верность У-цзы ненадежна, что он слишком «мудрый человек» для такого маленького государства, как Вэй. А поскольку рядом находится такое могучее государство, как Цинь, естественно, что У-цзы может помышлять о том, что в Цинь он может совершить более крупные дела, чем на службе в царстве Вэй. Искусно подстроенным маневром врагам У-цзы удалось достигнуть цели: князь перестал доверять У-цзы *. У-цзы заметил это и, зная, что́ может повлечь за собою в дальнейшем такое положение, «боясь,— как говорит Сыма Цянь,— что его обвинят в каком-нибудь преступлении, в конце концов бежал» из вэйского царства.

После этого мы застаем его в царстве Чу. Здесь исполнилась юношеская мечта У-цзы: «Чуский князь Дао-ван давно уже слышал о мудрости У-цзы и, когда тот пришел к нему, сделал его министром Чу»,— пишет Сыма Цянь.

В царстве Чу У-цзы во всем блеске развернул свои способности полководца и государственного деятеля. По сообщению Сыма Цяня, он провел ряд важнейших мероприятий по внутреннему управлению: улучшил законодательство, уничтожил лишние чиновничьи должности, удалил от двора многочисленную родню князя, всячески заботился о воинах, видя в армии главную силу государства. Как полководец он провел ряд победоносных кампаний против соседей. «На юге усмирил Боюэ; на севере присоединил Чэнь и Цай и отбил нападение Трех Цзинь; на западе разбил Цинь, так что все князья стали опасаться могущества Чу»,— пишет Сыма Цянь.

Эти подвиги еще более прославили его имя, но в то же время он как министр возбудил своими решительными действиями против сановников и знати сильнейшую ненависть к себе. Поэтому, когда его покровитель Дао-ван умер (в 381 г. до н. э.), эта знать немедленно подняла возмущение против министра и напала на него. У-цзы пришлось бежать. Сыма Цянь рисует драматическую картину последних минут его жизни. Спасаясь от напавших на него, У-цзы прибежал в зал, где лежало тело умершего князя, и укрылся за ним. Он надеялся, что это остановит преследователей. Но подданные князя не постеснялись того, что копья, направляемые в ненавистного У-цзы, попадают в тело их господина. В конце концов эта защита не спасла У-цзы, и он был убит. Ненависть врагов была настолько сильна, что они не пощадили и весь род У-цзы. Сыма Цянь сообщает, что после его смерти было перебито свыше семидесяти семи семейств, принадлежавших к его роду.

Таким образом, деятельность У-цзы и в царстве Лу, и в царствах Вэй и Чу закончилась печально. Но зато она прославила его как полководца. Она дала возможность трактату, излагающему его учение о войне, сказать о нем: «У Ци защитил Сихэ. Больших сражений с князьями он имел семьдесят шесть, одержал полную победу в шестидесяти четырех из них; в остальных случаях сражения окончились вничью. Он расширил территорию во все четыре стороны, занял земли на тысячи ли. Таковы подвиги У Ци». Таков полководец, почти всю свою жизнь проведший в походах и не знавший ни одного поражения.

* См.: Сыма Цянь, Избранное, стр. 78.

* * *

Биография У-цзы, сообщаемая Сыма Цянем, ничего не говорит о трактате, соединенном с именем знаменитого полководца. В *Ши-цзи* упоминается только о том, что во времена Сыма Цяня ходило много руководств по военному искусству, установленных У-цзы. Таким образом, следы какого-то трактата, связанного с именем У-цзы, усматриваются еще в эпоху Сыма Цяня.

В «Истории династии Хань» уже есть упоминание об этом трактате, причем указывается, что он состоял из сорока восьми глав. Как известно, трактат в том виде, в котором он дошел до нас, состоит из «Введения» и шести глав. Значит ли это, что трактат в своем первоначальном виде был больше или же в число этих сорока восьми глав входят комментарии и дополнения позднейших авторов, сказать трудно.

В известной военной библиографии Чао-гуна * сообщается о трех частях трактата, состоящих из шести глав. Если исключить деление на три части, отсутствующие в ныне известном тексте, то описание трактата, приводимое Чао-гуном, и по количеству глав, и по их порядку полностью совпадает с трактатом У-цзы, дошедшим до нас. Очень небольшие отличия имеются только в названиях глав. Как видно из самого трактата, в нем содержатся беседы У-цзы с вэйским князем Вэнь-хоу, а затем с его сыном У-хоу. Кроме этих бесед в нем содержится ряд рассказов о самом У-цзы и о некоторых событиях того времени (введение и гл. VI). Все это в соединении со сведениями об У-цзы, содержащимися в других источниках, свидетельствует о том, что трактат, названный по имени древнего стратега, появился после его смерти. В нем нашли свое отражение поучения У-цзы, записанные кем-либо из его учеников. По всей вероятности, трактат возник в вэйском царстве, так как в нем приводится лишь материал, связанный с вэйским периодом в жизни У-цзы. Таким образом, у нас есть все основания считать, что, хотя трактат и не является произведением самого У-цзы, он содержит учение знаменитого полководца.

* 晁公武群斋志

ПЕРЕВОД

ВВЕДЕНИЕ

1. У Ци*, в связи со своим военным искусством, был принят вэйским князем Вэнь-хоу.

2. Вэнь-хоу сказал: — Я не люблю военного дела.— У Ци сказал: — По тому, что́ я вижу, я сужу о том, что скрыто; по тому, что́ было, я заключаю о том, что́ будет. Государь, почему у Вас слово расходится с мыслями?

3. Сейчас Вы круглый год приказываете выделывать кожи, покрываете их киноварью и лаком, раскрашиваете их красной и синей краской, разрисовываете их слонами и единорогами. Но если надеть эти кожи на себя в зимние дни, они не согреют; если надеть их в летние дни, они не дадут прохлады. Большие пики Вы делаете длиною в два чжана четыре чи, малые пики — в один чжан два чи. Колесницы Вы строите такие, что они закрывают собою дома. Колеса у них покрыты кожей, втулки для осей прикрыты. Смотреть на них — они некрасивы, ездить на них по полям — они тяжелы. Я не знаю, государь, на что Вы их будете употреблять.

4. Если Вы заготовили это все для наступления и обороны, но при этом не нашли себе человека, который умеет всем этим пользоваться, это все равно как если бы наседка стала бросаться на хорька, кормящая собака нападать на тигра. Пусть будет у Вас желание биться — все равно Вы сейчас же погибнете.

5. В древности Чэн Сан развивал у себя гражданское начало и забросил военное дело; этим он погубил свое государство. Ю Ху полагался во всем на многочисленное войско и ценил одну храбрость; этим он утратил свои родные храмы. Мудрый правитель, учась на этом, непременно у себя в стране развивает гражданские начала, а против внешних врагов держит наготове свою воинскую силу.

6. Поэтому не выступать против неприятеля — это значит не выполнять свой долг. Скорбеть о павших — это значит не иметь в себе гуманности.

7. Тут князь Вэнь-хоу сам разостлал для У-цзы циновку, супруга князя поднесла ему чару вина; князь совершил в честь У-цзы возлияние в храме и поставил его у себя главным военачальником.

8. У Ци защитил Сихэ. Больших сражений с князьями он имел семьдесят шесть, одержал полную победу в шестидесяти четырех из них; в остальных случаях сражения окончились вничью. Он расширил территорию во все четыре стороны, занял земли на тысячи ли. Таковы подвиги У Ци.

* Ци — имя У-цзы.

ГЛАВА I

ЗАБОТА О ГОСУДАРСТВЕ

Часть первая

1. У-цзы сказал: — В древности все, кто заботился о государстве, непременно прежде всего просвещали свой народ и любили своих людей.

2. Есть четыре несогласия: когда в государстве нет согласия, нельзя выставить войско; когда в войске нет согласия, нельзя выступить в лагерь; когда в лагере нет согласия, нельзя двинуться и сразиться; когда в сражении нет согласия, нельзя добиться победы.

3. Поэтому, если государь, знающий Путь, хочет поднять свой народ, он прежде всего устанавливает согласие и только потом предпринимает большое дело.

4. Он не доверяет своим личным суждениям, а непременно объявляет об этом в храме предков, прибегает к гаданию по черепахе, сопоставляет это с временем и, если все сулит удачу, только после этого поднимается.

5. Когда народ, видя, что государь так бережет его жизнь, так скорбит о его смерти, предстанет вместе со своим государем перед опасностью, воины будут считать наступление и смерть славой, а отступление и жизнь — позором.

Часть вторая

1. У-цзы сказал: — Путь есть то, что обусловливает обращение к первооснове и возвращение к первоначалу. Долг есть то, что обусловливает совершение поступков и достижение результатов. Рассудительность есть то, что обусловливает удаление от вреда и приобретение выгоды. Сообразительность есть то, что обусловливает поддержание дела и сохранность сделанного.

2. Если действия человека не согласуются с Путем, а поступки не согласуются с долгом, то пусть этот человек и находится среди великих, пребывает среди знатных, все равно — беда непременно настигнет его.

3. Поэтому совершенный человек посредством Пути приводит людей к благу, посредством долга управляет ими, посредством норм руководит их действиями, посредством гуманности привлекает их.

4. Где эти четыре добродетели осуществляются, там — подъем; где их отбрасывают, там — упадок.

5. Поэтому, когда Чэн Тан убил Цзе-вана, народ Ся возликовал; когда У-ван поразил Чжоу-вана, жители Инь не порицали его. В своих поступках те следовали велениям Неба и желаниям людей. Поэтому они и смогли так сделать.

Часть третья

1. У-цзы сказал: — Правя государством и управляя армией, надлежит учить общественным нормам, воодушевлять сознанием долга, внушать чувство чести.

2. Когда у людей есть чувство чести, в большом государстве этого достаточно, чтобы сражаться, в малом государстве этого достаточно, чтобы защищаться.

3. Но побеждать, сражаясь,— легко. Побеждать, защищаясь,— трудно.

4. Поэтому и сказано: когда государства Поднебесной воюют, то у тех, кто победит пять раз, случается несчастье; кто победит четыре раза, тот ослабевает; кто победит три раза, тот становится первым среди князей; кто победит два раза — становится ваном; кто победит один раз — становится верховным властителем. Мало таких, кто овладел Поднебесной частыми победами, но много таких, кто от этих побед погибал.

Часть четвертая

1. У-цзы сказал: — Причин, по которым начинается война,— пять. Первая — борьба из-за честолюбия, вторая — борьба из-за выгод, третья — накопление вражды, четвертая — внутренние беспорядки, пятая — голод.

2. Названий войны также пять. Первое — война справедливая, второе — война захватническая, третье — война личная, четвертое — война насилия, пятое — война против самих себя.

3. Когда пресекают насилия и спасают свою страну от беспорядков,— это война справедливая. Когда нападают, полагаясь на многочисленность своей армии,— это война захватническая. Когда поднимают войско из-за своего гнева,— это война личная. Когда отбрасывают всякую законность и гонятся за одной выгодой,— это война насилия. Когда поднимают всю страну и двигают многочисленную армию, в то время как в стране беспорядки и люди изнемогают,— это война против самих себя.

4. Для прекращения каждой из этих пяти войн имеются свои пути. Справедливая война непременно прекращается законностью; захватническая война непременно прекращается смирением; личная война непременно предупреждается искусной речью; война насилия непременно преодолевается обманом; война против самих себя непременно преодолевается искусной тактикой.

Часть пятая

1. Князь У-хоу сказал: — Я хотел бы узнать у Вас, как следует управлять армией, оценивать людей и укреплять свое государство.

2. У Ци на это ответил: — Мудрые государи древности строго соблюдали законы, касающиеся правителя и подданных, соблюдали правила, касающиеся высших и низших; они воспитывали народ в соответствии с обычаями, подбирали талантливых людей и, таким образом, были всегда готовы ко всяким случайностям.

3. В древности циский князь Хуань набрал пятьдесят тысяч воинов и благодаря им стал гегемоном среди князей. Цзиньский князь Вэнь набрал в свои передовые части сорок тысяч человек и благодаря им добился исполнения своих желаний. Циньский князь Му имел тридцать тысяч непобедимого войска и благодаря этому покорил своих противников — соседей.

4. Поэтому правители могучих государств обязательно изучают свой народ. Они собирают из своего народа отважных и храбрых, сильных духом и телом и составляют из них отряд; они собирают таких, кто с радостью идет в бой, отдает все свои силы борьбе и этим проявляет свою преданность и храбрость, и составляют из них отряд; собирают

таких, кто может переходить через горы, проходить далекие расстояния, кто быстр в ходьбе, умеет хорошо делать переходы, и составляют из них отряд; они собирают таких слуг, кто утратил свое положение и хочет снова иметь заслуги пред государем, и составляют из них отряд; они собирают таких, кто сдали крепости, не смогли защититься, кто хочет смыть свой позор, и составляют из них отряд. Эти пять отрядов являются отборными частями армии.

5. Если иметь три тысячи таких людей, можно, выходя изнутри, прорвать окружение противника; вторгаясь извне, заставить его крепость пасть.

Часть шестая

1. Князь У-хоу спросил: — Я хотел бы узнать, как нужно поступать, чтобы лагерь был всегда крепок, чтобы защита была всегда надежной, чтобы бой всегда приводил к победе.

2. У Ци на это ответил: — Это можно видеть тут же, сейчас. Разве об этом спрашивают?

3. Когда государь умеет умных ставить наверху, а неразумных помещать внизу, его лагерь уже тем самым будет прочен.

4. Когда весь народ спокоен на своих полях и в своих домах, когда он питает добрые чувства к чиновникам, оборона уже тем самым крепка.

5. Когда народ считает своего государя хорошим, а соседние государства дурными, сражение уже тем самым выиграно.

Часть седьмая

1. Князь У-хоу однажды совещался со своими слугами, и среди них не оказалось ни одного, кто мог бы с ним сравниться по уму. Поэтому, покидая зал совета, он имел довольный вид.

2. У Ци тогда выступил и сказал: — В прежние времена чуский князь Чжуан однажды совещался со своими слугами, и среди них не оказалось ни одного, кто мог бы с ним сравниться по уму. Поэтому, покидая зал совета, он имел опечаленный вид. Шэнь-гун спросил его: «Государь, у Вас опечаленный вид, отчего это?» И тот ответил: «Я слышал, что на свете всегда бывают совершенные, что в государстве никогда не бывает недостатка в умных. Кто сумеет получить в наставники совершенного, тот — ван; кто умеет получить в друзья умных, тот — гегемон. Но вот я... у меня нет талантов. И среди моих слуг нет ни одного, кто мог бы сравниться со мной по уму. Чуское государство в опасности».

Чуский Чжуан-гун был опечален этим. Вы же, государь, этим довольны. В душе своей я побаиваюсь.

ГЛАВА II

ОБ ОЦЕНКЕ ПРОТИВНИКА

Часть первая

1. Князь У-хоу, обращаясь к У-цзы, сказал: — В настоящее время Цинь грозит мне с запада, Чу охватывает меня с юга, Чжао толкает меня с севера, Ци стоит передо мной на востоке, Янь отрезает мне дорогу

назад, Хань преграждает мне путь вперед. Армии шести государств стерегут меня со всех сторон. Положение мое чрезвычайно затруднительно. Я очень опечален этим. Что мне делать?

2. У Ци ответил: — Для того чтобы сохранить государство в благополучии, самое драгоценное — это предосторожность. Сейчас Вы, государь, уже приняли меры предосторожности. Беда далека от Вас.

3. Попрошу Вас обсудить нравы и обычаи в этих шести государствах. Армия у Ци: она упорна, но не крепка. Армия у Цинь: там сражаются по отдельности, каждый сам по себе. Армия у Чу: она хорошо организована, но не может устойчиво держаться. Армия у Янь: она хорошо защищается и не бежит. Армия у Хань и Чжао: она хорошо организована, но не может быть использована.

4. Нрав у цисцев твердый; страна у них богатая; князья и их слуги надменны и предаются роскоши, о народе не думают. Правление у них слабое, жалованья не равномерны. В одном строю у них два сердца. Передовые части у них упорны, задние ненадежны. Поэтому армия Ци внушительна, но не крепка.

5. Для того чтобы разбить ее, нужно разделить ее на три части, гнать ее справа и слева, угрожая, все время следовать за ней; тогда она будет разбита.

6. Нрав у циньцев сильный; земля у них гористая, правление у них строгое, награды и наказания справедливы. Люди там неуступчивы и преисполнены боевого духа. Но они сражаются по отдельности, каждый сам за себя.

7. Для того чтобы разбить их, нужно прежде всего поманить их какой-нибудь выгодой и самому отойти. Воины у них, жадные до добычи, отделятся от своих военачальников. Если этим воспользоваться и погнать их по отдельности, устроить засаду и ударить в нужный момент, можно захватить и их полководца.

8. Нрав у чусцев слабый; страна у них обширная, правление шумливое, народ утомлен. Поэтому, хотя армия у них и хорошо организована, она не может продержаться долго.

9. Для того чтобы разбить ее, нужно сначала, напав на ее расположение, лишить ее энергии, продвинуться вперед потихоньку, отступить назад быстро, утомлять ее и довести до истощения, в открытый же бой не вступать. Такая армия будет разбита.

10. Нрав у яньцев прямой, народ у них добронравный, любит храбрость и справедливость, хитрость и обман у них редки. Поэтому армия у них хорошо защищается и не бежит.

11. Для того чтобы разбить ее, нужно идти за нею и тревожить ее, но, соприкоснувшись с ней, сейчас же от нее отделиться; погнавшись за ней, сейчас же отойти назад. Тогда высшие у них растеряются, низшие станут бояться. Если спрятать свои боевые колесницы и всадников на той дороге, по которой они обязательно будут подходить, их полководец попадает в плен.

12. Чжао и Хань — государства, расположенные посредине. Нрав у них мягкий, правление справедливое, но народ у них устал от войн; они привычны к военному делу, но плохо слушаются командиров, считают, что жалованье у них слишком малое, у воинов нет готовности умереть. Поэтому, хотя армия у них и хорошо организована, она не может быть пущена в ход.

13. Для того чтобы разбить их, нужно производить давление на них на расстоянии. Если появится большое войско, отражать его; если

они пойдут назад, преследовать их и таким образом утомлять их войска. Таково положение с их армиями.

14. В армии всегда найдутся воины, храбрые, как тигры; найдутся сильные, легко поднимающие тяжелый треножник; найдутся ходоки, идущие быстрее боевых коней; всегда найдутся люди, которые смогут отнять знамя, заколоть полководца. Таких нужно отобрать, отделить их от прочих, любить и ценить их. В них — судьба армии.

15. Если окажутся такие, кто искусен в употреблении оружия, кто способен и силен, крепок здоровьем и подвижен, кто помышляет о том, чтобы поглотить противника, нужно добавить им титулов и с их помощью добиться победы.

16. Если заботиться об их отцах и матерях, женах и детях, если награждать их щедро, а наказывать строго, это будут воины, укрепляющие армию; с ними можно продержаться долго. Если уметь тщательно оценивать все это, можно разбить вдвое сильного противника.

17. Князь У-хоу сказал: — Хорошо!

Часть вторая

1. У-цзы сказал: — Займемся оценкой противника. Таких противников, с которыми надлежит, не прибегая ни к каким гаданиям, вступать в бой, бывает восемь.

2. Первый: когда он при резком ветре и сильном холоде встает рано и, проснувшись, сразу же уходит, переходит реки, ломая лед, и не боится трудностей.

3. Второй: когда в разгаре лета в сильную жару он встает поздно и, не давая себе отдыха, идет и идет, терпит голод и жажду, старается преодолеть большое расстояние.

4. Третий: когда его войско уже долго стоит на месте, когда провианта у него уже нет, когда население злобствует и гневается, когда неблагоприятные знамения появляются одно за другим, когда полководец не может со всем этим справиться.

5. Четвертый: когда боевые припасы уже истощены, топлива и корма для коней мало, когда погода ненастная, дождей много, когда хочешь пограбить и нечего.

6. Пятый: когда солдат немного, когда с водой и с местностью неблагополучно, когда люди и кони болеют, а от соседей никто не приходит.

7. Шестой: когда дорога далекая, а день уже смеркся, когда воины устали и боятся, когда они изнурены и еще не ели, когда они, сняв с себя доспехи, отдыхают.

8. Седьмой: когда авторитет полководца слаб, власть командиров непрочна, солдаты неустойчивы; когда армия постоянно пугается, когда помощи ей ниоткуда нет.

9. Восьмой: когда позиция еще не выбрана, разбивка лагеря еще не закончена; когда они идут по склону и переходят высоту, наполовину скрыты из вида, наполовину видны.

10. На таких противников надлежит нападать без всяких колебаний.

11. Таких противников, от которых надлежит, не прибегая ни к каким гаданиям, уклоняться, бывает шесть.

12. Первый: когда территория у противника обширная и людей и богатств много.

13. Второй: когда у него высшие любят низших и благодеяния распространяются повсюду.

14. Третий: когда награды у него справедливы, а наказания заслуженны, когда прибегают к тому и другому обязательно своевременно.

15. Четвертый: когда возвышают за заслуги и помещают в ряды знатных, когда вверяют дела умным и пользуются талантливыми.

16. Пятый: когда войско многочисленное, а вооружение наилучшее.

17. Шестой: когда все соседи шлют подкрепления, когда помогает большое государство.

18. Если вы не превосходите такого противника, уклоняйтесь от столкновения с ним без всяких колебаний.

19. Это значит: выступай, когда видишь, что можно, отступай, когда знаешь, что трудно.

Часть третья

1. Князь У-хоу спросил: — Я хотел бы уметь по внешнему виду противника узнавать его внутреннее состояние; по тому, как он идет, понимать, как он стоит, и таким способом определять победу и поражения. Могу ли я услышать об этом от Вас?

2. У-цзы ответил: — Если противник идет легкомысленно и беспечно, если знамена у него в беспорядке, если люди и кони у него все время оборачиваются по сторонам, можно с одним нападать на десятерых. Только не следует ни в коем случае давать ему выправиться.

3. Если к нему не собираются князья, если между государем и подданными несогласие, если рвы и валы не сооружены, если запрещения и приказы не издаются, если армия беспорядочно шумлива, хочет идти вперед и не может, хочет идти назад и не осмеливается, можно с половинными силами напасть на вдвойне сильнейшего противника. В таком случае сражайся хоть сотню раз, опасности не будет.

Часть четвертая

1. Князь У-хоу спросил: — Когда обязательно надлежит нападать на противника?

2. У-цзы на это ответил: — Ведя войну, необходимо точно знать, в чем сильные и слабые стороны противника, и направиться туда, где у него опасное место.

3. Надлежит нападать тогда, когда противник только что прибыл издалека и его ряды еще не пришли в порядок.

4. Надлежит нападать тогда, когда противник занят едой и не принял еще мер предосторожности.

5. Надлежит нападать, когда он торопится и спешит.

6. Надлежит нападать, когда противник излишне усердствует.

7. Надлежит нападать, когда он еще не успел воспользоваться выгодами местности.

8. Надлежит нападать, когда он, ошибившись во времени, не сообразуется с ним.

9. Надлежит нападать, когда он совершил длинный переход и его задние ряды еще не успели отдохнуть.

10. Надлежит нападать, когда он, переходя реку, успел перейти ее только наполовину.

11. Надлежит нападать, когда он находится на горных путях, на узких дорогах.

12. Надлежит нападать, когда он часто переходит с позиции на позицию.

13. Надлежит нападать, когда знамена у него движутся в беспорядке.

14. Надлежит нападать, когда полководец оторван от своих командиров и солдат.

15. Надлежит нападать, когда он преисполнен страха.

16. В таких случаях надлежит отобрать лучшие части и ударить на него; затем разделить свое войско на части и направиться вслед за ним. Следует нападать на него без колебаний.

ГЛАВА III

ОБ УПРАВЛЕНИИ АРМИЕЙ

Часть первая

1. Князь У-хоу спросил: — Что самое важное в руководстве армией?

2. У-цзы ответил: — Самое важное — это уяснить себе «четыре легкости», «две тяжести», «одну беспристрастность».

3. Князь сказал: — Что это такое?

4. У-цзы ответил: — Нужно делать так, чтобы для земли была легка лошадь, для лошади легка колесница, для колесницы легок человек, для человека легко сражение.

5. Если хорошо знать, что такое неровная и ровная поверхность, для земли будет легка лошадь.

6. Если сено и овес давать вовремя, для лошади будет легка повозка.

7. Если смазка для колес в избытке, для колесницы будет легок человек.

8. Если копья остры, а доспехи крепки, для человека будет легко сражение.

9. При наступлении надлежит раздавать щедрые награды; при отступлении надлежит налагать тяжелые наказания. Осуществлять то и другое надлежит с беспристрастием.

10. Кто сможет во всей полноте все это постигнуть, тот — хозяин победы.

Часть вторая

1. Князь У-хоу спросил: — Чем армия побеждает?

2. У-цзы ответил: — Она побеждает своей организованностью.

3. Князь снова спросил: — А разве не численностью?

4. У-цзы на это ответил: — Когда приказы и предписания непонятны, когда награды и наказания не беспристрастны, когда люди не останавливаются, хотя им и подают сигнал к отступлению, когда они не идут вперед, хотя им и подают сигнал к наступлению, пусть будет их и миллион, на что они пригодны?

5. А организованность армии это вот что такое: когда во время ее

пребывания на месте держится установленный порядок; когда во время ее движения чувствуется мощь; когда при наступлении никто не может устоять перед ней; когда во время отступления никто не осмеливается преследовать ее; когда продвижение вперед и движение назад делается по правилам, когда каждое движение направо и налево делается по команде; когда воины, даже будучи отрезаны, сохраняют строй, даже будучи рассеяны, держат свои ряды; когда полководец вместе с ними и в благополучии, вместе с ними и в опасности; когда все его войско можно легко соединить и нельзя разъединить; когда это войско можно пускать в дело и нельзя его при этом утомить; когда его бросают куда угодно и во всей Поднебесной нет никого, кто мог бы ему противостоять. Это и называется «армия отца и детей».

Часть третья

1. У-цзы сказал: — Когда ведешь армию, нужно не нарушать правил движения, не допускать упущений в распорядке пищи и питья, не истощать силы людей и коней. Эти три условия обеспечивают возможность для солдат выполнения приказов командования. Возможность же выполнять приказы командования и есть то, из чего рождается организованность.

2. Когда же в движении нет порядка, когда в еде и питье нет правильности, когда лошади устали и не расседланы, люди утомлены и располагаются на отдых, этим достигается то, что солдаты не в силах исполнять приказ командования. А когда приказы уже не действуют, то во время стоянки на месте появляется беспорядок, во время боя наступает поражение.

Часть четвертая

1. У-цзы сказал: — Поле битвы — место, где оставляют трупы. Когда считают смерть в бою неизбежной, остаются в живых; когда считают за счастье жизнь — умирают.

2. Хороший полководец как будто бы находится на тонущем корабле, в горящем здании. Этим он делает безрезультатными все хитросплетения мудрецов противника, делает бесплодной всю пылкость его храбрецов. Он может принять противника.

3. Самое вредное в руководстве армией — это чрезмерная осторожность обезьяны Ю и чрезмерная недоверчивость лисицы Гу.

Часть пятая

1. У-цзы сказал: — Люди обычно находят смерть в том, в чем они неискусны, терпят поражения в том, что они не умеют с пользой применять. Поэтому в ведении войны самое главное — обучение и наставление.

2. Когда научится сражаться один человек, он обучит десять других; когда искусству боя обучатся десять, они обучат сто; когда военному делу обучатся сто человек, они обучат тысячу; когда военному делу обучится тысяча человек, они обучат десять тысяч; когда военному делу обучатся десять тысяч человек, они обучат всю армию.

3. Противопоставляй далекому близкого; противопоставляй утомленному свежего; противопоставляй голодному сытого.

4. Обучайте строиться в круг и в квадрат, садиться и вставать, маршировать и стоять на месте, делать повороты налево и направо, идти вперед и назад, разделяться и соединяться, собираться и рассеиваться. Когда они напрактикуются в каждом таком перемещении, дайте им оружие. Это — дело полководца.

Часть шестая

1. У-цзы сказал: — По учебному уставу, низкорослые вооружены пиками и рогатинами, высокорослые вооружены луками и арбалетами, сильные несут знамена, храбрые несут барабаны и гонги, слабые служат при конях и на кухне, сообразительные берутся в штабы.

2. Солдаты из одних и тех же уездов и деревень дружны друг с другом, солдаты каждого пятка и десятка защищают друг друга.

3. Один удар в барабан — подготовить оружие, два удара — произвести нужную перестановку, три удара — требование пищи, четыре удара — вооружиться для боя, пять ударов — строиться в ряды. Слушают окончание сигнала барабана и только после этого поднимают знамена.

Часть седьмая

1. Князь У-хоу спросил: — Есть ли какие-нибудь правила для движения армии?

2. У-цзы ответил: — Не следует производить движение в виду «Небесного котла», в виду «Драконовой головы». «Небесный котел» — вход в глубокое ущелье, «Драконова голова» — край высокой горы.

3. Надлежит всегда Синего дракона иметь слева, Белого тигра — справа, Красного сокола — впереди, Черную черепаху — позади, Средний дворец — над собой, самому же быть под ним.

4. Если собираетесь вступить в бой, надлежит внимательно определить направление ветра. Если ветер попутный, надо, издавая боевой клич, направиться на противника; если ветер противный, надо укрепиться на своей позиции и ждать противника.

Часть восьмая

1. Князь У-хоу спросил: — Есть ли какие-нибудь способы ухода за боевым конем?

2. У-цзы ответил: — Коня надо помещать в спокойное место, нужно давать своевременно корм и воду, умеренно кормить, зимою надлежит утеплять конюшню, летом устраивать прохладные навесы; надо подстригать хвост и гриву, тщательно обрезывать копыта, прикрывать глаза и уши, чтобы конь не пугался; нужно учить управлять конем и обучать обращению с ним. Когда человек и конь станут дружны, после этого можно конем пользоваться.

3. Необходимо, чтобы сбруя: седла, удила, уздечка, вожжи — все это было прочным. Вообще обычно с конем ничего не случается потом, а вначале обязательно что-нибудь делается; он не заболевает от голода, а от сытости обязательно заболевает. Если солнце уже заходит, а дорога еще далека, нужно не раз сойти с коня. Лучше пусть утомится человек, но остерегайтесь утомлять коня. Делайте так, чтобы у него всегда был избыток сил, чтобы он был всегда готов на случай нападения противника. Кто сумеет это хорошо понять, тот будет свободно действовать в Поднебесной.

ГЛАВА IV

О ПОЛКОВОДЦЕ

Часть первая

1. У-цзы сказал: — Человек, в котором сочетаются и гражданское начало и воинское начало,— это полководец армии. То, в чем соединяется и твердость и мягкость, есть руководство армией.

2. Вообще говоря, люди, рассуждающие о полководце, обычно видят в нем одну храбрость. Но храбрость полководца — всего лишь одна его сторона. Просто храбрый человек обязательно легкомысленно ввязывается в борьбу, а тот, кто легкомысленно ввязывается в борьбу и не разбирает, где выгода, тот непригоден.

3. Поэтому есть пять пунктов, к которым полководец должен быть особо внимательным. Первое — закон руководства, второе — постоянная готовность, третье — отвага, четвертое — бдительность, пятое — простота.

4. Закон руководства — это значит: управлять многочисленным войском как будто бы небольшим отрядом.

5. Постоянная готовность — это значит: как будто бы, выйдя за ворота, увидишь перед собой противника.

6. Отвага — это значит: находясь перед лицом противника, не думать о жизни.

7. Осторожность — это значит: уже победить, но сражаться как будто бы в первый раз.

8. Простота — это значит: приказы и кратки и просты.

9. Получить повеление и не попрощаться с семьей, разбить противника и только после этого вернуться домой — таков закон полководца.

Часть вторая

1. У-цзы сказал: — Вообще в войне есть четыре пружины. Первая — пружина духа, вторая — пружина местности, третья — пружина действий, четвертая — пружина силы.

2. Легкость или трудность действий всей массы армии, всего миллионного войска заключены в человеке — это пружина духа.

3. Дорога — узкая, путь — крутой, кругом — высокие горы, отвесные стены; место, которое могут защитить десять человек, и тысяча человек не пройдет,— это пружина местности.

4. Умело пользоваться шпионами, действовать по всем направлениям летучими отрядами, рассеивать противника, возбуждать вражду между его государем и подданными, ненависть между высшими и низшими — это пружина действия.

5. У колесниц оси крепкие, у кораблей весла хорошо действуют, воины обучены воинскому строю, кони привычны к бегу — это пружина силы.

6. Тот, кто знает эти четыре пружины, тот может стать полководцем.

7. Властности, добродетельности, гуманности и храбрости достаточно для того, чтобы, ведя за собою своих подчиненных, сохранять спокойствие в своем войске, устрашать противника, рассеивать всякие

сомнения. Он приказывает — и подчиненные не осмеливаются ослушаться. Он пребывает в каком-либо месте — и неприятель не осмеливается выступить против него. Если такого человека найти, государство будет сильным; если такого человека потерять, государство погибнет. Такого человека называют хорошим полководцем.

Часть третья

1. У-цзы сказал: — Барабанами, литаврами, гонгами и колокольчиками воздействуют на слух; бунчуками, знаменами, флагами и значками воздействуют на зрение; запрещениями и приказаниями, карами и наказаниями воздействуют на сердца.

2. На слух воздействуют голосом; следовательно, голос должен быть звонким. На глаз воздействуют цветом; следовательно, цвет должен быть отчетливым. На сердца воздействуют карами; следовательно, кары должны быть строгими.

3. Если эти три вещи не установлены, пусть даже и владеют государством, непременно будут разбиты противником.

4. Поэтому и сказано: «Военачальник поманит — все к нему, все за ним! Военачальник укажет — все вперед, все на смерть!»

Часть четвертая

1. У-цзы сказал: — Самое важное в войне — это обязательно прежде всего разгадать полководца противника и выяснить его способности. Если применить против него тактику в зависимости от его состояния, можно иметь успех без особой затраты сил.

2. Если он глуп и верит людям, надлежит завлечь его обманом.

3. Если он корыстолюбив и не бережет своей репутации, надлежит подкупить его сокровищами.

4. Если он легок на всякие перемены и не имеет твердого плана, надлежит, утомив его, довести до изнеможения.

5. Если высшие у него богаты и высокомерны, а низшие бедны и ропщут, надлежит разъединить их.

6. Если его поступки преисполнены колебаний, если его войско не знает, на что опереться, надлежит нагнать на него страх и обратить в бегство.

7. Если его воины относятся к своему полководцу пренебрежительно и стремятся домой, надлежит заградить им ровную дорогу и открыть гористую, встретить их и взять.

8. Если путь наступления у него легок, путь отступления труден, надлежит дать ему подойти и ударить на него.

9. Если путь наступления у него горист, путь отступления ровен, надлежит подступить к нему и ударить на него.

10. Если он расположил свою армию в низменной местности, где нет стока для воды, и если при этом часто идут проливные дожди, надлежит залить его водою и затопить.

11. Если он расположил свою армию в дикой местности, где все заросло густой травой и кустарником, и если при этом часто дуют сильные ветры, надлежит зажечь их и уничтожить [противника].

12. Если он долго стоит на одном месте и никуда не двигается, если его командиры и воины все обленились и его армия к бою не готова, надлежит, скрыто подготовившись, атаковать его.

Часть пятая

1. Князь У-хоу спросил: — Допустим, что обе армии стоят друг против друга, и я не знаю их полководца, но хочу по внешним признакам определить его достоинства. Каким способом это можно сделать?

2. У-цзы ответил: — Надо взять кого-нибудь из низших по чину, но храброго, дать ему легкий отборный отряд и поручить испытать этого полководца. Только пусть они постараются убежать, а не будут стараться добиться чего-нибудь.

3. Пусть они наблюдают, как будет подходить противник. Если он то сядет, то встанет и все управление у него будет организовано; если он, преследуя бегущих наших, станет притворяться, будто бы он не может догнать; если, видя перед собой какую-нибудь выгоду, он станет притворяться, будто бы не понимает ее,— такого полководца можно назвать умным. Не следует вступать с ним в бой.

4. Если же его войско шумливо, знамена в беспорядке; если его солдаты идут каждый сам по себе, останавливаются тоже каждый сам по себе; если построены они у него то вдоль, то поперек; если, преследуя бегущих наших, он боится, как бы только не упустить их; если, видя выгоду, он страшится, как бы только не упустить ее,— это будет глупый полководец. Пусть будет у него и много войск, захватить его можно.

ГЛАВА V

ОБ ИЗМЕНЕНИЯХ

Часть первая

1. Князь У-хоу спросил: — Допустим, что колесницы прочные, кони добрые, полководец храбрый, солдаты сильные, но при внезапной встрече с противником все приходит в беспорядок и весь строй оказывается нарушенным, что тогда с этим делать?

2. У-цзы ответил: — Вообще, по законам войны, днем все сообразуется со знаменами, бунчуками, флагами и значками, ночью все сообразуется с гонгами, барабанами, свирелями и флейтами. Когда дают сигнал «налево», поворачивают налево, дают сигнал «направо», поворачивают направо; когда бьют в барабаны — выступают, ударяют в гонги — останавливаются; проиграют на флейте один раз — идут, проиграют два раза — собираются; тех же, кто не подчиняется приказам, казнят. Если армия покорна воле полководца, если командиры и солдаты выполняют приказания, при бое не бывает сильного противника, при нападении не бывает крепкой позиции.

Часть вторая

1. Князь У-хоу спросил: — Если войск у противника много, а у нас мало, как тогда поступать?

2. У-цзы ответил: — Надо уклоняться от столкновения с ним на ровной местности и ударить на него в теснине.

3. Поэтому и говорится: для того чтобы ударить одному на десятерых, нет ничего лучшего, чем теснина; для того чтобы ударить с де-

сятью на сотню, нет ничего лучшего, чем круча; для того чтобы ударить с тысячей на десять тысяч, нет ничего лучшего, чем местность холмистая и овражистая.

4. Если, имея мало солдат, внезапно подняться и по дороге в теснине ударить в гонги и забить в барабаны, пусть у него будет и очень много войска, он не сможет не перепугаться.

5. Поэтому и говорится: у кого много войска, тот старается расположиться на местности ровной; у кого мало войска, тот старается расположиться в теснине.

Часть третья

1. Князь У-хоу спросил: — Если у противника есть войско и очень многочисленное, если он воинствен и храбр, если в тылу у него высокая гора, перед ним — пропасть, если справа у него гора, слева вода, если рвы у него глубокие, валы высокие, если защищаются они большими самострелами, если его отступление подобно движению гор, если его наступление подобно ветру и дождю, если у него съестных припасов также много и мне трудно держаться долго против него,— как в этом случае поступить?

2. У-цзы отвечал: — Замечательный вопрос! Тут дело уже не в силах боевых колесниц и коннице, здесь нужен ум совершенного мудреца.

3. Следует снарядить тысячу боевых колесниц и десять тысяч всадников, добавить к ним пехоту и разделить все это на пять отрядов. Каждый отряд пусть действует в своем направлении. Когда пять отрядов станут действовать в пяти направлениях, противник непременно растеряется и не будет знать, с какой стороны последует удар.

4. Если противник упорно защищается, если его солдаты держатся крепко, надо как можно скорее послать к нему лазутчиков и таким способом разведать о его замыслах. Если он послушается нашего посланца, он снимется с позиций и уйдет. Если же он не послушается, посланного убьет, а послание сожжет, нужно, разделившись, начать бой в пяти местах. Однако в случае победы не следует пускаться в преследование. Когда победы нет, надлежит быстро уходить.

5. Таким образом, если станешь то притворно обращаться в бегство, то медленно продвигаться, то стремительно бросаться в битву, если один твой отряд заградит ему дорогу вперед, другой отряд отрежет дорогу назад; если оба твоих отряда, закусив во рту палочки, будут действовать то справа, то слева и атакуют его незащищенное место; если все пять твоих отрядов поочередно настигнут его,— непременно будет успех. Таков способ удара на сильного противника.

Часть четвертая

1. Князь У-хоу спросил: — Допустим, что противник приближается ко мне и настигает. Я хочу уйти от него, но дороги у меня нет и солдаты мои в чрезвычайном страхе. Что в этом случае делать?

2. У-цзы ответил: — Способ действия в этом случае таков: если у меня войск много, а у него мало, надо разделить свои силы и действовать посредством их. Если у меня войск мало, а у него много, надо действовать против него тактическим искусством. Если действовать так неуклонно, он покорится, хотя бы у него и было много войск.

Часть пятая

1. Князь У-хоу спросил: — Если я повстречался с противником в ущелье и рядом со мною высокие кручи и пропасти, причем у него войск много, у меня мало, что надо делать?

2. У-цзы ответил: — Если встретились с ним в холмистой местности, в лесистых долинах, в глубоких горах, в больших болотах, идите быстро и скорее уходите оттуда. Медлить нельзя. Если встретились с ним среди высоких гор, в глубокой долине неожиданно, непременно прежде всего действуйте на него барабанным боем и воинственными криками, наступайте с луками и самострелами, стреляйте, захватывайте пленных и внимательно наблюдайте за порядком или беспорядком у него. В последнем случае нападайте без колебаний.

Часть шестая

1. Князь У-хоу спросил: — Если неожиданно сталкиваешься с противником, когда слева и справа высокие горы, пространство очень тесное; если хочешь ударить на него и не осмеливаешься, хочешь уйти от него и не можешь, что в этом случае делать?

2. У-цзы ответил: — Это называется «бой в долине». В этом случае, если даже иметь большое войско, ничего с ним поделать нельзя. Нужно собрать лучших воинов и поставить их против неприятеля, легкую пехоту с лучшим оружием выставить вперед, разделить боевые колесницы и расставить конницу, спрятать ее по всем четырем сторонам на расстоянии нескольких ли. Эти воинские части никак нельзя давать ему обнаруживать. Противник непременно укрепится на своей позиции и не рискнет ни наступать, ни отступать. Тогда следует выставить знамена, расставить значки, двинуться, выйти за пределы гор и расположиться там. Противник непременно устрашится. Боевые же колесницы и конница пусть вызывают его на бой и не дают ему покоя. Такова тактика боя в долине.

Часть седьмая

1. Князь У-хоу спросил: — Допустим, что я столкнулся с противником в болотистой местности, где много воды; колеса у меня покривились, дышла погрузились в воду, вода добралась до колесниц и всадников, лодок же у меня не припасено, двигаться мне нельзя ни вперед, ни назад. Что в этом случае делать?

2. У-цзы ответил: — Это называется «бой на воде». Конечно, пользоваться колесницами и конницей в этом случае невозможно, поэтому надлежит на время оставить их в стороне. Забравшись же на какую-нибудь возвышенность, надо осмотреть всю местность вокруг, и тогда обязательно узнаешь, как обстоит дело с водой. Узнав же местность, определив степень разлития воды, определив ее глубину и выработав на основании этого свою тактику, сможешь победить противника. Если же противник станет переходить воду, надлежит настигнуть его во время перехода.

Часть восьмая

1. Князь У-хоу спросил: — Допустим, что в течение продолжительного времени идут непрерывные дожди, кони падают, колесницы оста-

навливаются, кругом противник, армия в страхе. Что в этом случае делать?

2. У-цзы ответил: — Когда употребляют колесницы, они останавливаются, если почва топкая, и идут, если почва сухая; они любят высокие места и не любят низкие. Пускать в ход нужно особо прочные колесницы. Пуская их в ход или останавливая их, надлежит придерживаться этого правила. Если же противник поднимется с места за ними, надлежит пойти по его следам.

Часть девятая

1. Князь У-хоу спросил: — Допустим, что внезапно появляются свирепые разбойники, опустошают мои поля, забирают мой скот, что в этом случае делать?

2. У-цзы ответил: — Если появятся свирепые разбойники, непременно считайтесь с их силой, хорошенько защищайтесь и не выходите с ними на бой. Вечером, когда они уйдут, груз у них будет непременно тяжелым, в сердцах у них непременно будет боязнь, они будут стараться поскорее уйти и среди них непременно окажутся отстающие. Если тогда погонитесь за ними и ударите на них, можно будет разбить их отряд.

Часть десятая

1. У-цзы сказал: — Закон нападения на противника и осады крепости заключается в следующем: когда укрепленный город уже пал, займите дворец противника и распорядитесь выдать жалованье его вассалам, утварь же возьмите себе. Там, где находится ваша армия, пусть не рубят деревьев, не разрушают жилищ, не забирают зерно, не убивают домашних животных, не жгут запасов. Покажите населению, что в вас нет жестокости. Если окажутся просящие о сдаче — помилуйте их и успокойте.

ГЛАВА VI

О ПООЩРЕНИИ ВОИНОВ

1. Князь У-хоу спросил: — Когда наказания строги, а награды справедливы, этого достаточно для победы?

2. У-цзы ответил: — Об этом — строгости и справедливости — я судить не могу. Но скажу только, что на это одно полагаться нельзя. Вот когда отдают распоряжения, издают приказы и люди ревностно исполняют их; когда поднимают войско, двигают массу людей и люди с радостью сражаются; когда скрещивают оружие, ударяют клинком о клинок и люди с радостью умирают, вот тогда — дело другое: эти три вещи являются действительной опорой властителя.

3. Князь У-хоу сказал: — А как этого добиться?

4. У-цзы ответил: — Государь, приглашайте тех, у кого есть заслуги, и устраивайте в честь их пиры. Воодушевляйте этим тех, у кого нет заслуг.

5. Тогда князь У-хоу устроил у себя во дворе храма предков сидения, поставил их в три ряда и позвал своих воинов и сановников на пир. Людей с большими заслугами он усадил в передний ряд, и яства у них были отборные, утварь драгоценная. Следующих по заслугам он

посадил в средний ряд, и яства и утварь у них были уже несколько хуже. Не имеющих же никаких заслуг он поместил в задний ряд, и у них были яства, но не было дорогой утвари. Когда пир закончился, князь вышел наружу. За воротами храма предков он роздал подарки отцам и матерям, женам и детям тех, кто имел заслуги, причем опять-таки соблюдал разницу в зависимости от заслуг. К семьям умерших на службе он каждый год направлял посланцев и слал подарки их отцам и матерям; он показывал, что в сердце своем он о них не забывает.

6. Так он устраивал это в течение трех лет. И вот циньцы подняли войско и подступили к Сихэ. Вэйские воины, услышав об этом, не дожидаясь приказа командира, надели панцири и шлемы и пошли на противника. Таких насчитывалось десять тысяч.

7. Тогда князь У-хоу призвал У-цзы и сказал ему: — Ваше наставление, преподанное тогда, привело к результату.

8. У-цзы ответил: — Я слышал, что у людей есть достоинства и недостатки, у них бывает и подъем энергии и упадок ее. Государь, попробуйте послать пятьдесят тысяч человек, не имеющих заслуг, я же попрошу Вас доверить мне командование ими и повести их против Цинь. И если я не добьюсь победы, пусть смеются все князья, пусть будет потерян весь мой авторитет в Поднебесной.

9. Предположите, что Вы спрятали на обширной равнине всего одного разбойника, но готового умереть. Тысяча человек станут ловить его, и все будут озираться во все стороны, как совы, оглядываться по сторонам, как волки. Ибо каждый из них будет бояться, что тот внезапно выскочит и убьет его. Поэтому достаточно одного человека, решившегося расстаться с жизнью, чтобы нагнать страх на тысячу человек. А я сейчас таким решившимся на смерть разбойником сделаю всю массу в пятьдесят тысяч человек. Если я поведу их и ударю с ними на противника, ему будет поистине трудно устоять.

10. Князь У-хоу последовал этим словам. У-цзы, взяв с собой пятьсот боевых колесниц и три тысячи всадников, разбил пятисоттысячную армию Цинь. Это был результат воодушевления воинов.

11. Накануне битвы У-цзы в приказе объявил: «Командиры и солдаты! Каждому из вас предстоит встретиться — кому с боевыми колесницами противника, кому с его конницей, кому с его пехотой. Помните, что если каждая колесница не захватит его колесницу, если каждый всадник не захватит его всадника, если каждый пехотинец не захватит его пехотинца, пусть мы и разобьем его армию, все равно заслуг не будет ни у кого».

12. Поэтому в день битвы приказы У-цзы были кратки и просты, но его мощь потрясла всю Поднебесную.

КОММЕНТАРИЙ

ВВЕДЕНИЕ

У-цзы начал свою деятельность со службы у правителя царства Лу, того самого царства, в котором одно время в качестве министра подвизался сам Конфуций. Здесь он впервые обратил на себя внимание своими воинскими талантами. Находясь на посту военачальника, он провел удачную войну с соседним царством Ци. Однако его слава снискала ему много завистников, вследствие чего он, как кратко говорит его биография, «был оклеветан» и принужден покинуть службу у лусского князя.

После этого мы находим его на службе в другом царстве — Вэй, которое как раз в то время, как это видно из самой книги У-цзы, находилось в очень опасном положении: со всех сторон его окружали могущественные и враждебно настроенные соседи. Вэйский князь хорошо понимал создавшуюся обстановку. «Армии шести государств стерегут меня со всех сторон. Положение мое чрезвычайно затруднительно. Я очень опечален этим. Что мне делать?» — сказал он У-цзы (гл. II, ч. 1). Из текста трактата видно, что вэйский князь в это время усиленно вооружался и готовился к войне: в царстве строились колесницы, ковалось оружие, готовились доспехи. Князю недоставало только хорошего полководца, и он решил пригласить к себе на службу У-цзы. Вступительная часть трактата описывает первую встречу У-цзы с его будущим патроном. Как видно из текста, У-цзы повел дело так искусно, что князь был совершенно очарован им: «сам разостлал для У-цзы циновку, супруга князя поднесла ему чару вина; князь совершил в честь У-цзы возлияние в храме и поставил его у себя главным военачальником». И У-цзы оправдал надежды князя.

Во вступительной части трактата интересно описание вооружения того времени. Указывая на усиленные военные приготовления князя, У-цзы перечисляет следующие виды вооружения: кожаные панцири, длинные и короткие пики, боевые колесницы. Из слов У-цзы мы видим, что кожа этих панцирей покрывалась киноварью и лаком, чтобы предохранить кожу от действия сырости и сделать ее непромокаемой, и разрисовывалась изображениями слонов и единорогов для устрашения врага. Таким образом, применение кожи для изготовления вооружения было известно на Дальнем Востоке уже с древних времен. Из трактата мы узнаем и о древности разрисовки вооружения различными устрашающими фигурами.

Из оружия У-цзы называет длинные и короткие пики. Размеры их сейчас оценивать трудно, так как величины древнего *чжана* и *чи* весьма неопределенны. Судя по смыслу текста, несомненно только, что это были очень длинные пики. Нужно заметить, что название «пики» к ним применять можно только условно: эти пики на конце имели два острия, т. е. представляли род рогатины или вил.

Третий вид вооружения, упоминаемый У-цзы,— это боевые колесницы. Судя по описанию У-цзы, они могли достигать очень значительных размеров: «выше домов». Конечно, это определение можно счесть гиперболой, уместной в том тоне, который взял У-цзы в разговоре с князем, но все же несомненно, что эти колесницы были очень велики. Со всех сторон их покрывали своего рода броней — толстыми шкурами, что защищало их от стрел, дротиков и камней.

Как нам известно, боевые колесницы были основной единицей формирования армии. При комплектовании армии в те времена на каждую боевую колесницу полагалось семьдесят пять пехотинцев, а на каждое подразделение из одной колесницы и семидесяти пяти солдат полагалась одна обозная повозка и двадцать пять человек обслуживающего персонала. Военная мощь государства в те времена оценивалась количеством боевых колесниц. В договорах того времени, имевших целью, между прочим, ограничение вооружения побежденного противника или более слабого партнера, всегда устанавливалось количество колесниц, которое тот имел право содержать. Так постепенно создалась своеобразная иерархия государств: по количеству состоявших на вооружении боевых колесниц. На верху той иерархической лестницы стоял чжоуский ван, имевший или могущий иметь десять тысяч колесниц. Количество же колесниц определяло и численность армии. Таким образом, усиленное строительство колесниц как нельзя лучше свидетельствовало о том, что вэйский правитель готовился к большой войне.

У-цзы в своей речи выдвигает положение, считавшееся в Китае с древних времен совершенно бесспорным: «Мудрый правитель... непременно у себя в стране развивает гражданские начала, а против внешних врагов держит наготове свою воинскую силу».

В этих словах приведено ставшее в дальнейшем традиционным сопоставление двух начал общественной и государственной жизни — гражданского и военного. Согласно представлениям древних китайцев эти два начала коренятся в самой природе человека и их источником являются два свойства ее — гуманность и мужество. Эти два свойства человеческой природы обусловлены и жизненными задачами человека: устраивать свою мирную жизнь со всем ее сложным содержанием и одновременно бороться с трудностями, препятствующими созидательной работе. Поэтому эти начала не противопоставляются, а восполняют друг друга, принимая в общественной жизни облик мирного труда и воинских занятий, гражданской культуры и военного дела, просвещения и воспитания воинских качеств в человеке. В жизни государства это гражданское управление, т. е. развитие в стране начал гражданской жизни, и военное управление, т. е. воспитание воинского духа, развитие воинского искусства и забота о вооружении. У-цзы указывает на необходимость сочетания того и другого и предостерегает против одностороннего предпочтения одного другому. В доказательство он ссылается на примеры двух древних правителей, которые погубили свое государство именно тем, что один из них культивировал у себя в стране исключительно гражданское начало, а другой — только военное. О распространенности этой мысли в те времена свидетельствует тот факт, что редко кто из писателей старого Китая совершенно обходит это взаимоотношение гражданского и воинского начал. Из древних теоретиков военного дела говорит об этом Сунь-цзы, указывая, что этими началами полководец должен руководствоваться в своем управ-

лении армией (*Сунь-цзы,* гл. IX, разд. 19, стр. 37) *. Вэй Ляо-цзы говорит об этих двух началах в таких выражениях: «В войне воинское начало — рассада, гражданское — семя. Воинское начало — наружная сторона, лицо; гражданское — внутренняя сторона, изнанка. Если уметь разбираться в этих двух началах, можно знать победу и поражение. Гражданское начало есть то, посредством чего видят, где выгода и где вред, различают, где благополучие и где опасность; воинское начало есть то, посредством чего отражают сильного противника и делают могучим свое наступление и оборону» (*Вэй Ляо-цзы,* гл. XXIII, стр. 58).

Однако эти начала, по мнению Вэй Ляо-цзы, имеют значение не только в сфере армии и в области войны. «Всякое запрещение проводится с помощью воинского начала, всякое поощрение — с помощью гражданского начала» (*Вэй Ляо-цзы,* гл. XI, стр. 38, 39). По разъяснению комментатора, эти слова имеют тот смысл, что эти два начала абсолютно необходимы в жизни общества вообще, так как всякое зло в мире пресекается с помощью воинского начала, а всякое добро поощряется с помощью гражданского. А в пресечении зла и поощрении добра и состоит содержание деятельности общества.

О значении этих двух начал говорится и в значительно более позднем трактате — в «Диалогах» Ли Вэй-гуна (VII в. н. э.): «Гражданским началом привлекают к себе людей, воинским — устрашают врагов» (*Ли Вэй-гун вэньдуй,* гл. II, стр. 46, 47). Таким образом, У-цзы, говоря об этих двух началах, выражает общераспространенную в его время и прочно удержавшуюся в дальнейшем точку зрения.

У-цзы в своей речи затрагивает еще два важнейших понятия китайской философии — понятия гуманности и долга. Касается он их, конечно, в связи с обстановкой войны: «Не выступать против неприятеля — это значит не выполнять свой долг. Скорбеть о павших — это значит не иметь в себе гуманности»,— говорит он.

«Гуманность» — первое начало в системе древней китайской морали, получившее особое значение в проповеди Конфуция. Вначале под этим понималась доброта в обыкновенном, житейском смысле этого слова. В дальнейшем оно получило значение основного начала человеческих взаимоотношений — добросердечного и сочувственного отношения людей друг к другу. Позднее это понятие превратилось в основное требование всей морали вообще; еще позже его стали толковать как основное свойство человеческой природы, основу человеческого бытия.

Здесь это понятие взято в его узком значении — человеколюбия как свойства правителя. У-цзы не считает гуманным правителя, который, видя трупы павших на поле битвы, предается скорби и слезам. Если это и гуманность, то запоздалая и бесцельная. Истинная гуманность проявляется в усилиях правителя не допускать порабощения и разорения своей страны, своего народа.

Такая точка зрения очень характерна для древних китайских стратегов, а за ними и для всей позднейшей китайской философии войны. Эти стратеги очень далеки от чувствительного мягкосердечия, заставляющего предаваться скорби при каждой жертве войны и поэтому отвергать войну; такая гуманность, по их мнению, может лишь отдать

* Все ссылки на военных писателей древности даются по цинскому комментированному изданию «Семикнижия», воспроизведенному в серии «Камбун тайкэй», т. XIII, Токио, 1912. При ссылке на *Сунь-цзы* указывается страница русского перевода.

свой народ, свою страну захватчику. В таком случае размеры бедствий и страданий будут куда больше, чем при обороне своей страны с оружием в руках. Поэтому для У-цзы истинная гуманность заключается не в отказе от сопротивления ввиду неизбежности жертв, а в защите своего народа оружием.

Того же взгляда придерживается и Сунь-цзы. Он только подходит к этому вопросу с другой стороны: он считает, что подлинная гуманность заключается в том, чтобы воевать с возможно меньшими жертвами. Поэтому он настаивает на том, чтобы война была по возможности короткая и, конечно, победоносная. Этого же можно достигнуть, если вступить в войну полностью осведомленным о состоянии своего противника. Наилучший же способ приобрести осведомленность — иметь своих агентов в стране и в армии противника. Поэтому «жалеть титулы, награды, деньги и не знать положения противника — это верх негуманности»,— говорит Сунь-цзы (гл. XIII, разд. 2, стр. 44).

Второе понятие, затрагиваемое У-цзы, это долг народа по отношению к своему государству: «Не выступать против неприятеля — это значит не выполнять свой долг».

Таким образом, У-цзы кратко касается главнейших начал управления государством. Однако основная цель его речи заключается в другом. Обращаясь к Вэнь-хоу, он замечает: «Если Вы заготовили это все (т. е. вооружение) для наступления и обороны, но при этом не нашли себе человека, который умеет всем этим пользоваться, это все равно как если бы наседка стала бросаться на хорька, кормящая собака нападать на тигра. Пусть будет у Вас желание биться — все равно Вы сейчас же погибнете». Дело, следовательно, в хорошем полководце.

Разумеется, можно считать, что У-цзы говорит это все для того, чтобы убедить князя в необходимости иметь хорошего полководца и таким путем устроиться у него на службу. В трактате Сунь-цзы полководец занимает центральное место; все изложение его доктрины приурочено в первую очередь именно к полководцу. Он исключительно высоко оценивает значение хорошего полководца: «Полководец для государства — все равно что крепление у повозки; если это крепление пригнано плотно, государство непременно бывает сильным; если крепление разошлось, государство непременно бывает слабым» (*Сунь-цзы,* гл. III, разд. 5, стр. 29). Талантливый полководец, или, как он выражается, «полководец, понимающий войну», есть «властитель судеб народа, хозяин безопасности государства» (*Сунь-цзы,* гл. II, разд. 15, стр. 28). Правда, можно и тут сказать, что Сунь-цзы, написавший свой трактат, как говорит традиция, для правителя царства У, также был заинтересован в том, чтобы возвеличить значение полководца. Но такое объяснение было бы слишком упрощенным решением вопроса. В том же тоне говорит о полководце и гораздо более поздний трактат *Сань люэ* (VI—VII вв.): «Полководец — властитель судеб государства. Если полководец умеет одерживать победу, государство держится крепко» (*Сань люэ*, гл. I). О том же говорит и *Лю тао* (III—IV вв.): «Война — великое дело для государства: она — путь существования или гибели; судьбы государства — в руках полководца. Полководец — опора государства. Прежние государи придавали ему важнейшее значение. Поэтому при назначении полководца надо быть особо внимательным» (*Лю тао,* Лун тао, гл. XIX, стр. 6, 7). Вполне понятно, что значение полководца всячески превозносилось такими стратегами, как Сунь-

цзы и У-цзы. Это были в конце концов наемники, предлагавшие свое искусство правителям и заинтересованные в том, чтобы их ценили как можно выше. Но дело в том, что сами-то стратеги, эти странствующие полководцы, как и странствующие политики вроде Конфуция и Мэнцзы, появились потому, что возникла потребность в них. В эпоху непрерывных междоусобных войн военное дело стало предметом особых забот правителей. За время этих войн, длившихся не одно столетие, воинское искусство настолько усложнилось и развилось, что понадобились настоящие специалисты в этой области. Каждый князь понимал, что хороший полководец значит для него очень многое, и слова У-цзы о полководце передают то, что в его время думал не только он, но и его собеседник.

О том, какое значение придавалось полководцу, выразительно говорит церемония, которой сопровождалось его назначение главнокомандующим армией, выступающей против неприятеля. Трактаты по военному искусству дают описание этого торжественного акта. Наиболее подробно оно приводится в *Лю тао.*

Когда государству угрожала беда, государь удалялся из своего дворца (так как ему полагалось считать себя виновным за всякую беду в своей стране.— *Н. К.*) и, призвав полководца, обращался к нему со следующими словами: «Судьба отечества целиком находится в руках военачальника. Ныне чужое государство нарушило свой долг вассала. Прошу Вас, возьмите войско и отправьтесь против него».

После того как полководец получал такое повеление, государь приказывал тайши (заведующему гаданиями.— *Н. К.*) произвести гадание. Пробыв в посте и воздержании три дня, государь отправлялся в храм предков и гадал по священной черепахе. Определив таким способом счастливый день, он вручал полководцу топор и секиру.

Государь вступал во врата храма и становился лицом к западу. Полководец вступал во врата храма и становился лицом к северу. Государь брал секиру и, держа ее за лезвие, подавал ее рукоятью полководцу, говоря: «Всем, что находится над нами, вплоть до самого неба, распоряжайся ты, полководец!» Затем он брал топор за рукоятку и подавал его лезвием полководцу со словами: «Всем, что находится под нами, вплоть до самой преисподней, распоряжайся ты, полководец! Если увидишь слабое место у противника, иди. Если увидишь его силу, остановись. Не относись к противнику пренебрежительно, полагаясь на численность своей армии. Не иди на смерть, считая самым важным полученное тобой приказание. Дорожи людьми и не цени одного себя. Не иди против армии, полагаясь только на свое собственное суждение. Но и не поступай обязательно так, как тебе говорят другие. Не усаживайся сам, если еще не сели твои воины. Не берись за еду сам, если еще не стали есть твои воины. Дели с ними и холод и жару. В таком случае твои военачальники и солдаты непременно отдадут тебе все свои силы». Получив назначение, полководец склонялся и отвечал государю: «Я слышал, что государство не управляется извне, а армия не управляется из столицы. Нельзя служить государю, имея два сердца. Нельзя идти против врага, имея сомнения. Ныне Ваш слуга получил повеление и принял всю власть — власть секиры и топора. Ваш слуга не посмеет вернуться живым. Но прошу и Вас, государь, удостоить вашего слугу своим повелением (о предоставлении полной самостоятельности в ведении войны.— *Н. К.*). Если Вы, государь, не разрешите это своему слуге, Ваш слуга не посмеет стать военачальником».

Когда государь разрешал ему, полководец прощался и уходил.

Автор *Лю тао* сопровождает это объяснение следующими словами: «В армии не подчиняются приказам государя. Все исходит от полководца. Когда он предстоит пред противником и решает бой, у него нет двух сердец. А коль скоро так, над ним нет неба, под ним нет земли, перед ним нет противника, за ним нет государя. Поэтому мудрые для него думают, храбрые для него сражаются. Дух у всех поднимается до облаков. Быстрота их подобна стремительному бегу. Войско еще не скрещивает оружия, а противник уже сдается. Бой дает победу над внешним врагом. Подвиги гремят внутри государства. Командиры повышаются в чинах, солдаты получают награды, народ радуется и ликует. У полководца нет ни вины, ни несчастья. Поэтому ветер и дождь бывает в свое время. Хлеба обильно произрастают, отечество в мире и покое» (*Лю тао,* Лун тао, гл. XXI, стр. 10, 11).

Несомненно, подобной церемонией было обставлено и назначение У-цзы главнокомандующим в войне против Цинь.

ГЛАВА I

Часть первая

В первой главе трактата идет речь о том, как управлять государством. Однако трактат У-цзы — не рассуждение о принципах управления; он посвящен проблеме войны. Поэтому и речь об управлении государством заходит здесь в связи с войною, вернее — в связи с подготовкой к войне. Речь идет о том, как нужно управлять народом, чтобы народ был всегда готов к войне и по первому зову правителя шел в бой.

У-цзы начинает свое рассуждение с того же, с чего начинает свой трактат и Сунь-цзы: с положения о необходимости полного единства правителя и народа. Сунь-цзы называет это «Путем», т. е. тем путем, по которому должны идти правители, желающие обеспечить такое единство. В его объяснении «Путь — это когда достигают того, что мысли народа одинаковы с мыслями правителя, когда народ готов вместе с ним умереть, готов вместе с ним жить, когда он не знает ни страха, ни сомнений» (*Сунь-цзы,* гл. I, разд. 3, стр. 26).

У-цзы проводит ту же мысль. Говоря о «четырех несогласиях», т. е. о причинах, которые делают победу в войне невозможной, он на первое место ставит «несогласие в государстве», которое комментаторы единодушно считают расхождением между государем и его подданными, между правительством и народом. Лю Инь ставит вопрос даже шире. «Несогласие в государстве,— поясняет он это место трактата,— это отсутствие согласия между государем и подданными, высшими и низшими». Лю Инь требует прекращения или сглаживания антагонизма между «высшими» и «низшими», т. е. между правящими и управляемыми вообще. «Когда в государстве нет согласия, сердце народа отвращается (от правителей.— *Н. К.*), почему и невозможно выставить войско»,— утверждает он. В связи с этим понятен тот вывод, который делает У-цзы: «Поэтому, если государь, знающий Путь, хочет поднять свой народ, он прежде всего устанавливает согласие и только потом предпринимает большое дело».

Эта формула имеет общий характер. В ней говорится о необходимости внутреннего согласия в стране вообще перед всяким «большим делом», которое затрагивает весь народ. Однако под «большим делом» в те времена, видимо, подразумевалась прежде всего война. Сунь-цзы прямо называет войну «великим делом для государства» (*Сунь-цзы*, гл. I, разд. 1, стр. 26).

Поэтому ясно, что в данном месте трактата имеется в виду внутреннее согласие в государстве, как необходимое условие для ведения войны. Так думает и Сунь-цзы, так считает и третий из стратегов древнего Китая — Вэй Ляо-цзы: «Согласие в людях важнее, чем выгоды от местности. То, что ценил Совершенный, были людские дела — и только» (*Вэй Ляо-цзы*, гл. IV, стр. 19).

У-цзы раскрывает, какими путями правитель может добиться такого согласия. В первой же фразе этой части он говорит: «В древности все, кто заботился о государстве, непременно прежде всего просвещали свой народ и любили своих людей».

Нетрудно заметить, что это положение воспроизводит установившееся еще в глубокой древности представление о правителе как наставнике, просветителе своего народа — концепцию, типичную для ранних рабовладельческих государств, в жизни и строе которых еще действовали элементы, характерные для общества, основанного на патриархально-родовых отношениях. В эту концепцию входило и представление о правителе как охранителе храма «божеств земли», т. е. родных божеств. Правители древнего Китая, обосновываясь в какой-нибудь местности, обязательно возводили около своего дворца «святилище богов земли» (社) и святилище божеств того, что производит земля,— злаков (稷). Эти святилища являлись как бы олицетворением родной земли, родины. Поэтому У-цзы, вспоминая в первой беседе с вэйским князем правителя глубокой древности Ю Ху, погубившего, в представлении У-цзы, свою страну приверженностью к одному воинскому началу, говорит, что этот правитель «утратил свои родные храмы». И по поведению самого вэйского князя, как оно обрисовано во «Введении», можно судить, как поступали правители древних царств, осуществляя свои обязанности охранителей родных святилищ: приняв решение взять У-цзы к себе на службу, князь тут же направился в святилище и «совершил в честь У-цзы возлияние в храме».

С глубокой древности существовало в Китае представление о носителе верховной власти как о правителе, воспитателе-просветителе своего народа и верховном жреце. Из этих трех функций особое значение придавалось, по-видимому, второй, на что указывают и приведенные выше слова, открывающие первую главу трактата *У-цзы*.

В *Лю тао* можно найти объяснение того, что вкладывалось тогда в слова «любить своих людей», т. е. любить народ. Объяснение это дано в диалоге Вэнь-вана, отца У-вана, считающегося основателем древнего царства Чжоу, с Тай-гуном, его мудрым советником.

«Вэнь-ван, обратившись к Тай-гуну, сказал: — Мне хотелось бы услышать от вас о главной обязанности правителя государства. Я хотел бы, чтобы правитель был чтим всеми, а люди пребывали бы в благополучии. Что нужно для этого делать?

Тай-гун ответил: — Любить народ — и больше ничего.

Вэнь-ван спросил: — Что значит „любить народ“?

Тай-гун ответил: — Действовать так, как выгодно народу, а не так, как ему вредно; созидать, а не разрушать; беречь жизни, а не убивать;

давать, а не отнимать; доставлять радость, а не страдания; успокаивать, а не раздражать.

Вэнь-ван сказал: — Осмелюсь попросить разъяснить это подробнее.

Тай-гун сказал: — Когда народ не бросает своих занятий, это означает, что действуют, как народу выгодно; когда земледельческие работы производятся вовремя, это означает, что созидают; когда безвинных не подвергают наказаниям, это означает, что народу дают жить; когда облегчают подати и налоги, это означает, что народу дают [а не отнимают]; когда не тратят средств на дворцы и башни, это означает, что народу доставляют радость; когда должностные лица честны и не вымогают, это означает, что народ не раздражают. Поэтому тот, кто хорошо управляет государством, руководит народом так, как любят детей отец и мать, как любят младших братьев старшие. Когда правитель видит, что народ голодает, правитель страдает за него. Когда он видит, что народ в горе, правитель скорбит за него. Награды и наказания у такого правителя как будто бы направлены на него самого. Подати и налоги как будто бы берутся с него самого. Вот что значит „любить народ" (*Лю тао,* Вэнь тао, гл. III, стр. 8—9).

В свете этого объяснения становится понятной мысль У-цзы, что правитель, любящий свой народ, тем самым достигает в своей стране полного согласия.

Несогласие в стране есть лишь первый вид несогласий, препятствующих, как полагает У-цзы, ведению победоносной войны. «Когда в государстве нет согласия, нельзя выставить войско», т. е. сформировать армию. Но это лишь первый шаг. Согласие в стране может быть достигнуто и армия сформирована, но это еще не значит, что она боеспособна. Она боеспособна лишь тогда, когда в ней самой царит согласие. «Когда в войске нет согласия, нельзя выступить в лагерь», т. е. занять боевое расположение. Лю Инь это несогласие внутри армии понимает как «отсутствие согласия между полководцем и начальниками, командирами и солдатами». При этом для Лю Иня дело сводится, несомненно, прежде всего к несогласию между командирами и рядовыми воинами. По крайней мере, рисуя последствия такого несогласия, Лю Инь пишет: «Когда в армии нет согласия, сердца всех (речь идет о массе войска, т. е. о солдатах.— *Н. К.*) отвращаются (от военачальников.— *Н. К.*), почему и нельзя выступить в лагерь».

Допустим, что согласие в армии существует, и все же это может оказаться бесполезным, если нет согласия в самом лагере. «Когда в лагере нет согласия, нельзя двинуться и сразиться»,— говорит У-цзы. Несогласие в этом случае означает отсутствие ясности во взаимоотношении частей. Понимать эти слова У-цзы в таком именно смысле заставляет Лю Инь, который в своем комментарии к этому месту пишет: «Когда нет согласия в лагере, значит, нет согласия между отдельными частями».

Конечно, сражаться, имея неорганизованную армию, нельзя; но даже тогда, когда организованность достигнута и вступить в бой, следовательно, можно, для победы необходимо еще одно условие: «согласие в самом сражении». «Когда в сражении нет согласия, нельзя добиться победы»,— говорит У-цзы. Под несогласием в сражении, по-видимому, следует понимать несогласованность боевых действий отдельных частей, противоречивость приказов и т. п.

Устранение четырех «несогласий» есть первая забота правителя, готовящегося к войне. Вторая забота — разработка плана войны, под-

готовка населения и выбор надлежащего момента. У-цзы рисует деятельность правителя в этом направлении чертами, типичными для правителей государств древности. Разрабатывая план, правитель не должен доверять только своим собственным мнениям или суждениям отдельных лиц. Ему надлежит обратиться к божествам и получить указания от них. Правитель «объявляет об этом (объявляет богам о своем намерении воевать.— *Н. К.*) в храме предков, прибегает к гаданию по черепахе...»

Обычай объявлять богам о намерении предпринять какое-либо дело, имеющее первостепенное значение для государства, восходит к тем «совещаниям с божеством», которые практиковались во всяком шаманстве. С перенесением жреческих функций на вождя племени такие «совещания» стали его прерогативой, а в дальнейшем — при образовании ранних рабовладельческих государств, в которых еще были сильны элементы патриархального быта,— право и обязанность советоваться с богами своей земли перешло к правителю.

У-цзы указывает и на тот способ, которым познаются указания богов,— гадание по черепахе. Как мы знаем из других источников, такое гадание состоит в следующем: берется «священная черепаха» и поджаривается на огне; по трещинам, получающимся в этом случае на панцире черепахи, читают указания божеств. Кстати говоря, этот способ гадания принадлежит к числу очень древних; в Китае сведения о нем, наряду с аналогичными гаданиями по лопатке оленя, относятся к самой глубокой древности.

Получив таким способом какие-то указания, правитель определяет момент выступления. При этом он «сопоставляет это со временем», как говорит У-цзы, т. е. если время года, условия погоды, а также различные приметы, связанные со временем, сулят удачу,— только тогда он выступает в поход.

Подобные действия были обычными во всех государствах древности. Достаточно указать на гадания, к которым прибегали в аналогичных случаях в древнем Риме. В древнем Китае, обращаясь к гаданиям, преследовали и определенную политическую цель: с помощью гаданий правитель стремился успокоить население, встревоженное предстоящей войной, внушить доверие к принятым мерам, вселить веру в успех. Конечно, для этого требовалось, чтобы гадания сулили удачу, но правители знали, как поступать, если приметы и были неблагоприятны.

У Вэй Ляо-цзы есть такой рассказ. Гун Цзи-синь, полководец царства Чу, вел войну с царством Ци. Как раз перед сражением на небе появилась комета, рукоятка которой (комету китайцы уподобляли метле) была обращена в сторону Ци. Считалось, что та сторона, к которой обращена рукоятка, должна победить. Гун Цзи-синю поэтому сказали, что начинать сражение нельзя. Гун Цзи-синь на это ответил: «Комета... Что она понимает? Кто дерется метлой, тот, само собой разумеется, повертывает ее рукояткой и побеждает». На следующий день он сразился с цисцами и разбил их наголову (см. *Вэй Ляо-цзы*, гл. I, 2—3). Вэй Ляо-цзы заканчивает этот рассказ словами, приписываемыми Хуан-ди — правителю глубокой древности: «Прежде чем обращаться к богам, прежде чем обращаться к демонам, надо обратиться к своему собственному уму». Именно эти слова скорее всего и можно считать выражением действительного отношения китайских полководцев ко всяким приметам и гаданиям. Они ими пользовались, но по особым соображениям. Об этом хорошо говорится в «Диалогах» Ли Вэй-гуна.

Император Тай-цзун (627—650 гг. н. э.), как рассказывается в этих «Диалогах», спросил своего полководца Ли Вэй-гуна: «Можно ли отвергнуть учение об Инь—Ян *, а также гадания и моления?» Ли Вэй-гун ответил: «Нет! Война — путь обмана... Если прибегать к Инь—Ян, к гаданиям и молениям, с их помощью можно пользоваться человеческой жадностью и человеческой глупостью. Поэтому и нельзя отвергнуть их» *(Ли Вэй-гун вэньдуй,* гл. III, стр. 63). Из этого следует, что китайские полководцы прибегали к гаданиям как к средству воздействия на настроения своих солдат, которых они считали жадными и невежественными. Во всяком случае, такими их считал Ли Вэй-гун — полководец времен Танской империи. Сами же полководцы, как и правители, вероятно, должны были придерживаться взглядов, выраженных в словах Вэй Ляо-цзы: «Если привлечешь людей умных и назначишь их сообразно их способностям, не пройдет и много времени, как для дела окажется польза. Если станешь издавать правильные приказы и справедливые законы, получишь удачу в делах и без всяких чародейств и гаданий. Если будешь возвышать за заслуги и награждать труд, добудешь благо и без молитв» *(Вэй Ляо-цзы,* гл. IV, стр. 15).

Часть вторая

Во второй части первой главы У-цзы излагает ряд положений, которые, с его точки зрения, являются руководящими правилами жизненного поведения, основой всякой деятельности человека. При этом, в соответствии с одним из самых устойчивых направлений философской мысли древнего Китая, эти положения имеют в виду общественную деятельность человека.

Первое, что требует У-цзы от человека, — это соблюдение «Пути». Это слово, в которое каждый китайский мыслитель вкладывал свой особый смысл, в данном месте трактата У-цзы обозначает тот путь, по которому призван идти человек, путь, который «получен им от Неба».

Не следует, однако, понимать такой «путь», как нечто предназначенное человеку свыше. Речь идет о том «пути», который определяется самой природой человека и, следовательно, присущ не только человеку, но и всем «предметам и явлениям», т. е. всем элементам бытия. Каждый предмет, каждое явление имеет свою природную специфику; благодаря такой специфике предмет и является самим собой. Естественно поэтому, что жизнь, развитие предмета или явления и заключается в раскрытии и осуществлении этой специфики. Это и называется «следованием Пути». Лю Инь так и говорит: «Путь — это естественный закон каждого предмета и явления; это то, чему должны следовать все люди».

У-цзы дает такую формулу: «Путь есть то, что обусловливает обращение к первооснове и возвращение к первоначалу». Нетрудно понять, что этими словами У-цзы хочет выразить мысль, что «следование Пути», т. е. следование своей природе, заключается в том, чтобы неустанно раскрывать «естественный закон», заложенный в самой человеческой природе. Поскольку же такой закон заложен в ней «с самого начала», то раскрытие «естественного закона» и есть не что иное, как «обращение к первооснове и возвращение к первоначалу», к тому закону, кото-

* Дуалистические представления древних китайцев о борьбе двух противоположных начал, лежащих в основе мироздания.

рый «получен от Неба», как говорит Лю Инь. В понятие «Небо» в истории философской мысли в Китае в большинстве случаев вкладывается то содержание, которое мы вкладываем в понятие «природа»; поэтому «полученное от Неба» равносильно «полученному от природы». Поскольку же вся деятельность человека рассматривается в социальном плане, постольку и «полученное от природы» равнозначно «обусловленному социальной природой человека».

Сам У-цзы не разъясняет, какой «естественный закон», т. е. какой закон социальной природы человека, он имеет в виду. Разъяснение дает Лю Инь.

Известно, что во времена У-цзы в китайской общественной философии существовало уже прочно сложившееся учение о «пяти общественных отношениях». С точки зрения этой философии природа человека определяется местом, которое он занимает в общественной системе. Мыслители древнего Китая считали, что в этой системе действуют три социальных института: семья, общество, государство. Семья слагается из мужа и жены, родителей и детей, старших и младших братьев. Общество слагается из отдельных членов. Государство слагается из правителя и управляемых.

Функционирование каждого из этих трех социальных институтов определяется отношениями входящих в его состав членов; каждое же отношение обладает своей собственной природой, раскрытие которой, т. е. реальная деятельность человека, и есть «обращение к первооснове и возвращение к первоначалу».

Каковы же законы каждого из общественных отношений? В рамках семьи закон отношения родителей и детей есть родственная любовь; закон отношения мужа и жены — раздельность функций; закон отношения старших и младших братьев — порядок старшинства. В рамках общества отношения его членов характеризуются как отношения «друзей», по китайской терминологии, что означает отношения, построенные на взаимном доверии. В рамках государства отношения правителя и управляемых строятся на законе долга — долга государя по отношению к своим подданным и долга подданных по отношению к своему государю.

Согласно У-цзы, соблюдение «Пути» состоит именно в следовании всем этим законам. Поэтому Лю Инь и замечает: «Когда человек, занимая то или иное положение, соответственно обстоятельствам обращается к своему первоисточнику и возвращается к закону, который он с самого начала получил от Неба, его (человека.— *Н. К.*) Путь тем самым исчерпывается до конца».

Вторым принципом, управляющим деятельностью человека, является, по мнению У-цзы, долг. Лю Инь так объясняет этот принцип: «Долг есть управление своим сердцем, целесообразность своих действий». «Долгом» в древней китайской философии, концепции которой в данном случае следует и Лю Инь, называются такие действия, которые подчинены не личным взглядам и эмоциям, а принципу должного, т. е. тому, что требуется обстановкой, что целесообразно именно в данной обстановке, и совершаются эти действия именно тогда, когда их следует совершать. Естественно, что при таком понимании долга У-цзы мог сказать: «Долг есть то, что обусловливает совершение поступков и достижение результатов».

Таким образом, эффективность действий и поступков достигается «долгом» в указанном понимании этого принципа. Но требуется еще

один регулятор действий и поведения, который предохранил бы от неудач, от вредных последствий. Такой регулятор У-цзы видит в рассудительности, в умении взвешивать и оценивать все, что нужно для достижения цели: «Рассудительность есть то, что обусловливает удаление от вреда и приобретение выгоды»,— говорит он.

Требуется, наконец, еще одно: сообразительность — умение выделять во всем самое существенное, самое важное. Это нужно для того, чтобы, по словам У-цзы, «поддерживать дело и сохранять сделанное».

Соблюдение этих четырех законов человеческой деятельности обусловливает естественность всех действий человека, плодотворность их, прочность достигнутых результатов. При этом особо важное значение имеют первые два: «Путь» и «долг», поскольку именно они коренятся в самой природе человека. «Если действия человека не согласуются с Путем, а поступки не согласуются с долгом, то пусть этот человек и находится среди великих, пребывает среди знатных, все равно — беда непременно настигнет его»,— утверждает У-цзы.

Мыслители древнего Китая различали три вида законов. Одни законы — это «законы вещей» (理), т. е. нечто присущее самой природе данного предмета или явления. В области человеческого бытия такими законами являются перечисленные выше начала, коренящиеся в природе человека как члена семьи, общества, государства. Другие законы — «нормы» (礼), регулирующие поведение человека в семье, обществе, государстве. Таких норм великое множество, так как весьма многообразно положение человека в организованном человеческом обществе и очень разнообразны взаимоотношения людей в таком обществе. Третий вид законов — «государственные законы» (法), т. е. те законы, которые создаются людьми для людей и предлагаются к соблюдению в порядке принуждения. Верный ходу своих мыслей, наметившемуся в начале второй части первой главы, У-цзы после слов о «Пути» и долге говорит о нормах, действующих в человеческом обществе. В заключение он упоминает о принципе, управляющем действиями каждого отдельного человека. Этот принцип — гуманность, т. е. то, о чем шла речь и во «Введении».

Во времена У-цзы уже вполне сформировалось и еще одно учение, проходящее в дальнейшем через всю историю философской мысли в Китае: учение о «совершенном человеке» *(шэнжэнь)*, об идеальной человеческой личности.

«Совершенным» является человек, полностью слившийся с природой вещей, с «Путем», действующий в полном соответствии с закономерностью бытия. Поэтому У-цзы, желая показать, как следует поступать в духе указанных им принципов, приводит пример действий такой идеальной личности: «Совершенный человек посредством Пути приводит людей к благу, посредством долга управляет ими, посредством норм руководит их действиями, посредством гуманности привлекает их».

Значение таких действий очень велико. «Где эти четыре добродетели осуществляются, там — подъем; где их отбрасывают, там — упадок»,— говорит У-цзы и сейчас же приводит в пример действия двух людей, которые, по его мнению, были «совершенными».

По традиционной, сложившейся еще в древности концепции китайской историографии, дело рисуется в следующем виде.

В глубокой древности на территории Китая существовало государство Ся. Это государство в первое время, руководимое мудрыми государями, процветало, но в дальнейшем в нем один за другим стали

появляться дурные правители. В конце концов появился настоящий тиран — Цзе, жестоко угнетавший народ. Народ поднял восстание. Один из военачальников — мудрый Чэн Тан — свергнул тирана и умертвил его.

Чэн Тан убил своего законного государя; он совершил, следовательно, преступление. Но народ, как выразился У-цзы, возликовал. Почему? У-цзы объясняет: потому что поступок Чэн Тана отвечал «велениям Неба и желаниям людей».

Чэн Тан сам сел на место свергнутого правителя и основал новую династию — Инь. Государство снова стало процветать. Но вот опять стали появляться дурные правители, а под конец — настоящий злодей Чжоу Синь. Снова народ поднялся против тирана. Во главе восставших встал мудрый князь У-ван. Чжоу Синь был свергнут и убит. У-ван также совершил преступление, но «жители Инь не порицали его». Почему? Потому что в своих поступках У-ван «следовал велению Неба и желаниям людей». «Поэтому он и смог это сделать»,— разъясняет У-цзы.

Исторически вполне понятно, на какой почве и в каких общественных слоях сложилась эта концепция, призванная объяснять смены древних династий,— концепция, принявшая форму учения о праве народа свергать своего государя. Ко времени У-цзы в Китае уже в течение нескольких столетий происходила борьба различных крупных и мелких царств. Наряду с этим постоянно шла борьба и внутри царств, причем нередко случалось, что какой-либо представитель знати свергал своего государя и занимал его место. Сам собеседник У-цзы — вэйский князь — в прошлом был всего лишь одним из сановников большого и могущественного царства Цзинь. И соседи вэйского князя — властители царств Чжао и Хань, которые, как это видно из трактата, угрожали вэйскому князю, также в прошлом были сановниками в цзиньском царстве. В результате внутренних междоусобиц это царство распалось на три отдельных владения.

Таким образом, в те времена честолюбивый и искусный политик или военачальник мог думать о захвате власти. Учение о праве свергать своего государя и стало идеологическим оружием в его руках.

Часть третья

От общих вопросов У-цзы переходит к своей непосредственной теме — к учению о войне. Общими правилами управления государством и народом являются, по его выражению, четыре «добродетели»: «Путь», справедливость, закон и гуманность. В управлении самой армией, как и в управлении государством, самое важное — уметь воспитывать людей, приучать их к определенной системе поведения, воодушевлять их. Эту мысль У-цзы выражает в таких словах: «Правя государством и управляя армией, надлежит учить общественным нормам, воодушевлять сознанием долга, внушать чувство чести».

Все положения, касающиеся управления государством и армией, приводятся У-цзы в конечном счете только как условия, долженствующие обеспечить победу в войне. Победа есть цель войны, «но побеждать, сражаясь (т. е. ведя наступление.— *Н. К.*),— легко; побеждать, защищаясь,— трудно». У-цзы целиком стоит на позиции наступательной войны. В этом отношении он отличается от своего предшественника — Сунь-цзы, который рекомендует более гибкую тактику: «Если у тебя сил в

пять раз больше [чем у противника], нападай на него; если у тебя сил вдвое больше, раздели его на части; если же силы равны, сумей с ним сразиться; если сил меньше, сумей оборониться от него; если у тебя вообще что-либо хуже, сумей уклониться от него» (*Сунь-цзы,* гл. III, разд. 4, стр. 29). Кроме того, Сунь-цзы по-своему ставит вопрос о сущности и взаимоотношении наступления и обороны (гл. IV, разд. 1—2, стр. 29—30), рассматривает оборону как действия активные, как признак силы, а не слабости.

У-цзы в этом отношении более прост и прямолинеен, но все же и он, как и Сунь-цзы, считает необходимым предостеречь от увлечения военными победами. В учении Сунь-цзы большое место занимает мысль о нежелательности затяжной войны. «Никогда еще не бывало, чтобы война продолжалась долго и это было бы выгодно государству»,— говорит он (*Сунь-цзы,* гл. II, разд. 6, стр. 27). «Если ведут войну и победа затягивается,— оружие притупляется и острия обламываются» (*Сунь-цзы,* гл. II, разд. 3, стр. 27). Эти и подобные афоризмы в трактате Сунь-цзы ясно выражают его мысль об опасности длительной войны. У-цзы также считает, что чем больше войн, хотя бы и победоносных, тем хуже для страны. Эта мысль у него облечена даже в несколько парадоксальную форму: чем меньше побед, тем лучше. Он приводит даже своеобразную арифметику победы: «У тех, кто победит пять раз, случается несчастье; кто победит четыре раза, тот ослабевает; кто победит три раза, тот становится первым среди князей; кто победит два раза — становится ваном; кто победит один раз — становится верховным властителем». Числа в этой тираде, конечно, следует понимать как общие указания на относительно большее или меньшее количество побед. Существенно другое — указание на различные результаты того или иного числа побед. Если ведутся бесконечные войны, то даже при постоянных победах это обходится государству так дорого, что оно само оказывается на краю гибели; множество войн, даже победоносных, лучше, конечно, чем бесконечные войны, но и в этом случае государство слабеет. Чем меньше войн и побед, тем лучше. Умный правитель воюет мало и тем самым сберегает силы своего государства; это дает ему возможность занять положение *ба* — князя-гегемона, т. е. главы союза князей. Когда же правитель ведет себя еще осторожнее и старается воевать как можно меньше, силы его государства в сравнении с другими государствами, истощенными войнами, возрастут настолько, что он без особого труда приобретает положение вана, т. е. могущественного царя. И самого большего достигает тот, кто идет на войну только тогда, когда это абсолютно неизбежно: такой правитель может занять положение *ди, т. е.* верховного государя.

«Мало таких, кто овладел Поднебесной частыми победами, но много таких, кто от этих побед погибал» — таким категорическим предупреждением своему собеседнику заканчивает свои рассуждения У-цзы.

Часть четвертая

В следующей части главы перечисляются причины, вызывающие войны, и дается классификация войн.

В некоторых случаях войны возникают, по мнению У-цзы, из-за честолюбия правителя; по разъяснению Лю Иня — из-за стремления какого-нибудь правителя занять более высокое положение в иерархии князей.

В других случаях войны начинают ради выгоды, «ради того, чтобы приобрести земли и людей, которых можно было бы обложить налогами»,— как поясняет Лю Инь. Войны могут возникать и вследствие вражды, говорит У-цзы; вследствие вражды «между правителями и их ближайшими слугами», поясняет Лю Инь. Война может начаться и тогда, когда в стране возникают внутренние беспорядки — раздоры, мятежи; это может побудить соседнего правителя напасть на такую страну. На страну может быть произведено нападение и тогда, когда в ней голод, «когда народ истощен, средства иссякли», поясняет Лю Инь.

Названия, которые У-цзы дает различным видам войны, свидетельствуют о том, что он рассматривает войны с точки зрения их обоснованности и справедливости. При этом из всех перечисленных им пяти видов войны справедливой он называет только ту войну, которая направлена либо против тирана-правителя, угнетающего свой народ, либо против захватчика, ведущего «войну насилия». Следовательно, для У-цзы восстания, поднятые Чэн Таном и У-ваном против своих государей являются не мятежами, а справедливыми войнами, так как и Цзеван и Чжоу Синь были жестокими тиранами.

«Захватническими» У-цзы называет войны завоевательные, когда какое-либо государство, будучи сильным и имея многочисленное войско, стремится завладеть чужой территорией. Таковы с этой точки зрения войны, которые вело в эпоху У-цзы, т. е. в IV в. до н. э., царство Цинь, чрезвычайно усилившееся и обнаружившее явное стремление к распространению своей власти на другие царства, что закончилось, как известно, установлением господства Цинь над всем Китаем и образованием в 221 г. до н. э. Циньской империи.

«Личными» У-цзы называет войны, предпринимаемые по личным мотивам правителя. например из желания отомстить за полученное оскорбление. Из войн того времени именно такой считалась война против царства Ци, предпринятая царством Цзинь из-за того, что цзиньский правитель был оскорблен матерью циского правителя. «Войной насилия» У-цзы называет войну, ведущуюся ради захвата и грабежа. Такова, по мнению комментаторов У-цзы, была в те времена война царства У против царства Юэ: правитель царства У счел, что обстановка, создавшаяся в Юэ в связи со смертью правителя, дает возможность легкого захвата, и двинул против царства Юэ свои войска. Война «против самого себя», как ее называет У-цзы, т. е. противонародная, происходит тогда, когда правитель начинает военные действия, не считаясь с тем, что его страна разорена и ее население бедствует. Это война «против Небесного пути, против желания народа»,— говорит Лю Инь. Такой войной, по мнению комментаторов У-цзы, была война против царства Ци и Цзинь, которую повел Фу Ча, правитель царства У, в то время как его собственная страна была разорена.

Говоря об этих войнах, У-цзы дает указания, как следует поступать тем государствам, против которых начата война, как избежать опасности, «преодолеть» ее, как он говорит, т. е. спасти свое государство.

Если начата война справедливая, вызванная господством тирана, этот тиран должен одуматься, понять свою вину и вернуться на путь законности. Тем самым у нападающих отпадает основание для их действий, и война сама собою прекратится. Если государство подверглось нападению сильного противника, об успешном сопротивлении которому нечего и думать, спасти свою страну можно «смирением». Этим путем

можно добиться двоякого результата: изъявив покорность захватчику, можно сохранить свои силы; противник же в этом случае возгордится и обнаружит свои слабые стороны, и тогда, выждав момент, можно будет легко справиться с ним. Так Лю Инь толкует совет У-цзы о «смирении». Войну, начатую из-за личных обид, можно прекратить «искусной речью», т. е. дипломатическим путем. «Война насилия непременно преодолевается обманом»,— говорит У-цзы. Вероятно, здесь имеется в виду тот обман, о котором говорит в своем трактате Сунь-цзы, т. е. военная хитрость. С тем правителем, который начал войну противонародную, не считаясь с положением в своей стране, вопреки желанию своего народа, справиться нетрудно: армия у такого правителя не может быть надежной и развалится от первого же удара.

Часть пятая

Начиная с этой части первой главы все последующие, за самым малым исключением, построены в форме вопросов и ответов. Вопрос задает князь, ответ дает полководец. Вопрос предлагается обычно в очень краткой форме, ответ же следует весьма пространный.

Тема пятой части изложена в форме вопроса: «Как следует управлять армией, оценивать людей и укреплять свое государство?»

Ход рассуждения, поданного в форме ответа, свидетельствует прежде всего о том, какое значение придавали деятели той эпохи поддержанию существующего строя: в ответе У-цзы содержатся слова о необходимости соблюдать должные отношения между правителями и подданными, между высшими и низшими. Эту же мысль раскрывает другой трактат по военному искусству, близкий по времени к трактату У-цзы,— «Законы Сыма» (*Сыма фа*). В нем есть такое место:

«В древности [правители], просвещая свой народ, обязательно утверждали незыблемые основы благородного и низкого состояния и не допускали их нарушения. В своих добродетелях никто не переступал отведенного ему предела; в своих талантах никто не затмевал положенного другому; в своей храбрости никто не посягал на присущее другому. Поэтому всюду было единение, и в мыслях у всех было согласие» (*Сыма фа,* гл. II, стр. 9).

В трактате У-цзы содержится, однако, важное разъяснение: какими средствами поддерживаются в должном виде отношения между государем и подданными, высшими и низшими. Эти средства — законы (礼), правила (仪) и обычаи (俗).

По тому, как употребляет У-цзы эти понятия, видно, что под «законами» он разумеет такие нормы, которыми регулируются отношения между правителями и народом, под «правилами» — те нормы, которыми регулируются отношения различных общественных слоев в условиях социального неравенства. Но эффективность этих норм зависит от одного условия: от того, чтобы все это «соответствовало обычаям», т. е. давно установившимся традициям общественной и государственной жизни.

Чрезвычайно знаменательно и указание У-цзы на необходимость для правителя опираться в своем правлении на людей талантливых, на необходимость уметь их находить и привлекать к себе на службу. Насколько эта мысль была тогда популярна, свидетельствует известный тезис: «выбирать людей талантливых и продвигать их». Тезис этот мы встречаем в дальнейшем чуть ли не во всей истории древнего и средневекового Китая, и притом в качестве одного из основных принципов государ-

ственного управления. Несомненно, что он стал одним из средств лицемерного прикрытия действительной практики верховной власти, практики, основанной на принципе подбора угодных правительству лиц, но в эпоху У-цзы этот тезис был еще боевым лозунгом тех общественных кругов, которые мечтали о большом государстве, режим которого регулируется твердыми и исторически оправданными законами, а само правление осуществляется способными и талантливыми людьми.

Принцип отбора наилучших У-цзы и выставляет как руководящее правило в формировании армии, обращаясь к событиям VII—VI вв. до н. э., когда среди множества владений выделилось пять крупных государств: царства Ци, Цзинь, Сун, Цинь и Чу. Правители царств стали *ба* — «гегемонами». У-цзы вспоминает трех из этих гегемонов: Хуань-гуна — правителя Ци, Вэнь-гуна — правителя Цзинь и Му-гуна — правителя Цинь. Чем они достигли силы и могущества? У-цзы, как полководец, естественно, указывает на наличие у них сильной армии, сформированной из отборных частей.

У-цзы указывает, кого следует брать в армию: во-первых, людей отважных и стойких, сильных духом и телом; во-вторых, людей храбрых и преданных; в-третьих, крепких и выносливых. Таковы принципы отбора по физическим и нравственным качествам. Но У-цзы считает ценным материалом для армии и тех, кто будет биться изо всех сил по личным мотивам: людей, которые потерпели неудачу или провинились в чем-нибудь и рассчитывают военными заслугами поправить свое положение.

Характерно для У-цзы последнее заключение: «Если иметь три тысячи таких людей, можно, выходя изнутри, прорвать окружение противника; вторгаясь извне, заставить его крепость пасть». У-цзы считает более важным фактором не численность армии, а качество ее состава.

Это мнение разделяется большинством древних стратегов Китая. Особенно подробно излагает его трактат *Лю тао*. Подобно У-цзы, автор этого трактата рассматривает вопрос, из каких людей следует формировать отборные части, и устанавливает одиннадцать признаков для такого отбора. В армию следует брать людей храбрых и сильных, презирающих смерть и раны; людей энергичных и мужественных, неукротимой силы; людей, умеющих хорошо держать строй; людей, обладающих большой физической силой; людей, быстрых на ходьбу; людей стремящихся загладить свои прежние вины; людей, исполненных жаждой мщения, например родственников убитого неприятелем полководца; людей, недовольных своей бедностью и надеющихся поправить свои дела на войне; людей, стремящихся отличиться и этим выбиться из своего низкого состояния; преступников, освобожденных от наказания; людей, совмещающих в себе талантливость и искусность, которым можно давать трудные и ответственные поручения *(Лю тао,* Цюань тао, гл. LIII, стр. 15). Из этого перечня видно, что автор *Лю тао,* как и У-цзы, рекомендует при отборе руководствоваться как чисто физическими качествами отбираемых, так и их моральными свойствами, личными стремлениями, психологией. Принцип немногочисленных, но отборных по составу армий признает и Вэй Ляо-цзы, высказавший свою мысль с присущей ему краткостью и энергичностью выражений: «Лучше десять тысяч сражающихся, чем миллион не выполняющих приказы; лучше сто энергично бьющихся, чем десять тысяч просто сражающихся» *(Вэй Ляо-цзы,* гл. XXXIV, стр. 62).

Часть шестая

Тема шестой части первой главы сформулирована в форме вопроса: как сделать так, чтобы боевая позиция армии была всегда прочной, чтобы оборона была всегда крепкой, чтобы бой всегда приводил к победе.

В рассуждении на эту тему мы могли бы ожидать от У-цзы указаний военного порядка: как должна быть организована армия, какую позицию надлежит занять для обеспечения успешной обороны, какой тактики придерживаться в бою. Вместо этого У-цзы опять говорит об управлении государством, т. е. переводит свои рассуждения в чисто политический план. Поэтому ответ его короток: все зависит от состояния страны, от того, как она управляется.

От чего зависит прочность позиции, т. е. боеспособность армии? От того, держится ли правитель правильной политики по отношению к людям, умеет ли он их верно «оценивать», как выражается У-цзы, т. е. выбирать лучших и ставить их на надлежащие места. У-цзы, следовательно, снова возвращается к своей мысли о правильном использовании людей, только в отличие от своего прежнего замечания он говорит здесь о расстановке людей не соответственно присвоенным им в данном общественном строе функциям, а сообразно их личным качествам — талантливости и уму. Об этом же говорит и Вэй Ляо-цзы: «Если возвышать умных и пользоваться способными, не пройдет много времени, как в делах получится выгода» (*Вэй Ляо-цзы,* гл. IV, стр. 15). Ту же мысль развивает и трактат *Сань люэ;* он также говорит о необходимости опираться на умных, только соединяет это с указанием на важность опираться вообще на народ: «Путь управления государством заключается в том, чтобы опираться на мудрых и на народ. Если верить мудрым так, как собственному уму, если управлять народом так, как своими руками и ногами, то этим будет исчерпано все управление государством». В таком случае, «куда бы ни направлялись, всюду будет так, как в теле, где туловище и конечности неотделимы друг от друга, где кости и мышцы помогают друг другу; будет самоестественность Небесного Пути, совершенная законность, в которой нет ни малейшего изъяна».

Еще более широкое значение имеет ответ У-цзы на вопрос, как достигнуть, чтобы страна крепко защищала себя. По мнению У-цзы, для этого необходимо создать такие условия в стране, чтобы народ чувствовал себя спокойным и обеспеченным от всяких посягательств на его труд и жизнь, чтобы он питал к представителям власти не вражду, а добрые чувства. Тогда и «оборона уже тем самым будет крепка». «Когда весь народ считает своего государя хорошим, а соседнее государство — дурным, он будет делить со своим государем смерть, будет делить с ним жизнь и не будет страшиться опасности»,— поясняет эту мысль У-цзы Лю Инь.

Часть седьмая

В трактате Сюнь-цзы (ок. 298—238 гг. до н. э.) — политического писателя и философа той же эпохи, что и У-цзы, помещен такой рассказ.

Вэйский князь У-хоу как-то раз совещался со своими слугами, и среди них не оказалось никого, кто смог сравниться с ним по уму.

Поэтому, покидая зал совета, князь имел довольный вид. Тогда выступил У Ци и сказал: «Слышали ли Вы когда-нибудь рассказ о правителе царства Чу — Чжуан-гуне?» Князь спросил: «А что это за рассказ о Чжуан-гуне?» У Ци ответил: «Чжуан-гун, правитель царства Чу, както раз совещался со своими слугами, и среди них не оказалось никого, кто смог сравниться с ним по уму. Поэтому, покидая зал совета, Чжуан-гун имел опечаленный вид. Шэнь-гун, один из его слуг, тогда выступил и спросил „Государь! После совета у Вас опечаленный вид. Почему бы это?" Чжуан-гун ответил: «Я совещался сейчас со своими слугами, и среди них не оказалось никого, кто смог бы сравниться со мною по уму. Поэтому я и опечален. В речах Чжуан-хуэя говорится: 'Когда князь *(чжухоу)* обретает наставника, он — царь *(ван);* когда он обретает друга, он — гегемон *(ба);* когда он встречает недоверие, он только существует; когда же он совещается только сам с собой, он гибнет'. Вот и я... Я сам — неразумен, и в то же время среди моих слуг нет никого, кто смог бы сравниться со мной. Разве мое государство не на краю гибели? Вот поэтому-то я и опечален". Так вот, государь! Чжуан-гун, царь Чу, был этим опечален, Вы же этим довольны».

Князь У-хоу встал, склонился перед У Ци и сказал: «Небо послало мне Вас, чтобы исправить мои заблуждения» *(Сюнь-цзы,* тл. XX, разд. 32, стр. 357) *.

Рассказ о Чжуан-ване, видимо, был очень популярен в Китае IV—III вв. до н. э., так как он вошел в трактат У-цзы. Оба текста почти полностью совпадают, но одно положение в передаче У-цзы разъяснено лучше, чем в передаче Сюнь-цзы: У-цзы объясняет, какого именно наставника должен желать правитель. Это должен быть «совершенный», т. е. тот идеальный человек-мудрец, о котором У-цзы уже упоминал. Указывается также, что правитель должен делать своим другом умного.

О необходимости для правителя приближать к себе людей умных У-цзы говорил и раньше; это его постоянная мысль. И она характерна не только для него: редко кто из мыслителей той эпохи так или иначе ее не высказывает. По-видимому, возвеличение ума — одна из центральных концепций мировоззрения людей этой эпохи, которых последующая историография называла *чжуцзы и боцзя.* Наиболее подходящие русские слова для передачи этих обозначений — «ученые» и «писатели». Это были, следовательно, представители интеллигенции древнего, рабовладельческого Китая, воплотившие в себе все просвещение, всю умственную жизнь того времени. Вероятно, известное — может быть, и преувеличенное — сознание своей роли в общественной и государственной жизни Китая той эпохи и заставило их в своих сочинениях объяснять возвеличение какого-либо из древних царств деятельностью именно таких «умных слуг» государевых. Так, возвеличение царства Ци в правление Хуань-гуна (685—643 гг. до н. э.) связывается с деятельностью его министра Гуань Чжуна. Гуань Чжун же был не просто сановник — слуга государев; он был создателем целого политико-экономического учения, т. е. одним из тех, кого впоследствии назвали *чжуцзы* и *боцзя.*

Сущность учения Гуань Чжуна сводится к формуле: «богатая страна. сильная армия». Богатство страны выражается, как он считал, в том, что население не терпит никаких недостатков в пище и одежде. Чтобы достичь этого, правители должны облегчать налоговое бремя и

* «Камбун тайкэй», т. XV.

развивать хозяйство. Приведя страну в цветущее состояние, создав сильную армию, Гуань Чжун смог успешно отразить «горных варваров» — различные инородческие племена, постоянно предпринимавшие набеги на царство Ци,— и нанести удар сильному царству Чу. Царство Ци при нем превратилось в самое сильное из всех китайских государств того времени, а его правитель занял положение гегемона.

ГЛАВА II

В трактате *Сунь-цзы* от полководца категорически требуется знание своих возможностей и знание сил противника. По убеждению Сунь-цзы, при наличии такого знания всегда можно рассчитывать на победу: «если знаешь его (противника) и знаешь себя, сражайся хоть сто раз, опасности не будет»,— говорит он (гл. III, разд. 9, стр. 29). Специально об «оценке противника» пишет и Вэй Ляо-цзы (гл. IV, стр. 11). Об этом же говорит и трактат *Сань люэ*. В нем приводится следующая цитата из одного древнего сочинения по военному искусству: «Главное в ведении войны — прежде всего разведать положение противника, рассмотреть его склады, учесть его провиант, разгадать его силу и слабость, понять его Небо и Землю (т. е. климатические и топографические условия его страны.— *Н. К.)*, подсмотреть, где у него незащищенное место» *(Сань люэ,* гл. I, стр. 13). Все эти мысли близки к тому, о чем говорит У-цзы во второй главе своего трактата. Эта глава так и названа: «Об оценке противника».

Часть первая

Вэйское царство, в котором служил У-цзы, было окружено в то время шестью другими владениями. С ним граничили наиболее могущественные тогда царства Китая: Цинь, Ци, Чу и Янь. Достаточно сильными были и два других государства — Чжао и Хань, образовавшиеся, как и само Вэйское царство, в 403 г. до н. э. в результате распада одного из крупнейших царств древнего Китая — Цзиньского.

Все эти государства отличались друг от друга и географическими условиями, и характером управления, и нравами своего населения. Поэтому в случае столкновения борьба с каждым из них неминуемо должна была принимать некоторые своеобразные черты.

Анализ возможных условий борьбы и позволил У-цзы весьма наглядно раскрыть основные правила своей стратегии.

Общий принцип этой стратегии — учет своеобразия борьбы с каждым противником, а для этого необходимо знание противника, о котором так кратко и выразительно сказал Сунь-цзы.

Знание противника должно быть полным, т. е. не ограничиваться сведениями об организации его армии, об ее вооружении, о расположении его военных сил; необходимо знать и внутреннее состояние страны противника, характер управления ею, отношения между отдельными слоями населения; надо знать даже нравы населения. По мнению У-цзы, в конечном счете именно все это определяет боеспособность армии, а не ее численность, формы организации и т. д. Поэтому в своем ответе князю, спросившему, как ему поступать в окружении шести государств, каждое из которых зарится на его владения, У-цзы придерживается такого порядка: сначала дает характеристику нравов населения страны

возможного противника и оценку внутреннего состояния этой страны, определяет на этом основании боеспособность ее армии, а затем, исходя из всех этих данных, указывает, какой тактики следует в каждом случае придерживаться.

У-цзы придает большое значение общему психологическому складу данного народа, считая, что он в известной мере определяет и внутреннее состояние страны. Но, по мнению У-цзы, свойства характера только тогда играют роль, когда они соединяются с особенностями самой страны и ее внутренним состоянием.

Он принимает во внимание географию страны и ее экономику, конечно, в той степени, в какой это касается армии и ее боеспособности. Так, например, говоря о царстве Ци, он специально отмечает, что страна эта гористая; говоря о царстве Чу, отмечает обширность его территории. Жизнь среди гор создает людей с суровым и сильным характером и обусловливает строгость правления и справедливость «наград и наказаний». Но та же жизнь среди гор, затрудняющих сношения друг с другом, препятствует развитию духа общности, солидарности, обусловливает «неуступчивость». А это качество характера отражается, как думает У-цзы, на манере сражаться: воины действуют в отрыве друг от друга и от общего строя, «сражаются по отдельности, каждый сам за себя».

Обширность территории также оказывает влияние на склад характера жителей. Люди, живущие на обширных равнинах, не отличаются той суровостью и силой, которые свойственны жителям гор. Это и делает армию, составленную из жителей равнин, менее стойкой, чем армия, состоящая из горцев. Кроме того, на боеспособности такой армии — а речь идет об армии царства Чу — отражаются особенности управления этой страной. У-цзы характеризует это управление сложным понятием, в которое входит и признак излишней сложности и признак «шумливости», т. е. излишней ретивости администрации; не оставляющей народ в покое. Поэтому народ в царстве Чу «утомлен». Это также отрицательно влияет на стойкость армии.

У-цзы принимает в расчет и экономические факторы. Говоря о царстве Ци, он упоминает о богатстве этой страны. Действительно, в этом царстве, более чем в других, были развиты производство и торговля; большие доходы страна получала от соляного промысла, от широко развитого рыболовства. По мнению У-цзы, это привело к неблагоприятным для обороноспособности страны последствиям. «Князья и их слуги надменны и предаются роскоши, о народе не думают». Такие правители не могут обеспечить должную организацию управления: «правление у них слабое»,— говорит У-цзы. Не может быть и справедливости: «жалованья не равномерны». Поэтому не только в народе, но и среди правящих есть недовольство. А раз так, в армии не может быть единодушия: «в одном строю у них два сердца»,— как образно выражается У-цзы.

У-цзы учитывает также и положение страны среди государств Китая того времени. Так, про Хань и Чжао он говорит, что они «расположены посредине», т. е. находятся между сильными государствами. Постоянная угроза нападения со стороны соседей делает жителей Хань и Чжао привычными к оружию, но в то же время частые столкновения утомляют их, они идут на войну неохотно, плохо слушаются своих командиров, недовольны жалованьем. Поэтому, «хотя армия у них и хорошо организована, она не может быть пущена в ход»,— говорит У-цзы.

Таков ход рассуждений У-цзы в вопросе об «оценке противника». Из этой оценки вытекает и стратегия борьбы с ним.

Как действовать против такой армии, как у Ци, где впереди поставлены надежные части, а вся масса за ними весьма неустойчива? У-цзы считает, что в этом случае необходимо прежде всего ослабить значение этих надежных частей. Для этого надо разъединить их на три группы и бить каждую в отдельности. Учитывая, далее, ненадежность остальной массы, действовать на нее непрерывным нажимом. Это приведет, как думает У-цзы, к деморализации противника, и он будет разбит.

Как следует действовать против такой армии, как у Цинь, где воины привыкли держаться каждый сам по себе? У-цзы предлагает в этом случае тактику заманивания. Он считает, что там, где каждый сражается сам по себе, он сражается в конечном счете и сам для себя. Поэтому такого воина легко заманить какой-либо выгодой. «Воины у них, жадные до добычи, отделятся от своих военачальников (т. е. нарушат и без того не очень прочное единство строя.— *Н. К.*). Если этим воспользоваться и погнать их по отдельности, устроить засаду и ударить в нужный момент, можно захватить и их полководца».

Как следует действовать против такой армии, как у Чу, которая и многочисленна и хорошо организована, но долго держаться не может? У-цзы считает, что вступать с таким противником в генеральное сражение нельзя. Нужно только держать его в постоянном напряжении, действуя короткими ударами и неожиданными нападениями, но избегать большого сражения.

Как действовать против такой армии, как у Янь? Эта армия, как говорит У-цзы, хорошо защищается и вообще храбрая, но жители яньского царства, составляющие ее, простодушны, не способны ни на какие хитрости. На этом их свойстве и следует строить тактику войны с ними: надлежит так повести действия, чтобы противник был сбит с толку, перестал что-либо понимать в действиях своего врага; например, напасть и тут же сразу отступить, погнаться за какой-либо частью противника и тут же вдруг отойти назад. Тогда «высшие у них растеряются, низшие станут бояться»,— говорит У-цзы.

Как действовать против такой армии, как у Хань и Чжао, где солдаты идут на войну крайне неохотно? Нужно всячески усиливать в них это нежелание воевать, затягивать войну, изматывать их; самим не нападать и только отражать их нападения; если же они начнут отходить, обязательно преследовать их. В этой части второй главы У-цзы снова указывает на необходимость создания отборных войск и перечисляет людей, которые годятся для их формирования. Тем самым он дополняет и развивает сказанное раньше (в пятой части I главы). Как там, так и здесь он говорит об отборе людей по их физическим качествам — силе, крепкому здоровью, быстроте ходьбы, по их прирожденной воинственности и храбрости. Здесь он добавляет только еще одну категорию: людей, искусно владеющих оружием.

У-цзы предлагает принять все меры к тому, чтобы сделать их действительно надежными частями. Он указывает правителю на необходимость всемерно заботиться об оставленных семьях воинов, своевременно и щедро награждать отличившихся и строго наказывать провинившихся. «Если уметь тщательно оценивать все это, можно разбить вдвое сильного противника»,— заканчивает свое рассуждение У-цзы.

Часть вторая

Вторая часть этой главы посвящена «оценке противника» с другой точки зрения. Предметами оценки в этой части служат: состояние армии противника и ее поведение во время войны, отношение населения к армии и, наконец, отношение к стране противника соседних государств. Учет всего этого дает возможность, как думает У-цзы, точно установить, когда идти в бой можно, когда нельзя.

У-цзы считает, что нападать на противника можно при следующих условиях:

1. Нападать, безусловно, следует на такую армию, которая истощена, у которой нет боеприпасов, нет провианта и фуража и негде их добыть.

2. Нападать следует на такую армию, которая устала и измучена от длинных переходов, солдаты которой только и мечтают об отдыхе и со страхом помышляют о возможном нападении противника.

3. Нападать следует на армию, расположившуюся в плохой местности, терпящую недостаток в воде, страдающую от болезней людей и животных. Однако нападать в этом случае можно только тогда, когда армия малочисленна и не может надеяться на прибытие подкреплений. Большая численность может покрыть всякие недостатки.

4. Нападать следует на армию, находящуюся в состоянии деморализации, в которой солдаты все время боятся нападения, плохо слушаются своих командиров. Однако и тут необходимо дополнительное условие: нужно знать, что такая армия не сможет получить помощь.

5. Нападать следует на армию, заканчивающую длинный переход, когда она еще не успела выбрать место стоянки и разбить лагерь. Однако и тут требуется дополнительное условие: нападать на такую армию можно тогда, когда она проходит по холмистой местности, т. е. когда отдельные части этой армии разобщены и не видят друг друга; тогда противника можно бить по частям.

Какое поведение противника указывает, что на него не только можно, но и нужно нападать?

У-цзы считает, что нападать нужно на такого противника, который поступает неблагоразумно и опрометчиво по отношению к собственной армии. Важнейшая задача полководца — беречь солдат, всячески облегчать трудности походной жизни и военных действий. Если полководец не обращает на это внимание, он неминуемо теряет понапрасну солдат, понижает боеспособность остальных. Как полагает У-цзы, это бывает в двух случаях:

1. Когда полководец без особой нужды гонит своих солдат в жестокий холод, не давая им отдыха и не считаясь с трудностями.

2. Когда он пускается в длинные переходы в жестокую жару, также не давая своим солдатам ни малейшей передышки.

Какое положение, сложившееся вокруг противника, обязывает полководца напасть на него?

У-цзы отвечает: когда армия противника окружена враждебным населением. Это бывает чаще всего в тех случаях, когда армия долго стоит на одном месте, успела уже израсходовать свои припасы и живет за счет местного населения.

Определяя противников, от столкновения с которыми необходимо уклоняться, У-цзы опять исходит из общего состояния страны противника, из состояния его армии, из его отношений с соседями.

Какое общее состояние страны заставляет ее врагов избегать столкновения с ней? У-цзы отвечает на это так:

Во-первых, имеет большое значение географическое и экономическое положение страны. Если страна обширна, богата, население в ней многочисленное, нападать на нее не следует.

Во-вторых, имеет большое значение внутреннее положение в стране. Важно учитывать следующее:

1. Каковы отношения между правителями и управляемыми: если между ними царит доброе согласие, если народ доволен своими правителями, нападать на такую страну нельзя.

2. Как ведет себя власть по отношению к народу: если право и справедливость соблюдаются, нападать на такую страну нельзя.

3. Важно знать, умеет ли правительство привлекать людей талантливых и умных, вверять им дела правления и возвышать их, не считаясь с их происхождением и положением. Если оно умеет это делать, нападать на такую страну нельзя.

Таковы признаки, характеризующие общее состояние страны, которые делают невозможным нападение на нее.

4. Важно знать состояние армии врага: «когда войско многочисленное, а вооружение наилучшее», нападать на такую страну нельзя.

5. Необходимо выяснить отношения противника с соседями. Нападать нельзя, «когда все соседи шлют подкрепления, когда помогает большое государство».

Лю Инь, заканчивая комментирование этой части второй главы, пишет:

«В этой части У-цзы излагает только самые общие положения. Вообще же говоря, сила армии не есть нечто постоянное и неизменное; слабость может превратиться в силу, бедствие — в успех».

Лю Инь полностью прав. У-цзы, во-первых, не берется перечислять все случаи, когда нападать на противника можно и когда нельзя; во-вторых, он не считает, что даже в указываемых им случаях всегда следует действовать так, как он советует. На деле все зависит от конкретной обстановки, и высший закон для полководца — уметь действовать так, как требуют условия момента. О том, что в конечном счете все решает конкретная обстановка, кратко, но ясно говорит сам У-цзы: «выступай, когда видишь, что можно; отступай, когда знаешь, что трудно».

Часть третья

Любознательный ученик продолжает допрашивать своего учителя. Как по внешнему виду противника судить о его внутреннем состоянии? Как по одному его действию судить о возможном другом? Как на основании всего этого определить, на чьей стороне будет победа?

У-цзы в ответ приводит три внешних признака, которые могут свидетельствовать о слабости противника: когда противник идет легкомысленно и беспечно; когда знамена в его рядах в беспорядке; когда его солдаты и кони постоянно оглядываются по сторонам.

Первый признак показывает общее настроение армии. Если армия идет, не принимая мер предосторожности, значит, она считает, что ей бояться нечего, что справиться с противником ей будет очень легко. По мнению У-цзы, это плохой признак: боеспособность настроенной таким образом армии не может быть высокой.

Второй признак тесно связан с первым: беспечность ведет к наруше-

нию правильного воинского строя; беспорядочность знамен — свидетельство такого нарушения.

Сунь-цзы в одном месте своего трактата говорит: «Вести в бой массы — все равно что вести в бой немногих: дело в форме и названии» (*Сунь-цзы,* гл. V, разд. 2, стр. 30). Этими словами он выражает мысль, что руководить большими массами войск нетрудно, если соблюдается правильность строя и командования. Правильность строя обеспечивается знаменами. Знамя — значок определенной воинской части. Воины этой части группируются вокруг своего знамени; следуют за ним в походе и в сражении. Порядок расположения знамен — порядок расположения частей. Во время похода каждая часть знает, впереди какого знамени она идет и за какой частью она следует. Расстановка знамен в бою — это боевое построение армии. Поэтому Сунь-цзы в другом месте трактата говорит: «Если знамена переходят с места на место, значит, у него (т. е. полководца.— *Н. К.*) беспорядок» (гл. IX, разд. 15, стр. 37). Слова У-цзы о «беспорядочности знамен» говорят о том же. Третий признак связан с первыми двумя. Когда солдаты и даже их кони во время похода все время оглядываются по сторонам — это, по мнению У-цзы, признак отсутствия дисциплины. Лю Инь в своем комментарии поясняет очень кратко: «Когда люди и кони все время оборачиваются по сторонам, значит, для их сердца нет хозяина», т. е. они предоставлены самим себе, за их поведением и моральным состоянием командиры не следят или следят плохо. На такую армию, думает У-цзы, можно напасть даже тогда, когда она вдесятеро сильнее своей. Так, по чисто внешним признакам можно судить о состоянии армии.

Как можно по поведению противника в обычное время судить о том, как он будет вести себя в бою? У-цзы указывает на следующее.

Если князья, т. е. подвластные государю правители, не собираются вокруг него, из этого следует, что между государем и его ближними слугами нет согласия и что во время войны он не может рассчитывать на их поддержку. Если не заметно, чтобы в стране заботились о возведении укреплений, из этого следует, что будут делать это плохо и в момент войны. Если запрещения и приказы не издаются в обычное время, нет оснований думать, что будет лучше и в военное время. Если армия беспорядочна и шумлива, какова же будет ее боеспособность? Лю Инь полагает, что в последнем случае У-цзы имеет в виду армию, стоящую лагерем, т. е. уже ведущую военные действия; «шумливость» в таком случае означает, что солдаты стараются громкими разговорами и шумом приободрить себя.

При наличии указанных признаков можно с уверенностью напасть на армию, даже вдвое превосходящую по численности.

Часть четвертая

Тема «оценки противника» развивается и в последней части настоящей главы. У-цзы продолжает свое рассуждение относительно того, на какого правителя и при каких условиях можно напасть с надеждой на успех.

Вначале он опять дает указание общего характера: необходимо точно знать, в чем сильные и слабые стороны противника, и направлять удар в уязвимые места.

Собственно говоря, буквальный перевод этого места трактата был бы несколько иным: вместо «сильные и слабые стороны» следовало бы ска-

зать «полнота» и «пустота». Эти понятия принадлежат к числу важнейших в военной доктрине древнего Китая.

Сунь-цзы в первой главе своего трактата, излагая «предварительные расчеты», говорит: «Если у него все полно, будь наготове» (*Сунь-цзы,* гл. I, разд. 7, стр. 27). Это значит: если у противника все, что нужно для войны, существует в полной мере, надо думать не о нападении на него, а о собственной обороне. Глава VI *Сунь-цзы* называется «Полнота и пустота». Из всего ее содержания вытекает, что «полнота» на языке Сунь-цзы означает полноту боевой подготовки вообще, «пустота» — отсутствие надлежащей подготовки; «полнота» — сильные стороны армии, «пустота» — ее слабые стороны.

В приведенном выше высказывании У-цзы комментаторы особое значение придавали словам «точно знать». Лю Инь говорит: «Если не будешь точно знать, где у него сильная сторона, где слабая, то может получиться так, что он, будучи сильным, искусственно покажет себя слабым; будучи действительно слабым в чем-нибудь, искусственно покажет себя сильным. При таком положении не он, а ты будешь разбит».

Лю Инь несомненно повторяет то положение учения о войне, которое в Китае впервые было выставлено Сунь-цзы, а в дальнейшем — под его влиянием — принято всеми военными теоретиками. В трактате *Сунь-цзы* это положение выражено в следующих словах: «Когда тот, кто умеет заставить противника двигаться, показывает ему форму, противник обязательно идет за ним; когда противнику что-либо дают, он обязательно берет; выгодой заставляют его двигаться, а встречают его неожиданностью» (гл. V, разд. 10, стр. 31).

Под «формой» Сунь-цзы понимает боевое состояние армии, степень ее боеспособности. В «форме» может быть своя «полнота», т. е. сильные стороны, может быть и «пустота», т. е. свои слабые стороны. Именно эти стороны и могут служить превосходным орудием в руках опытного полководца: он может искусственно создать видимость слабости и вызвать этим противника на какое-нибудь действие, которое должно кончиться для него неудачей, так как за видимой слабостью на деле скрыта настоящая сила. Таким образом, кажущейся «выгодой» или «пустотой» заставляют противника двигаться, а встречают его «неожиданностью», т. е. «полнотой» у себя. Несомненно, рассуждения Лю Иня навеяны именно этими мыслями трактата *Сунь-цзы.* У-цзы советует направлять удар туда, где у противника слабое место. Все последующее изложение этой части второй главы и состоит из перечисления таких «опасных мест».

Некоторый интерес представляет то, как отдельные случаи комментирует Лю Инь.

У-цзы говорит: «Надлежит нападать, когда он (противник.— *Н. К.*) торопится и спешит». Лю Инь поясняет эти слова так: «Когда командир и солдаты спешат, дух их уже не принадлежит им. Поэтому и следует нападать». Видимо, это разъяснение нужно понимать в том смысле, что поспешность, торопливость в действиях свидетельствуют, с одной стороны, об отсутствии спокойствия и ясности сознания; с другой стороны, торопливость обычно приводит к опрометчивым поступкам.

У-цзы говорит: «Надлежит нападать, когда противник излишне усердствует». Лю Инь поясняет эти слова следующим образом: «Когда командиры и солдаты слишком усердствуют, силы у них подрываются». Видимо, это разъяснение нужно понимать в том смысле, что «излишнее

усердие», т. е. стремление во что бы то ни стало во всем опередить противника, может только привести к ослаблению своих собственных сил.

У-цзы говорит: «Надлежит нападать на противника, когда он, ошибившись во времени, не сообразуется с ним». Лю Инь понимает это указание так: «Вообще, когда начинаешь дело и поднимаешь войска, необходимо сообразоваться со временем», т. е. уметь выбрать для операции должный момент. Если видно, что противник не думает об этом, можно и должно напасть на него.

У-цзы говорит: «Надлежит нападать, когда он (противник.— *Н. К.*), переходя реку, успел перейти ее только наполовину». Лю Инь поясняет: «Когда при переходе через большую реку противник успел переправить на ту сторону только половину своих сил, его ряды еще в беспорядке, переправившиеся и не переправившиеся части еще не могут взаимодействовать друг с другом, тогда и нужно нападать на него».

У-цзы говорит: «Надлежит нападать, когда он (противник.— *Н. К.*) часто переходит с позиции на позицию». Лю Инь поясняет: «Если противник часто переходит с позиции на позицию, значит, сердца у его людей неспокойны».

У-цзы перечисляет тринадцать случаев, когда можно произвести нападение на противника с уверенностью в успехе.

Интересно сопоставить с указаниями У-цзы то, что говорится на ту же тему в трактате *Лю тао*. В этом трактате перечислено четырнадцать случаев, когда можно произвести нападение.

1. Надлежит нападать тогда, когда противник еще собирается (т. е. начинает располагаться лагерем, с чего, как известно, в те времена начинались военные действия).

2. Надлежит нападать, когда люди и кони (у противника.— *Н. К.*) еще не ели.

3. Надлежит нападать, когда условия погоды неблагоприятны (т. е. в сильный холод или палящий зной, во время бури и ливня; словом — тогда, когда можно рассчитывать на ослабление боевой энергии у солдат противника).

4. Надлежит нападать, когда место неподходящее (т. е. когда противник очутился в местности, условия которой затрудняют его действия).

5. Надлежит нападать, когда противник торопится и спешит (т. е. способен на опрометчивые, необдуманные действия).

6. Надлежит нападать, когда противник неосторожен.

7. Надлежит нападать, когда противник утомлен.

8. Надлежит нападать, когда полководец у противника оторван от своих солдат и командиров.

9. Надлежит нападать, когда противник совершает длинный переход (т. е. когда его части обязательно оторвутся друг от друга).

10. Надлежит нападать, когда противник переходит реку.

11. Надлежит нападать, когда противник чем-либо сильно занят.

12. Надлежит нападать, когда противник находится в горной местности на узких дорогах.

13. Надлежит нападать, когда противник идет беспорядочно.

14. Надлежит нападать, когда противник охвачен страхом (*Лю тао*, Цюань тао, гл. LII, стр. 14).

Нетрудно заметить, что указания *Лю тао* почти буквально повторяют указания У-цзы. Независимо от вопроса о заимствовании одним ав-

тором у другого, это свидетельствует о том, что для военной доктрины древнего Китая подобные оценки различных случаев боевой обстановки были совершенно бесспорны.

ГЛАВА III

Часть первая

Мудрецы и учителя периода Чуньцю (722—481 гг. до н. э.) и периода Чжаньго (403—221 гг. до н. э.) очень любили поражать своих слушателей и учеников каким-либо неожиданным и непонятным высказыванием. Так поступал, если верить *Луньюю,* сам «Совершенный» — Конфуций.

Однажды Цзы-чжан, обратившись к Конфуцию, спросил: «Как можно осуществить правильное управление государством?» Конфуций ответил: «Если чтить пять красот, удалять четыре зла, сможешь осуществлять правильное управление государством» (*Луньюй,* гл. XX, разд. 2). Огорошенному ученику ничего не оставалось, как задать вопрос: «А что такое пять красот и четыре зла?» И тогда учитель, насладившись произведенным эффектом, принимался за вразумление недогадливого ученика.

Примеру Конфуция следовал и У-цзы, беседуя со своим слушателем — князем У-хоу. На вопрос князя о том, что самое важное в руководстве армией, У-цзы ответил: «Самое важное — это уяснить себе „четыре легкости", „две тяжести", „одну беспристрастность"».

Ответ У-цзы очень важен для уяснения его военной доктрины. Из этого ответа мы узнаем, что полководцы того времени придавали большое значение подвижности армии, быстроте ее передвижения.

Уже в предшествующих главах У-цзы два раза, не боясь повторяться, указал, что в отборные части следует набирать в числе прочих «легких на ноги», могущих быстро и неутомимо ходить. Таким образом, мы вправе заключить, что в китайских армиях того времени была легкая пехота, способная на быстрые передвижения.

Из ответа У-цзы мы можем вывести и другое заключение: в известных случаях пехотинцев (вероятно, тяжеловооруженных) сажали на колесницы.

Сунь-цзы во второй главе своего трактата, говоря о составе армии, начинает с колесниц. У него упоминается два вида колесниц: легкие и тяжелые. Одни из них употреблялись для боя: на таких колесницах врывались в расположение противника. Другие употреблялись для перевозки боеприпасов и для укрытия при обороне. Они же служили и средством передвижения: на них сажалась пехота. Это усматривается из слов У-цзы о необходимости «делать людей легкими для колесниц». Вероятно, не только тяжелая, но и легкая, т. е. боевая, колесница также могла вместить двух-трех человек: в нее были впряжены четыре коня, а постоянную команду ее составляли трое: один правил лошадьми, двое других вели бой.

Из рассуждения о «трех легкостях» видно, какое значение У-цзы придавал подвижности армии. Чтобы обеспечить быстрое передвижение армии, нужно добиться трех «легкостей»: выбрать ровную, удобную дорогу, своевременно накормить коней и хорошо смазать колеса колесниц. Четвертая «легкость» — легкость боя для воинов: острые копья и крепкие доспехи должны облегчить воинам ведение боя.

Под «двумя тяжестями» У-цзы подразумевает «тяжелые», т. е. щедрые, награды и «тяжелые», т. е. суровые, наказания.

Политике наград и наказаний в китайской военной доктрине всегда придавалось особое значение. Сунь-цзы в первой же главе своего трактата, перечисляя, на что следует обращать внимание при оценке шансов сторон в подготовляемой войне, говорит, что необходимо установить, «у кого правильно награждают и наказывают» (*Сунь-цзы,* гл. I, разд. 4, стр. 26). О первостепенной важности наград и наказаний подробно говорит Вэй Ляо-цзы: «У прежних правителей было пять правил, непосредственно касающихся войны: если запасы провианта невелики, воины не идут; если жалованья и награды не щедры, люди не стараются; если воины не отборные, армия не сильна; если оружие не заготовлено в достаточном количестве, сила недостаточна; если награды и наказания несправедливы, народ не боится» (*Вэй Ляо-цзы,* гл. IV, стр. 14).

Из того же трактата видно, как представляли себе древние стратеги эту политику наказаний и поощрений. По уставу пять человек составляют «пятерку»; солдаты пятерки отвечают друг за друга. Десять человек составляют «десяток»; солдаты десятка отвечают друг за друга. Пятьдесят человек составляют «полусотню»; солдаты полусотни отвечают друг за друга. Сто человек составляют «сотню»; солдаты сотни отвечают друг за друга. Когда в пятерке кто-либо нарушит приказ или преступит запрет, то, если его выдадут, прочие освобождаются от наказания; если же знают и не выдают, вся пятерка подлежит смертной казни. Когда в десятке кто-либо нарушит приказ или преступит запрет, то прочие освобождаются от наказания, если они его выдадут; если же знают и не выдают, весь десяток предается казни, и т. д. (*Вэй Ляо-цзы,* гл. XIV, стр. 42).

Очевидно, Вэй Ляо-цзы предлагает ввести круговую поруку. О значении ее он говорит в таких выражениях: «Когда все члены пятерки или десятка связаны друг с другом, когда высшие и низшие соединены друг с другом, не может быть злодея, которого не нашли бы; не может быть преступника, которого не выдали бы. Отец — и тот не сможет укрыть сына, старший брат — и тот не сможет укрыть младшего брата; тем более люди из разных областей, случайно собранные в одной части, случайно едящие одну пищу,— как же они смогут укрывать тех, кто нарушил приказ?» (*Вэй Ляо-цзы,* гл. XIV, стр. 42).

Таковы наказания за нарушение военных приказов. Еще более строги наказания за проступки в боевых действиях. «Если командир отряда в тысячу человек и больше обратится во время боя в бегство, обороняя что-либо, сдастся, покинет то место, которое оборонял, убежит от всего войска — такой командир будет государственным преступником. Его самого предают смертной казни, его дом разрушают, его имя вычеркивают из списков общины; если он успеет умереть, его могилу разрывают и его труп выбрасывают на рыночную площадь; мужчин и женщин из его семьи отдают в государственное рабство. Если командир отряда в сто человек и больше во время боя обратится в бегство, обороняя что-либо, сдастся, покинет то место, которое оборонял, и убежит от своего войска — такой командир будет военным преступником. Его самого предают смертной казни, его дом разрушают, мужчин и женщин из его семьи отдают в государственное рабство» (*Вэй Ляо-цзы,* гл. XIII, стр. 41). Эти и подобные высказывания стратегов древности

свидетельствуют, что У-цзы имел в виду действительно тяжелые наказания.

Все же он предупреждает своего слушателя: для того чтобы политика щедрых наград и тяжких наказаний достигала своей цели, необходимо, чтобы она проводилась с полным беспристрастием. У-цзы считает это настолько важным, что положение об «одной беспристрастности» выделяет особо.

Таким образом, за малопонятными на первый взгляд выражениями «четыре легкости», «две тяжести», «одна беспристрастность» скрываются мысли об обеспечении подвижности армии, о необходимости вооружения ее наилучшим оружием, об установлении мер для развития в ней наступательного духа и стойкости. С этого и нужно начинать полководцу. «Кто сможет во всей полноте все это постигнуть, тот — хозяин победы» — так заканчивает У-цзы эту часть своего рассуждения.

Часть вторая

Сунь-цзы очень большое значение придает численному превосходству армии. В третьей главе своего трактата он указывает, что в бой можно вступать либо при перевесе в силах, либо при равных возможностях. Правда, в других местах трактата вносятся некоторые поправки в это положение. Так, например, в трактате есть и такие слова: «Дело не в том, чтобы все более и более увеличивать число солдат. Нельзя идти вперед с одной только воинской силой. Достаточно иметь ее столько, сколько нужно для того, чтобы справиться с противником путем сосредоточения своих сил и правильной оценки противника» (*Сунь-цзы,* гл. IX, разд. 18, стр. 37). Сунь-цзы понимает и другое: если много войска, это еще не значит много сил. «Мало сил у того, кто должен быть всюду наготове; много сил у того, кто вынуждает другого быть всюду наготове» (*Сунь-цзы,* гл. VI, разд. 8, стр. 32). Но несмотря на все эти оговорки, все же несомненно, что Сунь-цзы, как правило, признает необходимость численного превосходства или по крайней мере равенства сил.

В трактате У-цзы высказывается прямо противоположная точка зрения. «Чем армия побеждает?» — спрашивает князь. «Своей организованностью»,— отвечает У-цзы. «А разве не численностью?» — возражает князь, высказывая, видимо, очень распространенное тогда мнение. У-цзы решительно не согласен с этим мнением. Он считает самым важным организованность.

Аргумент его очень прост. Что может сделать большая, но плохо организованная армия? К чему она пригодна, если «приказы и предписания непонятны, награды и наказания не беспристрастны, люди не останавливаются, хотя им и подают сигнал к отступлению, не идут вперед, хотя им и подают сигнал к наступлению, пусть будет их и миллион, на что они пригодны?» Так думает У-цзы; так считает и Вэй Ляо-цзы: «Лучше десять тысяч сражающихся, чем миллион не исполняющих приказы; лучше сотня энергично борющихся, чем десять тысяч просто сражающихся» (*Вэй Ляо-цзы,* гл. XXIII, стр. 62).

В чем проявляется организованность армии? Мысли У-цзы на этот счет сводятся к трем положениям: в хорошо налаженной системе управления, в обученности солдат, в моральном единстве.

Правильная система управления, по мысли У-цзы, во-первых, обеспечивает надлежащий строй армии, поддерживает установленный в

ней порядок, воинскую дисциплину; во-вторых, обусловливает высокую боеспособность.

Хорошая обученность солдат обеспечивает точное исполнение команд: «каждое движение направо и налево делается по команде». Хорошо обученные солдаты, «даже будучи отрезаны, сохраняют строй; даже будучи рассеяны, держат свои ряды». Третий признак организованности армии — ее моральное единство. Оно проявляется, по мысли У-цзы, во внутренней сплоченности армейской массы и в единении армии со своим полководцем. Признаком внутренней сплоченности служит то, что армию «можно легко соединить и нельзя разъединить»; единение армии с полководцем находит свое выражение в том, что «полководец вместе с ними (своими солдатами.— *Н. К.*) и в благополучии, вместе с ними и в опасности».

Эту же тему более подробно развивает трактат *Лю тао:* «Полководец должен делить вместе со своими солдатами холод и жару, труд и страдания, голод и сытость. Поэтому солдаты, когда слышат бой барабанов (т. е. сигнал к наступлению.— *Н. К.*), радуются; когда слышат звук гонгов (т. е. сигнал к отступлению.— *Н. К.*), гневаются. Пусть стены будут высоки, рвы глубоки, пусть летят градом стрелы и камни — солдаты наперебой друг перед другом полезут на стены. Когда дойдет до рукопашного боя, солдаты ринутся наперебой друг перед другом. Это не значит, что солдаты жаждут смерти и радуются ранам; они так поступают потому, что их полководец хорошо знает, что такое жара и холод, сытость и голод, хорошо видит труды и усталость» (*Лю тао,* Лун тао, гл. XXIII, стр. 13). У-цзы определяет армию, в которой установлены такие отношения между полководцем и солдатами, кратко: это «армия отца и детей».

Сравнение взаимоотношений полководца и солдат с отношениями отца и детей побуждает Лю Иня сделать некоторое разъяснение. «Армия отца и детей...— пишет он,— это единодушие высших и низших. Если полководец и солдаты не будут связаны друг с другом добрым отношением полководца к солдатам, с одной стороны, и доверием солдат к полководцу — с другой; если полководец не будет действовать на солдат своей гуманностью и справедливостью, может ли получиться такая армия (т. е. армия отца и детей.— *Н. К.*)?»

Лю Инь заканчивает свой комментарий к этой части третьей главы такими словами: «Сунь-цзы сказал: „Путь“ — это когда достигают того, что мысли народа одинаковы с мыслями правителя, когда народ готов вместе с ним умереть, готов вместе с ним жить, когда он не знает ни страха, ни сомнений». Именно эта мысль тут (т. е. в данных словах У-цзы.— *Н. К.*) и заложена».

Часть третья

В третьей части этой главы У-цзы продолжает развивать мысль об организованности армии. На этот раз он останавливается на том признаке организованности, который выражается в неукоснительном и точном исполнении солдатами приказов командования.

У-цзы, как очень опытный полководец, знает, что мало уметь отдавать приказы, нужно еще обеспечить возможность их выполнения; мало приказывать солдатам наступать, нужно еще сделать так, чтобы они были в силах наступать: соблюдать строгий порядок переходов; своевременно делать привалы; следить, чтобы пищи и питья было до-

статочно; не переобременять и людей и коней. Только такие условия «обеспечивают возможность для солдат выполнения приказа командования». Исполнению же приказов У-цзы придает настолько большое значение, что говорит: «(Это) и есть то, из чего рождается организованность».

Часть четвертая

Основная мысль этой части выражена У-цзы словами: «когда считают смерть в бою неизбежной, остаются в живых; когда считают за счастье жизнь, умирают».

Эта мысль характерна почти для всех военных стратегов древнего Китая. Ее высказывает Сунь-цзы в XI главе своего трактата: «Если они (солдаты.— *Н. К.*) будут готовы идти на смерть, как же не добиться победы?» (*Сунь-цзы,* гл. XI, разд. 9, стр. 40).

Сунь-цзы развивает целое учение о том, что он называет «местом смерти». Он полагает, что лучше всего солдаты сражаются тогда, когда они знают, что спасения у них нет, что им ничего не остается, как идти в бой и умереть. В таких случаях как раз и достигается победа, и притом в самом, казалось бы, безнадежном положении, в самом «месте смерти», как выражается Сунь-цзы. Та же мысль заложена и в словах У-цзы: «Когда считают смерть в бою неизбежной, остаются в живых». Оба знаменитых стратега древнего Китая в этом пункте полностью согласны друг с другом.

Однако готовность идти на смерть у солдат не может возникнуть сама по себе. У-цзы считает, что ее должен вызвать полководец.

Какими же средствами он может этого достичь? Сунь-цзы, развивая свою теорию о «месте смерти», советует полководцу нарочно ставить своих солдат в такие условия, из которых как будто нет никакого выхода, когда остается только одно — умереть. У-цзы становится на другой путь. Он рекомендует полководцу самому постоянно демонстрировать перед солдатами свою готовность идти на смерть. По образному выражению У-цзы, «хороший полководец как будто бы находится на тонущем корабле, в горящем здании». Лю Инь говорит: «У полководца всегда должна быть мысль о неизбежности смерти, и он должен это всюду показывать командирам и солдатам». Когда полководец именно так ведет себя, он «делает безрезультатными все хитросплетения мудрецов противника, делает бесплодной всю пылкость его храбрецов».

Древние китайцы различали одну породу обезьян, которую они называли Ю. По объяснению Лю Иня, эти обезьяны чрезвычайно подозрительны; стоит им только услышать человеческий голос, как они сейчас же вскакивают на деревья, слезая только тогда, когда убедятся, что вокруг никого нет. Но проходит немного времени — и они опять на дереве. И так — непрерывно. Поэтому еще в далекой древности стали говорить про человека чрезвычайно осторожного: «он осторожен, как обезьяна Ю».

Лисица Гу — зверек, сходный по нраву с обезьяной Ю. Она очень недоверчива. Когда ей нужно пройти по льду, она сначала внимательно прислушается, не журчит ли подо льдом вода, и только тогда, когда никаких звуков она не уловит, она решится ступить на лед. Поэтому еще в древности про человека, чрезмерно недоверчивого, стали говорить: «он недоверчив, как лисица Гу».

Этих животных и вспоминает У-цзы в последних, ставших знаме-

нитыми словах этой части III главы: «Самое вредное в руководстве армией — это чрезмерная осторожность обезьяны Ю и чрезмерная недоверчивость лисицы Гу».

Часть пятая

Развивая далее свою науку об управлении армией, У-цзы переходит к вопросу воинского обучения. Желая при этом с самого же начала внушить своему слушателю сознание важности этого вопроса, он указывает, что неподготовленность людей к делу, за которое они берутся, ведет к гибельным последствиям: «люди обычно находят смерть в том, в чем они неискусны». Если таковы последствия неподготовленности в обычной обстановке, тем более они неизбежны в условиях войны. «Поэтому в ведении войны самое главное — обучение и наставление».

Это место трактата У-цзы дает некоторое представление о строевом учении в древнем Китае. Солдат обучали «строиться в круг и квадрат, садиться и вставать, маршировать и стоять на месте, делать повороты направо и налево, идти вперед и назад, разделяться и соединяться, собираться и рассеиваться». Только после того как они усвоят все это, им можно дать оружие, указывает У-цзы.

Построение в круг и квадрат Лю Инь объясняет как два построения армии, принимаемые в зависимости от позиции. В «Диалогах» Ли Вэй-гуна круговое построение объясняется так: посредине располагался центральный корпус армии, вокруг него строились шесть других корпусов; получалась форма, напоминающая круг или, вернее, цветок с шестью лепестками, причем центральный корпус являлся как бы сердцевиной цветка (*Ли Вэй-гун вэньдуй,* гл. II, стр. 34—35).

Обучение «разделению и соединению» вызывалось представлением, что всякая боевая операция слагается из двух моментов: первый момент — занятие позиции для боя, второй — сам бой. Занятие позиции состояло в овладении всеми важнейшими стратегическими пунктами. Для того чтобы эти пункты занять, армия производила «разделение», т. е. разделялась на несколько групп, каждая из которых и занимала — с боем или без боя, в зависимости от обстановки — тот или иной пункт. После этого все группы, расположившиеся в занятых пунктах, производили «соединение», т. е. начинали общие, согласованные действия против неприятеля. Эти действия имели целью нанести удар, который должен был решить его судьбу (*Ли Вэй-гун вэньдуй,* гл. II, стр. 43).

У-цзы указывает, каким способом производится обучение солдат: «Когда научится сражаться один человек, он обучит десять других; когда искусству боя обучатся десять, они обучат сто» и т. д.

Эти слова следует понимать двояко. С одной стороны, У-цзы своим перечислением «один — десять — сто» и т. д. указывает на то, какое значение для армии имеет наличие в ней некоторого количества хорошо обученных, опытных солдат; с другой стороны, он указывает, что обучение должно вестись по соединениям в десять человек.

В трактате *Лю тао* мы находим описание подобного обучения. «При обучении командиров обучают бою одного; когда он обучится, формируют вместе с ним соединение в десять человек. Эти десять человек обучаются бою. Когда они будут обучены, формируют вместе с ними соединение в сто человек. Эти сто человек обучаются бою. Когда они

будут обучены, формируют вместе с ними соединение в тысячу человек. Тысяча человек обучается бою. Когда они будут обучены, формируют вместе с ними соединение в десять тысяч человек. Эти десять тысяч человек обучаются бою. Когда они будут обучены, формируют вместе с ними армию. Когда правила большого боя будут армией изучены, формируют вместе с ней миллионное войско» (*Лю тао,* Цюань тао, гл. LIV, стр. 17).

У-цзы этим пока и ограничивается в своих рассуждениях об обучении солдат. Следующие его слова касаются уже наказа полководцу.

Этот наказ в точности повторяет слова Сунь-цзы: «Находясь близко, ждут далеких; пребывая в полной силе, ждут утомленных; будучи сытыми, ждут голодных» (*Сунь-цзы,* гл. VII, разд. 15, стр. 34). В ближайшем смысле это означает: противопоставлять противнику, приходящему к месту боя издалека, свои силы, уже расположившиеся близко к этому месту; противопоставлять утомленному противнику свои свежие силы; противопоставлять противнику, испытывающему недостаток в провианте, своих сытых солдат. Но за этими простыми указаниями скрываются более общие положения. Так, указание на важность занять боевое расположение раньше противника соединяется с высказанным ранее требованием высокой подвижности армии, с ее способностью выдерживать большие переходы; указание на важность противопоставлять утомленному противнику свои свежие силы соединяется с требованием выносливости; указание на важность противопоставлять своего сытого солдата голодному солдату противника связывается с требованием высокой физической крепости солдат.

Часть шестая

В этой части продолжаются рассуждения об организации армии. На этот раз У-цзы указывает полководцу, что в деле организации армии и в боевом построении он должен учитывать физические, умственные и моральные особенности каждого солдата. Так, например, большое значение имеет рост. Низких ростом следует ставить впереди и вооружать их пиками и рогатинами. Пики того времени были двух видов: в два чжана четыре чи, т. е. около трех метров длиною, и в два чжана, т. е. около двух метров. Рогатины, т. е. те же пики, но с раздвоенным острием, были тоже длиною около трех метров. Таким образом, низкорослым давалось оружие колющее и притом длинное. За ними размещали солдат высокого роста и вооружали их стрелковым оружием — луками и самострелами. Поскольку они были выше ростом, стоящие впереди не заслоняли им видимость и не мешали при стрельбе.

Знамена, по словам У-цзы, следует давать обладающим большой физической силой. Барабаны и гонги надлежит давать только особо мужественным и хорошо владеющим собою. Лю Инь напоминает в своем комментарии к этому месту трактата, что все движения солдат в строю определяются сигналами. Поэтому от сигнальщиков требуется мужество и самообладание.

Умных и сообразительных У-цзы советует брать в штаб. «Они умеют оценивать противника; поэтому им и нужно поручать разработку планов»,— поясняет Лю Инь.

Большое значение имеет замечание У-цзы о том, что «солдаты из

одних и тех же уездов и деревень дружны друг с другом». По объяснению Лю Иня, уездом и округом (乡) в те времена считалась территория с населением в среднем 12 500 дворов; группа в 25 дворов считалась деревней (里). Надо полагать, что У-цзы указывает здесь на особый принцип формирования частей: каждую отдельную часть, по-видимому, стремились составлять из земляков, уроженцев одной и той же деревни или по крайней мере одного и того же уезда; это обеспечивало сплоченность состава частей, а тем самым и более высокую боеспособность.

Часть седьмая

Князь У-хоу спросил: «Есть ли какие-нибудь правила для движения армии?» В ответе У-цзы содержатся три различных указания: каков должен быть походный порядок; в какой местности ни в коем случае нельзя задерживаться; в каких метеорологических условиях можно вести наступление, в каких — нельзя.

Походный порядок большой армии обрисован посредством описания расположения знамен. На знаменах изображались различные животные и птицы, служившие обозначением тех или иных звезд. Ориентиром служила южная сторона. Знамя с изображением «Синего дракона» находилось по левую сторону походного порядка армии, т. е. на восточном ее крыле; знамя «Белого тигра» — по правую сторону, т. е. на западном крыле армии; знамя «Черной черепахи» — сзади, т. е. на северном крыле. В центре находился стяг главнокомандующего — знамя «Среднего дворца», т. е. с эмблемой звезды «бэта» в созвездии Пастуха. Под этим знаменем располагался штаб.

У-цзы советует не задерживаться у «Небесного котла», т. е. у входа в долину, и у «Драконовой головы», т. е. по краю горы. Лю Инь так поясняет это: «Если расположиться лагерем у входа в долину, можно подвергнуться удару со стороны противника, может угрожать и затопление. Если расположиться лагерем по краю горы, можно быть охваченным противником, может получиться неблагоприятное положение с водой и травой».

Последнее указание У-цзы касается связи боевых действий с метеорологическими условиями. Он говорит только о ветре, но это означает, что ветру тогда придавали особое значение. У-цзы рекомендует предпринимать нападение на противника, когда ветер дует в его сторону. Объясняется это двумя соображениями: ветер, дующий в спину, способствует лучшему наблюдению и прицеливанию, а также лучшему полету стрел. При ветре, дующем в лицо, песок и пыль мешают солдатам смотреть, стесняют их движения и плохо действуют на их моральное состояние.

Часть восьмая

Последняя часть третьей главы отведена рассуждениям о коне. Конь в китайской армии времен У-цзы применялся для езды верхом и для боевых колесниц, тяжелые, т. е. обозные, колесницы тянули волы.

Из слов У-цзы видно, что коням в китайской армии придавали исключительно большое значение. Это понятно, если вспомнить, какую роль играли в армии древнего Китая боевые колесницы — главная ударная сила армии, какое значение имела конница — эти «глаза и уши армии», как тогда выражались.

ГЛАВА IV

Часть первая

Уже во «Введении» У-цзы говорит, что правителю государства необходимо сочетать два начала — гражданское и военное.

В четвертой главе, специально посвященной полководцу, У-цзы говорит о гражданском и военном начале применительно к полководцу: «Человек, в котором сочетаются и гражданское начало и воинское начало,— это полководец армии».

Выше, в комментарии к «Введению», уже упоминалось, что разумели мыслители древнего Китая под этими двумя началами. Поэтому такое определение полководца, которое дает У-цзы, нельзя не признать исключительным. Вмещать в себе в гармоническом сочетании оба начала общественной и государственной жизни — значило в то время быть идеалом общественного человека.

Сунь-цзы, характеризуя действия полководца, говорит: «Приказывая им (солдатам.— *Н. К.*), действуй при помощи гражданского начала; заставляя, чтобы они повиновались тебе все, как один, действуй при помощи воинского начала» (*Сунь-цзы,* гл. IX, разд. 20, стр. 37). Это наставление Сунь-цзы прежде всего означает: армией нужно не только командовать, ее нужно и воспитывать. Нужно быть не только начальником — командиром, но и учителем — воспитателем. Но, воспитывая армию, следует действовать средствами просвещения, и притом со всей гуманностью, присущей человеку высокой морали. Командуя армией, ведя ее в бой, следует действовать средствами приказа — со всей твердостью человека большой воли. Ту же мысль развивает в рассматриваемой главе и У-цзы.

Лю Инь так толкует это место трактата: «Уметь разбираться в условиях времени, уметь разбираться в выгодах местности, уметь разбираться в человеческих делах; строго блюсти законы о государе и подданных, соблюдать правила о высших и низших; просвещать народ в согласии с его обычаями; посредством Пути приводить своих воинов к благополучию, посредством справедливости управлять ими, посредством законов руководить их действиями, посредством гуманности проявлять к ним любовь — это есть гражданское начало (в действиях полководца.— *Н. К.*). При получении повелений от государя забывать о родителях, во время сражения забывать о себе, считать за славу наступление и смерть, считать позором отступление и жизнь, быть нелицеприятным в награждениях и наказаниях, вырабатывать мудрые планы, издавать ясные приказы и потрясать своею мощью Поднебесную — это есть воинское начало. Если обладать этими двумя началами в их сочетании, можно стать полководцем».

Из этих слов Лю Иня видно, что настоящий полководец является носителем тех свойств, которые считаются обязательными для совершенной человеческой личности. В ней должны воплощаться начала «Пути», справедливости, законности, гуманности. Он должен обладать разумностью и знаниями, так как без этого он не смог бы «разобраться в условиях времени, в выгодах местности, в человеческих делах». Он должен воплощать в себе правду, так как без этого он не смог бы «быть нелицеприятным в награждениях и наказаниях».

Поучительно сопоставить приведенные слова Лю Иня с их источником — мыслями У-цзы, изложенными в первой главе. Там все указанные

положения относятся к «совершенному человеку». «Совершенный человек посредством Пути приводит людей к благу, посредством долга управляет ими, посредством норм руководит их действиями, посредством гуманности привлекает их» (гл. I, ч. 2). Лю Инь же говорит: «если обладать этими двумя началами в их сочетании, можно стать полководцем». Таким образом, для Лю Иня понятие «совершенного человека», т. е. идеальной человеческой личности — подлинного руководителя и учителя людей, и понятие настоящего полководца совпадают.

«То, в чем соединяется и твердость и мягкость, есть руководство армией»,— продолжает У-цзы. Лю Инь по этому поводу замечает: «В руководстве армией должны совмещаться и твердость и мягкость. Чрезмерная твердость приводит к ломке; при чрезмерной мягкости все разваливается само собою. Когда полководец тверд и вместе с тем умеет быть мягким, порядок устанавливается без всякого насилия; когда он мягок и вместе с тем умеет быть твердым, дело осуществляется при всяких обстоятельствах. Твердость и мягкость восполняют друг друга. С этими двумя качествами можно взять на себя управление армией».

Однако в концепции У-цзы и Лю Иня полководец — больше чем руководитель армии: он руководитель народа. Поэтому значение указанных его свойств не ограничивается рамками армии. Лю Инь говорит об этом, приводя слова трактата *Сань люэ:* «Кто умеет быть мягким и умеет быть твердым, у того государство все больше и больше процветает. Кто умеет быть слабым и умеет быть сильным, у того государство все больше и больше прославляется. Кто только тверд и только силен, у того государство непременно гибнет» (*Сань люэ,* гл. I, стр. 4).

После всего этого У-цзы вправе с некоторой иронией заявить: «Вообще говоря, люди, рассуждающие о полководце, обычно видят в нем одну храбрость». «Но храбрость полководца — всего лишь одна его сторона»,— поясняет У-цзы. Как невысоко он ставит одно это качество, показывают его слова: «Просто храбрый человек обязательно легкомысленно ввязывается в борьбу, а тот, кто легкомысленно ввязывается в борьбу и не разбирает, где выгода, тот непригоден».

Такое отношение к храбрости обнаруживается и в собственных действиях У-цзы. Вэй Ляо-цзы передает такой рассказ:

«Когда У-цзы был на войне, его приближенные преподнесли ему меч. У-цзы сказал: „Полководец распоряжается знаменами и барабанами и больше ничем. При встрече с трудностями он разрешает сомнения; воодушевляя воинов, он указывает, куда направлять мечи. Вот дело полководца! Действовать мечом — не дело полководца“» (*Вэй Ляо-цзы,* гл. VIII, стр. 30).

В этих словах содержится уже не просто указание на опасность, которую таит в себе ничем не контролируемая храбрость, а известный принципиальный взгляд на роль полководца.

Вообще древним китайским мыслителям было свойственно убеждение, что одно какое-либо качество или начало, взятое само по себе, является отрицательной величиной. Только в сочетании с другим, соотносительным к нему качеством оно являет свою истинную природу и свою ценность. На что уж на первый взгляд безусловным по ценности качеством является гуманность, в которой Конфуций видел чуть ли не начало всех начал, но уже Мэн-цзы заметил, что одностороннее подчеркивание гуманности у Конфуция и его последователей неправильно

по существу и таит в себе опасность. Для Мэн-цзы гуманность только тогда оказывается положительным качеством, когда она соединяется со справедливостью. Гуманность без справедливости — не гуманность, равно как и справедливость без гуманности не есть справедливость.

Такая точка зрения распространяется и на мужество. *Чжунъюн* — одна из замечательных книг древней китайской философии — говорит о храбрости, о мужестве, но не изолированно: мужество соединено с разумом и гуманностью. По учению, развитому в *Чжунъюне,* подлинным мужеством является только такое, которое руководствуется разумом и проникнуто гуманностью. Конечно, и разум без мужества — бесплоден, без гуманности — пуст, и гуманность без разума — пуста, без мужества — бесплодна.

Этим общим складом философской мысли того времени и объясняется то отрицательное отношение к храбрости, как таковой, без соединения с другими качествами, которое сказалось в приведенных словах У-цзы. Он предъявляет к полководцу совсем другие требования.

Первое требование — понять основной принцип руководства армией. Сунь-цзы говорил: «Управлять массами (т. е. многочисленной армией.— *Н. К.)* — все равно что управлять немногими» (т. е. небольшим отрядом.— *Н. К.).* Эту же мысль повторяет У-цзы для объяснения того, в чем заключается принцип управления армией. Но Сунь-цзы сводит все рассуждение к рекомендации ввести для облегчения командования определенные воинские подразделения. У-цзы никак не объясняет, как достигается возможность управлять большой армией с той же легкостью, как и небольшим отрядом. В свете его предшествующих высказываний можно предположить только, что он имеет в виду знание человеческой природы, которое позволяет должным образом управлять действиями как отдельного человека, так и очень многих.

Второе требование — воспитать в себе постоянную готовность к встрече с противником. По образному выражению У-цзы, всегда нужно быть в таком состоянии, «как будто бы, выйдя за ворота, увидишь перед собой противника».

Третье требование — отвага. У-цзы характеризует отвагу так: «Находясь перед лицом противника, не думать о жизни». Лю Инь дает эту характеристику в более распространенном виде: «Находясь перед лицом противника, быть исполненным волею к смерти, не иметь сердце, полное заботой о жизни».

Четвертое требование — осторожность. Пятое — простота.

У-цзы заканчивает эту часть своих рассуждений о полководце определением «закона» самого полководца, закона его поведения: «Получить повеление и не попрощаться с семьей, разбить противника и только после этого вернуться домой — таков закон полководца»,— говорит он.

Ту же мысль развивает и Вэй Ляо-цзы: «Когда полководец получает повеление (т. е. назначение.— *Н. К.*), он забывает о своем доме; действуя со своей армией и ночуя в поле, он забывает о своих родных; когда он берет колотушку и ударяет в барабан (т. е. подает сигнал к бою.— *Н. К.*), он забывает о себе самом» (*Вэй Ляо-цзы,* гл. VIII, стр 30).

Эти слова Вэй Ляо-цзы, судя по контексту, относятся именно к У-цзы. Видимо, такое отношение к своим обязанностям было характерной чертой этого знаменитого военачальника.

Продолжая свое рассуждение о полководце, У-цзы переходит к вопросу, кто может быть назван хорошим полководцем.

Этот вопрос он рассматривает с двух сторон: есть некоторые знания, которые необходимо иметь полководцу, и есть некоторые свойства, которыми он должен обладать.

Полководец должен знать то, что У-цзы называет «пружинами» войны. Таких «пружин» он насчитывает четыре: «дух» самого полководца, влияние его личности; «местность», влияющая на ход военных действий; «действия», т. е. вся совокупность мероприятий; «сила», т. е. состояние боевой мощи.

О первой «пружине» У-цзы говорит категорически:

«Легкость или трудность действий всей массы армии, всего миллионного войска заключены в человеке», т. е. в полководце. Лю Инь поясняет эту мысль так: «Это называется пружиной духа в том смысле, что дух всей миллионной массы заключен в духе одного человека. Поэтому, если полководец храбр — и его солдаты сильны; если полководец труслив — и его солдаты слабы».

Большое значение духу придают и другие древние стратеги. Вэй Ляо-цзы говорит: «То, чем полководец сражается, есть народ. То, чем народ сражается, есть дух» *(Вэй Ляо-цзы,* гл. IV, стр. 11). Поэтому и Сунь-цзы ставит на первое место в действиях полководца именно «управление духом» *(Сунь-цзы,* гл. VII, разд. 13). Вэй Ляо-цзы говорит о том же: «Руководитель армии — сердце, его подчиненные — руки и ноги. Если сердце исполнено уверенностью, руки и ноги — сильны; если же сердце исполнено растерянностью, руки и ноги не будут ему послушны» *(Вэй Ляо-цзы,* гл. V, стр. 16). В другом месте Вэй Ляо-цзы говорит: «В бою необходимо, чтобы полководец воодушевлял своих солдат. Это все равно, как сердце управляет руками и ногами. Если дух не поднят, солдаты не пойдут на смерть из верности долгу. Если же солдаты не будут идти на смерть из верности долгу, никто не будет сражаться» *(Вэй Ляо-цзы,* гл. IV, стр. 14).

Мнение Ли Вэй-гуна совпадает со взглядами У-цзы: «Когда существо, в котором заложена жизнь и течет кровь, борется с воодушевлением, не обращая при этом внимания на смерть, таким его делает дух. Поэтому правила ведения войны заключаются в том, чтобы прежде всего обязательно знать своих офицеров и солдат, пробудить в них дух победы. Именно этим способом можно поразить противника» *(Ли Вэй-гун вэньдуй,* гл. III, стр. 57).

Вторая «пружина» — местность. У-цзы рисует местность, обладание которой может составить пружину успеха: «Дорога — узкая, путь — крутой, кругом — высокие горы, отвесные стены». Это признаки местности, представляющей естественную крепость.

Не один У-цзы считал такую местность наилучшей для обороны. В «Законах Сыма» в числе «пяти забот» полководца приводится и забота об использовании местности, причем в объяснении говорится: «Использовать местность — это значит защищаться среди теснин, круч, пропастей» *(Сыма фа,* гл. III, стр. 16). Лю Инь, комментируя это место, прямо указывает, что речь идет о той местности, о которой говорится в трактате *У-цзы.*

Третья «пружина» — действия, как выражается У-цзы, т. е. вся тактика борьбы с противником. У-цзы перечисляет меры, к которым дол-

жен обращаться полководец: засылка к противнику лазутчиков, направление в его расположение летучих отрядов, разделение его сил, сеяние смуты в его лагере. Почти все эти меры предусматривает и Сунь-цзы, так что в этом пункте оба прославленных стратега древнего Китая полностью согласны.

Четвертая «пружина» — сила. Здесь мысль У-цзы сводится к двум требованиям: необходимо иметь армию хорошо обученную, вооружение наилучшее. О первом требовании говорят его слова: «воины обучены воинскому строю, кони привычны к бегу»; о втором — слова: «у колесниц оси крепкие, у кораблей весла хорошо действуют».

Лю Инь поясняет эти слова следующим образом: «Когда у колесниц оси крепкие — готовы к сражению на суше; когда у кораблей весла хорошо действуют — готовы к сражению на воде; когда воины опытны в военном строе, это говорит о том, что их обучение было основано на определенных правилах; когда кони привычны к бегу, это говорит о том, что в тренировке их была определенная система».

Таковы четыре «пружины» военного успеха. Знать их необходимо всякому полководцу. Однако, чтобы стать хорошим полководцем, нужно еще обладать особыми личными качествами.

Все китайские стратеги говорят о личных качествах полководца. Сунь-цзы в первой же главе своего трактата перечисляет эти качества: ум, беспристрастность, гуманность, мужество, строгость (*Сунь-цзы,* гл. I, разд. 3, стр. 26). *Лю тао* требует от полководца ума, гуманности, правдивости, искренности, аргументируя это требование следующими соображениями: «Когда полководец храбр, его нельзя одолеть; когда он умен, его нельзя смутить; когда он гуманен, это значит, что он любит людей; когда он правдив, это значит, что он не обманет; когда он искренен, это значит, что в нем нет двоедушия» (*Лю тао,* Лун тао, гл. XIX, стр. 5). Таким образом, *Лю тао* почти полностью повторяет требования, выставленные Сунь-цзы.

Несколько иначе подходит к вопросу У-цзы. Он требует четырех качеств: властности, добродетельности, гуманности и храбрости. Этих качеств «достаточно для того, чтобы, ведя за собой своих подчиненных, сохранять спокойствие в своем войске, устрашать противника, рассеивать всякие сомнения». При наличии у полководца этих качеств «он приказывает — и подчиненные не осмеливаются ослушаться. Он пребывает в каком-либо месте — и неприятель не осмеливается выступить против него».

Лю Инь пытается установить, какое именно из этих четырех свойств обеспечивает тот или иной результат. По его мнению, спокойствие в армии создается добродетельностью полководца и его гуманностью; устранение всяких сомнений у подчиненных и внушение страха противнику достигается храбростью полководца; безоговорочное исполнение всех приказов обусловливается властностью, т. е. силой, авторитетом полководца.

Нетрудно заметить, что два качества — добродетельность и гуманность — относятся к категории «гражданских начал» в человеке, другие два — властность и храбрость — к категории «воинских начал».

Только того полководца, который обладает этими четырьмя качествами, У-цзы считает возможным назвать хорошим. Насколько же эта оценка высока, свидетельствуют его слова: «Если такого человека найти, государство будет сильным; если такого человека потерять, государство погибнет».

Часть третья

Полководец руководит армией. У-цзы рассуждает об этом руководстве несколько своеобразно.

Что значит руководить людьми? По его мнению, это значит воздействовать на них. Что управляет действиями людей? Впечатления, получаемые людьми от внешнего мира: то, что они видят; то, что они слышат; то, что они чувствуют. Следовательно, для того чтобы заставить людей совершить те или иные действия, нужно воздействовать на их слух, зрение и сердце.

Уже в древнем китайском трактате о военном искусстве, цитируемом Чжан Юем в его комментарии к *Сунь-цзы,* было сказано, что в условиях скопления больших человеческих масс, «когда говорят, друг друга не слышат» (т. е. не слышно команды, подаваемой голосом). Поэтому, замечает этот древний трактат, «изготовляют барабаны и гонги». У-цзы приводит перечень средств звуковой сигнализации, заменяющих команды, подаваемые голосом: барабаны, литавры, гонги и колокольчики. Каждый из этих инструментов употребляется для определенного вида команды. Так, например, удар в барабан является сигналом к наступлению, атаке; удар в гонг — к отступлению, отходу.

Чем можно воздействовать на зрение? Конечно, можно подавать команду жестами, но, как говорит тот же древний трактат, в условиях скопления больших масс людей, «когда смотрят, друг друга не видят». Поэтому «изготовляют значки и знамена». У-цзы перечисляет средства оптической сигнализации: бунчуки, знамена, флаги и значки.

Чем можно воздействовать на сердце? У-цзы отвечает: «запрещениями и приказаниями, карами и наказаниями». Под словом «кара» (刑) подразумевалось нечто более тяжелое, чем простое «наказание» (罰); впоследствии под первым стали подразумевать судебное наказание, под вторым — административное или дисциплинарное взыскание.

Заканчивается эта часть третьей главы заимствованным из какого-то неизвестного нам древнего сочинения стихом, в котором воспевается мощь полководца:

«Военачальник поманит — все к нему, все за ним! Военачальник укажет — все вперед, все на смерть!»

Часть четвертая

Армия имеет перед собой другую армию. Полководец имеет против себя другого полководца. Если от качеств своего полководца зависит успех, то успех этот зависит и от качеств полководца противной стороны. Поэтому необходимо знать также и качества полководца противника. На основании учета этих качеств вырабатывается та или иная тактика борьбы с противником. Этой теме и посвящена четвертая часть четвертой главы.

Та или иная тактика борьбы в известной мере определяется личными качествами полководца противника. Если он глуп, корыстолюбив, с легкостью идет на всякие перемены, нерешителен, справиться с ним нетрудно: глупого можно обмануть и поймать в ловушку, корыстолюбивого — подкупить, легкого на всякие перемены — обессилить, вызывая его на всевозможные действия, нерешительного — напугать.

О полководце противника можно судить и по его действиям. У-цзы указывает на четыре действия, которые свидетельствуют об отсутствии

у него способностей руководителя армии. Первые два относятся к его стратегии при наступательных операциях. Один полководец стремится выбрать для наступления удобный путь, например по наклонной плоскости вниз, не заботясь о том, что он оставляет за собой подъем; этим он ставит себя в затруднительное положение в случае отступления. Другой полководец поступает наоборот: всячески заботится об облегчении себе возможности отступления, не считаясь с трудностями наступления по наклонной плоскости вверх. Первому, ведущему наступление, спускаясь с возвышенности, следует не мешать спускаться, ожидать его в конце спуска и разбивать его наступающие части по очереди, не дожидаясь, когда они успеют сосредоточиться. На второго, идущего в атаку на подъем, следует ударить с высоты.

Два других действия полководца свидетельствуют о его неопытности в выборе позиции. Он может расположить свою армию в низменной и сырой местности. Если в это время прошли сильные дожди, следует устроить «нападение водой», как выразился в своем трактате Сунь-цзы, т. е. затопить его. Он может расположить свою армию в местности, густо заросшей кустарником. Если в это время в его сторону дует ветер, следует произвести «нападение огнем», т. е. зажечь его лагерь.

О полководце можно судить и по отношению к нему солдат. О полном отсутствии у него авторитета свидетельствует пренебрежительное отношение к нему его подчиненных. В таком случае его приказы не будут действовать, солдаты только и будут думать о возвращении домой. Следует открыть им путь и, когда они начнут уходить, уничтожать их по частям. Наконец, о полководце можно судить и по состоянию его страны. «Если высшие у него богаты и высокомерны, а низшие бедны и ропщут», такая же картина должна повторяться и в армии. В таком случае следует «разъединить их», т. е. усилить рознь между полководцем и его командирами, с одной стороны, и с солдатами — с другой.

Часть пятая

Есть еще один способ выяснить, каково руководство у противника. Этот способ — разведка боем. О ней говорит У-цзы в заключительной части этой главы.

У-цзы рекомендует отправить в разведку небольшой отборный отряд, способный к быстрому передвижению, т. е. составленный, по-видимому, из тех, кого он назвал «легкими на ногу». Тактика разведки должна быть такова: нужно завязать бой с противником, но, как только он станет вводить в бой крупные силы, сейчас же отступить. При этом необходимо наблюдать, как идут его солдаты и как он ведет преследование. Если его части идут организованно, в полном боевом порядке, если он ведет преследование осторожно, стараясь остановить отступающих притворной медлительностью, если он делает вид, что не обращает внимания на отступающих в расчете, что те станут менее осмотрительными и их легко будет уничтожить,— все это свидетельствует о том, что полководец у противника умный. Если же его части будут идти беспорядочно, если он бросится в преследование очертя голову, если он будет спешить воспользоваться любой представившейся ему выгодой, не думая, что противник может принять ответные меры,— все это свидетельствует о том, что полководец у противника глуп. Вывод, таким

образом, ясен: с первым полководцем не следует вступать в бой; о втором же У-цзы говорит: «Пусть будет у него и много войск, захватить его можно».

ГЛАВА V

Пятая глава *У-цзы* называется главой «Об изменениях». Лю Инь начинает свой комментарий к этой главе следующими словами: «Если при ведении войны знать только одни общие правила и не знать, какие изменения происходят в зависимости от времени, какие изменения возникают в зависимости от обстоятельств, как же можно одержать победу в случае какой-нибудь неожиданности?»

В трактате Сунь-цзы «Изменениям» посвящена вся восьмая глава. Изложив различные правила ведения войны, он в этой главе неожиданно заявляет:

«Бывают дороги, по которым не идут; бывают армии, на которые не нападают; бывают крепости, из-за которых не борются; бывают местности, из-за которых не сражаются; бывают повеления государя, которых не выполняют» (*Сунь-цзы,* гл. VIII, разд. 3, стр. 35).

В сопоставлении с предыдущими указаниями эти слова означают: есть правила, но бывают и исключения.

Далее Сунь-цзы говорит: «Полководец, не постигший, что есть выгодного в „Девяти изменениях", не может овладеть выгодами местности, даже зная форму местности» (*Сунь-цзы,* гл. VIII, разд. 4, стр. 35).

В сопоставлении с другими высказываниями эти слова означают, что на практике не бывает общих положений; каждое положение всегда выступает в какой-либо модификации, оно подвержено «девяти», т. е. бесконечным, изменениям.

Таким образом, оба древних стратега придерживаются взгляда, что знать одни общие правила недостаточно, необходимо знать и «изменения».

Часть первая

Первая часть этой главы представляет собой только вступление. Прежде чем перейти к советам, как поступать в различных случаях, при различных изменениях обстановки, У-цзы считает нужным указать на предварительное условие, которое делает вообще возможным легко и свободно менять тактику. Это условие — обученность армии. При хорошо обученной армии легко справиться со всеми случайностями и неожиданностями. Вэйский князь спрашивает, что делать в том случае, если армия при неожиданной встрече с противником приходит в расстройство. У-цзы вместо конкретных указаний, на которые, видимо, и рассчитывал князь, неожиданно преподносит общее положение, которое и является вступлением.

«По законам войны,— говорит он,— днем все сообразуется со знаменами, бунчуками, флагами и значками; ночью все сообразуется с гонгами, барабанами, свирелями и флейтами. Когда дают сигнал „налево", поворачивают налево, дают сигнал „направо", поворачивают направо» и т. д. Вместо конкретного указания дается, следовательно, как будто выдержка из воинского устава. Но уже совсем не словами устава звучит заключительная фраза: «Если армия покорна воле полководца, если командиры и солдаты выполняют приказания, при бое не бывает сильного противника, при нападении не бывает крепкой позиции».

Это — уже прямой ответ спрашивающему. Если армия послушна воле полководца, если она умеет действовать так, как учит устав, такого положения, о котором говорит князь, т. е. расстройства при неожиданной встрече с противником, вообще быть не может.

Попутно отметим, что из этого места трактата мы узнаем, что в армии древнего Китая применялись — помимо ранее перечисленных средств звуковой сигнализации — еще свирели и флейты.

Часть вторая

После установления предварительного условия У-цзы переходит к разбору конкретных случайностей, могущих встретиться на войне.

Первый вопрос: как быть, если получится такая обстановка, что у меня окажется войск мало, а у противника много?

Общие правила на этот случай преподал Сунь-цзы: «Если (у тебя) сил меньше, сумей оборониться от него»,— говорит он в одном месте своего трактата (*Сунь-цзы,* гл. III, разд. 4, стр. 29). «Если он силен, уклоняйся от него»,— говорит он в другом месте (*Сунь-цзы*, гл. I, разд. 7, стр. 27). У-цзы придерживается другого мнения: уклоняться от сражения с противником, превосходящим по численности, следует, но не всегда; на ровной местности уклоняться от сражения нужно, в теснине же, т. е. на узком пространстве, окруженном с боков возвышенностями, наоборот, принять бой можно.

Гуань Чжун-сю, один из комментаторов трактата *У-цзы,* объясняет, почему в этом случае можно пойти на сражение с противником: «Большое войско, находясь в теснине, становится малым; малое войско, находясь в теснине, становится большим: оно обращает в свою пользу выгодные условия местности». Условия такой местности настолько выгодны для нападающего, что У-цзы считает возможным сказать: «Для того чтобы ударить одному на десятерых, нет ничего лучшего, чем теснина». Иначе говоря, в подобной обстановке перевес сил перестает играть решающую роль.

Часть третья

Похоже на то, что молодой вэйский князь хочет поставить своего наставника в тупик. Он спрашивает, как поступать в том случае, когда противник сильнее во всех отношениях: у него и сил больше, и качества солдат превосходные, и позиция неприступная.

Наставник, однако, оказался на высоте: он нашел выход даже из такого, казалось бы, вполне безнадежного положения.

У-цзы признает, что идти на такого противника прямо, так сказать, напролом,— бессмысленно. Для того чтобы одолеть его, нужны в данном случае особые приемы. Он предлагает сначала попытаться вынудить противника покинуть позицию. У-цзы, Сунь-цзы и другие стратеги древнего Китая хорошо знали, чего можно добиться с помощью искусных лазутчиков, засылаемых в стан неприятеля. Поэтому он и советует послать к противнику своего агента, даже с письмом от себя, что-то предложить, что-то пообещать, чем-то припугнуть, чем-то задеть, на что-то спровоцировать и добиться, чтобы тот снялся с позиции.

У-цзы предвидит, что этот способ может и не дать желаемых результатов; тогда остается сражаться.

У-цзы преподает наставления, как нужно в этом случае действовать. Нужно так подготовить удар, чтобы противник не мог заранее опреде-

лить, откуда он будет нанесен. Следует разделить свои силы на пять частей, действовать ими в различных направлениях и тревожить противника со всех сторон. В результате для противника создается положение, о котором У-цзы говорит в таких выражениях: «Когда пять отрядов станут действовать в пяти направлениях, противник непременно растеряется и не будет знать, с какой стороны последует удар». Создастся ситуация, о которой Сунь-цзы говорит так:

«Противник не знает, где он будет сражаться. А раз он этого не знает, у него много мест, где он должен быть наготове. Если же таких мест, где он должен быть наготове, много, тех, кто со мной сражается, мало... Мало сил у того, кто должен быть всюду наготове; много сил у того, кто вынуждает другого быть всюду наготове» *(Сунь-цзы,* гл. VI, разд. 8, стр. 32).

Сунь-цзы, как и У-цзы, видит в создании описанной обстановки лучший способ свести на нет численный перевес противника. Вместе с тем необходимость ждать нападения отовсюду ведет к появлению уязвимых мест, которые и нужно нащупать. О том, как это делается и как следует после этого действовать, и говорится в этой части пятой главы.

Слова в тексте: «закусив во рту палочки» — имеют буквальное и переносное значение; чтобы войска двигались бесшумно во время приближения к противнику для неожиданного удара на него, солдат заставляли брать в зубы палочки, мешающие говорить; в переносном смысле это выражение употреблялось в значении «в полном молчании», «без малейшего шума».

Часть четвертая

Новая ситуация, разрешить которую предлагает своему собеседнику вэйский князь, заключается в следующем: как быть в том случае, если противник угрожает, а я почему-либо не могу принять бой, отступить же некуда и солдаты, видя, что дороги для отступления нет, объяты страхом.

Из ответа У-цзы мы снова видим, что численности войск все же придавалось тогда большое значение. У-цзы строит свою тактику, исходя из положения: выбор действия зависит от того, на чьей стороне перевес в силах.

У-цзы остается верным и другому своему положению: во всех затруднительных случаях следует обращаться к тактике комбинированного удара, т. е. разделения своих сил на отдельные части, оперирующие в разных направлениях, и удара с разных сторон. Так он предлагает поступить и в данном случае, впрочем, с оговоркой, что подобная тактика возможна только тогда, когда перевес сил на своей стороне. Если же этого нет, следует действовать разными способами, но обязательно так, чтобы не давать противнику ни минуты спокойствия.

Часть пятая

Князь предлагает новую ситуацию: встреча с превосходящими силами противника происходит в ущелье, где по обеим сторонам крутые горы или пропасти. Сущность этой ситуации такова: в подобной обстановке нет места для боевого развертывания и приходится вести бой, подставляя себя под удар противника.

Ответ У-цзы свидетельствует, как серьезно оценивали такую ситуацию полководцы древнего Китая. Первое, что советует У-цзы,— по воз-

можности быстро пройти подобное место, быстрым продвижением не дать противнику времени для нанесения удара. Если же сражения не миновать, следует барабанным боем, воинственными криками, непрерывной стрельбой, короткими ударами воздействовать на противника так, чтобы сбить у него наступательный порыв и вызвать расстройство в его рядах. Лю Инь говорит так: «Наступать с луками и самострелами, стрелять и захватывать пленных — значит действовать на его слабые места. После этого надлежит внимательно наблюдать за порядком и беспорядком у него. Если у него возникнет беспорядок, следует нападать тут же, без колебаний. Если порядок сохраняется, следует принять все меры, чтобы вызвать беспорядок».

Часть шестая

В шестой части объясняется, что нужно делать, если угрожает «бой в долине». Под долиной понимается небольшая по размерам территория, слева и справа огражденная горами. У-цзы считает, что нужно приложить все усилия к тому, чтобы выбраться из тесноты на простор, по возможности еще не вступив в генеральное сражение. Сделать это нужно потому, что на тесном пространстве невозможно произвести нужное для такого сражения построение.

Как сделать так, чтобы противник не помешал выходу из долины? У-цзы, рекомендует бросить на противника свои лучшие части, в авангарде основной массы войска поставить легкую пехоту; одновременно разделить на отдельные группы свои колесницы, придать каждой из групп по конному отряду и направить такие соединения по разным направлениям. У-цзы считает, что эти действия заставят противника опасаться удара с неожиданной стороны, наведут его на мысль о подстроенной ловушке, приведут его в замешательство, чем и надлежит воспользоваться для быстрого вывода своих войск из долины.

Часть седьмая

После указания, как вести «бой в долине», У-цзы переходит к тактике «боя в болотистой местности». Строго говоря, в этом случае он не дает прямых указаний, лишь обращает внимание на то, что в такой местности действия колесниц и конных частей вообще исключаются, и рекомендует только тщательно изучить местность и на основании этого изучения выработать план действий.

Часть восьмая

У-цзы не оставляет без внимания и влияние метеорологических условий на военные действия. Естественно его указание на то, что дожди сильно затрудняют движение колесниц, но интересна одна деталь: если во время дождей противник прошел впереди, следует повести свои колесницы по колеям, оставленным его колесницами.

Часть девятая

Вэйский князь спрашивает: «Допустим, что внезапно появляются свирепые разбойники, опустошают мои поля, забирают мой скот, что в этом случае делать?»

Разумеется, в этих словах не идет речь о разбойниках в прямом смысле этого слова. Разбойниками было принято называть вообще войска противника. Так, разбойниками японские хроники именуют монголов, напавших на Японию в конце XIII в.; разбойниками корейские хроники называют японцев, вторгшихся в Корею в конце XVI в. Поэтому слова вэйского князя следует понимать как указания на внезапный набег противника.

В своем ответе У-цзы исходит из трех положений, которые, видимо, признавались всеми стратегами его времени. Первое из них нашло свое выражение в известных словах Сунь-цзы: «По утрам духом бодры, днем вялы, вечером помышляют о возвращении домой» (*Сунь-цзы*, гл. VII, разд. 13, стр. 34). Слова эти должны пониматься широко: в начале кампании войско бывает исполнено энергии и боевого воодушевления, в середине уже этого нет, а в конце кампании сказывается общее утомление. Поэтому Сунь-цзы и советует «избегать противника, когда его дух бодр, и ударять на него, когда его дух вял или когда он помышляет о возвращении».

Второе положение сформулировано самим У-цзы. В конце второй главы, перечисляя случаи, когда надлежит нападать на противника, У-цзы говорит: «надлежит нападать, когда он преисполнен страха».

Третье положение не раз встречается у обоих стратегов древнего Китая: они рекомендуют нападать на противника, когда его ряды расстроены, когда между отдельными частями нарушена связь, когда одни части оказываются выдвинувшимися вперед, другие отставшими.

Такое расстройство может быть вызвано различными причинами: деморализацией армии, географическими условиями, ошибками полководца. В данном случае важны не сами причины, а результат, т. е. расстройство боевых рядов. И Сунь-цзы и У-цзы называют это «беспорядочностью знамен».

Если налицо все три указанных условия: «вечер», т. е. спад боевого воодушевления у противника, страх, которым он охвачен, и беспорядок в его рядах, то не только можно, но и нужно на него нападать.

При набеге «разбойников», по мнению У-цзы, все эти три условия обязательно вступят в силу.

В изложении Лю Иня картина, которую имеет в виду У-цзы, такова: «Когда свирепые разбойники только что появились, необходимо учитывать, что их сила велика; поэтому следует укрываться за своими укреплениями и не вступать в открытый бой, как бы они ни старались на такой бой вызвать. Когда же они соберутся уходить, добыча, которую они будут нести на себе, будет так тяжела, что в их сердцах обязательно возникнет страх и появятся опасения. Уходя, они будут стараться идти как можно быстрее, поэтому у них обязательно будут оторвавшиеся части. Если тогда погнаться за ними и ударить на них, их войско будет разбито».

Часть десятая

Сунь-цзы в двенадцатой главе своего трактата говорит о том, что в борьбе с противником уничтожают его население, сжигают запасы, склады и т. д. Иначе говоря, ведут войну на уничтожение всей живой и материальной силы противника. У-цзы выдвигает противоположную точку зрения: при вступлении в страну противника надо стараться привлечь на свою сторону ее население.

Для этого У-цзы рекомендует не рубить деревья, не разрушать жилищ, не забирать зерно, не убивать домашних животных, не жечь запасов. У-цзы рекомендует далее отнестись милостиво ко всем, кто находился на службе у противника: не только не предпринимать никаких репрессий против них, но даже продолжать выдавать жалованье. Всех сдающихся без сопротивления У-цзы советует помиловать и успокоить.

Такое поведение по отношению к противнику после победы над ним рекомендует не один У-цзы. В «Законах Сыма» — трактате, относящемся приблизительно к этой же эпохе,— предписывается такая тактика: «Вступив на землю виновного (т. е. правителя страны, с которой идет война.— *Н. К.),* не оскорбляй его богов, не устраивай охот на его угодьях, не разрушай межей (устроенных для задержки воды.— *Н. К.)* на его полях, не сжигай построек, не вырубай лесов, не отнимай животных, зерно, орудия и утварь. Если встретишь стариков и детей, с почтением отведи их домой и не трогай их. Если встретишь человека в цвете лет и если он не сопротивляется, не смотри на него как на врага; если у противника имеются раненые, вылечи их и отпусти по домам. Когда виновный уже наказан, победитель со своими князьями вводит порядки в его стране. Он возвышает мудрых, ставит в стране просвещенного правителя, приводит в порядок все должности» *(Сыма фа,* гл. I, стр. 6—7).

ГЛАВА VI

Последняя глава трактата говорит о наградах и наказаниях. У-цзы не раз касался этого вопроса и в предыдущих главах. Так, например, рекомендуя составлять армию из крепких, выносливых, смелых и воинственных людей, он заметил: «Если заботиться об их отцах и матерях, женах и детях, если награждать их щедро, а наказывать строго, это будут воины, укрепляющие армию; с ними можно продержаться долго» (II, 1, 16). На вопрос князя, что самое главное в руководстве армией, У-цзы в числе прочего говорит о важности щедро награждать при наступлении и строго наказывать при отступлении (III, 1, 9).

Настойчивое возвращение У-цзы к этой теме побудило князя задать вопрос: «Когда наказания строги, а награды справедливы, этого достаточно для победы?»

«На это одно полагаться нельзя»,— отвечает У-цзы. Для победы важнее другое: «Когда... издают приказы и люди ревностно исполняют их, когда поднимают войско... и люди с радостью сражаются; когда скрещивают оружие... и люди с радостью умирают»,— вот тогда правитель может с уверенностью рассчитывать на победу.

После этого, естественно, возникает вопрос: «А как этого добиться?» В ответ У-цзы преподносит целое наставление, как следует действовать правителю. Тут и угощения, и подарки, всяческие знаки внимания и к самим воинам и к их семьям.

В этом месте трактата в общую канву рассуждения вводится элемент повествования: рассказывается о том, какие замечательные результаты принесли рекомендуемые мероприятия.

Но заканчивается трактат не этим. Самое главное для победы, оказывается, все же — готовность солдат идти на смерть. Только это делает армию действительно сильной, ибо «достаточно одного человека, решившегося расстаться с жизнью, чтобы нагнать страх на тысячу человек».

* * *

Трактат *У-цзы* является вполне законченным произведением, излагающим во всех важнейших частях определенную доктрину.

Этот трактат, конечно, прежде всего — сочинение по военному искусству. Вместе с тем этот трактат входит и в литературу древнего Китая наряду с такими произведениями, как *Луньюй, Мэн-цзы, Лао-цзы, Гуань-цзы* и т. д. Все эти произведения представляли собою литературную прозу того времени.

В этой прозе соединены элементы того, что мы в наше время называем прозой деловой и прозой художественной. Но так — только для нас. Для древних китайцев деления прозы на два различных вида не существовало, но не потому, что они тогда не достигли понимания подобных различий, а потому, что у них образовался особый вид прозы, совершенно самостоятельный и целостный. Я предлагаю этот вид прозы называть синтетической. Синтетическая проза характерна для китайской литературы времен Чуньцю и Чжаньго, т. е. для Китая VIII—III вв. до н. э.— эпохи расцвета рабовладельческого общества.

В этой синтетической прозе были свои жанры. Одним из самых распространенных был жанр диалога. Трактат *У-цзы* именно к этому жанру и относится.

Основной признак этого жанра — построение изложения в форме диалога. Но, как свидетельствует литература той эпохи, в общих рамках одного жанра существовали различные его модификации. Изложение могло действительно строиться в форме вопросов и ответов, в виде беседы двух или нескольких лиц. Могло быть и так, что никакой беседы, в сущности, не было и задаваемый вопрос являлся лишь предлогом для рассуждения; в виде вопроса либо формулировалась тема рассуждения, либо же излагалось положение, от которого автор затем в своем рассуждении отталкивался. В подобном случае мы имеем дело, строго говоря, с использованием формы диалога как чисто композиционно-стилистического приема. Именно к этому варианту диалогического жанра и должен быть отнесен трактат *У-цзы* как литературное произведение.

В самом деле, в ряде случаев вопрос явно представляет собою изложение темы. Таков, например, вопрос, которым начинается пятая часть первой главы: «Как следует управлять армией, оценивать людей и укреплять государство?» Таков же вопрос, которым начинается шестая часть той же главы: «Как нужно поступать, чтобы лагерь был всегда крепок, чтобы защита была всегда надежной, чтобы бой всегда приводил к победе?»

В других случаях вопрос служит только для того, чтобы дать начало рассуждению. Таков, например, вопрос, которым начинается первая часть второй главы: «В настоящее время Цинь грозит мне с запада, Чу охватывает меня с юга, Чжао толкает меня с севера, Ци стоит передо мной на востоке, Янь отрезает мне дорогу назад, Хань преграждает мне путь вперед... Что мне делать?»

Ясно, что это — не вопрос, а отправной пункт для последующего рассуждения о зависимости качеств армии от качеств народа, о зависимости способов борьбы с противником от качеств его армии.

Иногда это не вопрос даже по форме, а просто реплика — либо промежуточная, либо заключительная. Подобного рода реплики призваны подчеркнуть основную мысль рассуждения. Примером промежуточ-

ной реплики может служить второй вопрос князя в начале второй части третьей главы:

«Князь У-хоу спросил: — Чем армия побеждает?

У-цзы ответил: — Она побеждает своей организованностью.

Князь снова спросил: — А разве не численностью?»

Примером заключительной реплики, особо подчеркивающей высказанную мысль, может служить заключение первой части второй главы, в которой развивается учение о способах оценки противника: «Князь У-хоу сказал: — Хорошо!»

Иногда в рассуждение вводится инородный элемент — повествовательный. Примером этого может служить помещенный в шестой главе рассказ о действиях князя, сообщение о победах У-цзы. Следует, однако, и тут отметить, что стилистическая неоднородность элементов повествования преодолевается тем, что подобные рассказы не имеют самостоятельного значения: рассказом также подчеркивается важность высказанной мысли.

В трактате *У-цзы* можно подметить и некоторые композиционно-стилистические приемы. К числу их относится введение в формулировки числовых обозначений. Так, например, в трактате говорится о четырех несогласиях (I, 1, 2), о пяти причинах, по которым начинается война (I, 4, 1), о пяти названиях войны (I, 4, 2), о восьми противниках, с которыми надлежит вступать в бой (II, 2, 1), о шести противниках, с которыми не следует вступать в бой (II, 2, 11), о четырех «пружинах» войны (IV, 2, 1).

Конечно, числа во всех этих случаях имеют и реальное значение, но в то же время они играют и стилистически-композиционную роль: они служат упорядочению изложения путем введения рубрик.

Стилистическим приемом является и нарочитая неожиданность формулировок, как это сделано, например, в первой части третьей главы: «Самое важное — это уяснить себе „четыре легкости“, „две тяжести “, „одну беспристрастность“». Такой прием служит для привлечения особого внимания к последующему изложению.

Приемом служит и обращение к истории. В одних случаях это обращение имеет целью дать иллюстрацию для лучшего понимания высказанной мысли. Таков, например, рассказ о князе Чжуан-гуне в седьмой части первой главы. В других случаях историческая справка служит композиционной концовкой всего рассуждения. Таков, например, заключительный абзац второй части первой главы: «Поэтому, когда Чэн Тан убил Цзе-вана, народ Ся возликовал».

Все вышеизложенное позволяет наметить наиболее характерные признаки литературного жанра, представленного трактатом У-цзы. Эти признаки таковы: общий разговорный стиль изложения, назидательность тона, вставка элементов повествовательного характера, применение безглагольных конструкций.

Очень интересно сопоставление этого трактата с другими образцами синтетической прозы той эпохи, близкими по жанру к рассматриваемому произведению. Такое сопоставление открывает многообразие литературных приемов даже в пределах одного жанра.

Трактат *Мэн-цзы* также представляет собой своеобразное рассуждение, построенное в форме диалога. Однако диалог в нем в своей большей части — действительно разговор. Анализ содержания показывает, что такой вариант диалогического жанра появляется тогда, когда налицо не простое изложение мысли, а полемика. Отличается *Мэн-цзы* от

трактата *У-цзы* и другой чертой: в нем масса всевозможных тем, в то время как в трактате *У-цзы,* в сущности, одна большая тема, развиваемая во всем своем сложном содержании. Поэтому книга Мэн-цзы — не один, хотя бы и весьма развитый, диалог, а собрание отдельных диалогов, перемежающихся рассуждением.

Таким образом, трактаты *У-цзы* и *Мэн-цзы* — разные варианты диалогического жанра синтетической прозы. И в то же время у Мэн-цзы мы находим многие из тех стилистических приемов, какие мы видим в трактате *У-цзы*: вопрос часто является также простой формулировкой темы или же служит зачином, от которого отталкивается в своем дальнейшем рассуждении Мэн-цзы; часто вводятся промежуточные реплики для того, чтобы способствовать развитию темы или направить рассуждение по другому руслу, фигурируют и числа, делаются ссылки на историю с теми же целями иллюстрации или подкрепления излагаемых положений, как и в трактате *У-цзы.*

ОЧЕРК ДРЕВНЕЙ КИТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ВСТУПЛЕНИЕ

Основные разделы первого тома «Истории всемирной литературы» посвящены литературам народов «нового» Древнего мира. Народы эти — китайцы, индийцы, персы, евреи, греки, римляне. Возможность объединить историю этих народов в едином комплексе дает нам общность их социально-экономического строя: у всех них он характеризуется чертами рабовладельческих форм эксплуатации. История этих народов есть, следовательно, история рабовладельческого мира в его второй и последней исторической фазе: за ним идет мир феодальный.

Говоря о такой общности, необходимо вместе с тем учитывать, что полной однородности в этом случае не было и быть не могло.

Известно, что, характеризуя первое эксплуататорское общество, Маркс отмечал особенности античного рабовладения и «азиатского способа производства». Масштабы, место и значение рабского труда, например, в рабовладельческих царствах древнего Китая и Индии были менее значительны, чем в греческих полисах. Не были одинаковыми и темпы развития, и особенно ослабление рабовладельческих отношений. Поэтому, когда мы говорим о Древнем мире, мы имеем в виду и другой решающий фактор: наряду с тем, что глубинная, т. е. социально-экономическая, основа общественного строя государств Древнего мира была однотипной, в общемировом процессе народы, строившие свою жизнь на этой основе, представляли тогда передовой отряд человечества, и именно они создавали ведущую тогда цивилизацию, а в ее составе — и литературу.

Бросим общий взгляд на историю этого нового Древнего мира. Общие хронологические грани ее — XII в. до н. э.—IV в. н. э. В рамках этих веков проходит история рабовладельческих государств во всех указанных выше культурно-исторических зонах, определившихся еще в старом Древнем мире: восточноазиатской — китайской, средневосточной — индо-иранской, присредиземноморской — евро-афро-азиатской. Если рассматривать события, развернувшиеся во всех этих зонах, чисто хронологически, исторический процесс складывания Древнего мира предстанет перед нами в следующем виде.

В XII в. до н. э. на территории, заселенной китайскими племенами, возникло царство Чжоу — сначала как крупный племенной союз, в дальнейшем как конгломерат полупатриархальных-полурабовладельческих царств разных размеров. С XI в. до н. э. начинается «гомеровский период» истории греческого мира — складывание ранних полупатриархальных-полурабовладельческих царств. Приблизительно в это же время такой же процесс происходит в Северной Индии, где позже в V в. до н. э., создается уже довольно крупное царство Магадха. Наконец, на территории Ирана в VI в. до н. э. возникает могущественная держава — Ахеменидская Персия, подчиняющая затем своей власти все переднеазиатские и даже африканские части этой большой зоны Древнего мира; тогда же появляется и Иудея, зависимое от Персии, но

вполне автономное теократическое государство, образованное евреями, вернувшимися из «Вавилонского пленения».

Таково — в хронологической последовательности — начало Древнего мира. Конец же его наступает в III—IV вв. уже нашей эры. В III в. утверждается на пути феодализма Китай, тогда представленный распавшейся на части Ханьской империей, история которой составляет последнюю фазу истории Древнего мира в восточноазиатской зоне. В IV в. обозначается переход к феодализму в индийской части средневосточной зоны — в империи Гуптов, историей которой открывается новая эпоха истории в этой части мира. К V в. переходит на путь феодального развития и Персия — как государство Сасанидов. В IV—V вв. заканчивается история Древнего мира и в присредиземноморской евро-афро-азиатской зоне — в распавшейся на части Римской империи; сначала на ее латинском Западе, а затем и на ее греческом Востоке. С V в. весь цивилизованный мир Старого Света становится феодальным. Кончается «первый день» всемирно-исторической трилогии — «Древность», начинается ее «второй день» — «Средневековье».

Отношение нового Древнего мира к старому было сложным: новый мир и отталкивался от старого и продолжал его. При этом и тот и другой процесс в различных зонах и проявлялся с разной силой, и осуществлялся на разной основе.

Чжоуское царство, сменившее Иньское в бассейне Хуанхэ, было создано племенем, принадлежавшим к тому же этническому комплексу, что и племя Инь. Чжоусцы говорили на том же языке, что и иньцы, пользовались тем же письмом. Отталкивание в этом случае выражалось в переходе к племени Чжоу руководящей роли в этом районе, во всем же прочем тут наблюдалась прежде всего преемственность. Однако для истории литературы эпоха Чжоу имеет первостепенное значение: с нее, собственно, и начинается история китайской литературы, так как то, что, возможно, создалось еще в царстве Инь, во-первых, крайне незначительно по количеству, во-вторых, дошло до нас в виде, приданном ему чжоусцами.

Иная картина наблюдалась в средневосточной зоне — в ее индийской части: вместо культуры Хараппы в бассейнах рек Инда и Ганга возникла новая культура, и создали ее другие — и этнически, и по языку — племена: арии. Прежний мир перешел в новый только в составе мифов и легенд, определивших миропредставление этих новых племен. В иранской части этой зоны новое состояло в том, что персы, ставшие и политически и культурно гегемоном в этой части мира, не только уничтожили или оттеснили прочие старые народы, но как бы заново начали свою собственную культурную историю: строго говоря, их литература с этого времени и начинается. Другая картина наблюдалась в Палестине: возвратившиеся на старую родину евреи продолжали свою прежнюю историю; продолжали ее и в области литературы.

Совсем по-иному произошел переход к новому Древнему миру в балканской и островной части евро-афро-азиатской зоны: здесь на арену истории вышел новый народ — греки-дорийцы, заменившие собой древних ахейских греков и разрушившие их культуру. Но этот ахейский мир по-своему все-таки вошел в жизнь нового народа: все исторические события, которыми ознаменовалась смена главных действующих лиц, вошли в состав мифов, легенд, исторических преданий, определивших миропредставление новых хозяев этой части мира. И в этом сложном комплексе родилась и греческая литература.

Как протекала история литератур в этом Древнем мире? Наиболее известна нам литература греческая. В ее истории обычно различают три большие эпохи: раннюю — архаическую, среднюю — классическую, позднюю — эллинистическую. Первая (IX—VI вв. до н. э.) — время сложения гомеровского эпоса, позднее (VII—VI вв.) — послегомеровского, а также лирической поэзии. Вторая эпоха (V—IV вв. до н. э.) — время Эсхила, Софокла, Еврипида, Аристофана, Геродота, Фукидида, Ксенофонта, Горгия, Лисия, Исократа, Демосфена, Сократа, Платона, Аристотеля. Третья (IV в. до н. э.— V в. н. э.) — время новоаттической комедии, александрийской поэзии, эллинистической прозы. Такое различение находит поддержку и в общей истории греческого мира. Ранняя эпоха — период древних царств «гомеровской» Греции (IX—VI вв. до н. э.); средняя — период полисов, «городов-государств» времени их расцвета (VI—III вв. до н. э.); поздняя — период больших эллинистических монархий (III—I вв. до н. э.) и в дальнейшем — объединившей их Римской империи (I в. до н. э.—V в. н. э.).

Сходная картина наблюдается в истории древней китайской литературы. В ней также легко различаются три большие эпохи: ранняя — время сложения первых произведений, вошедших в историю под своими позднейшими наименованиями: «Шу-цзин» («Книга Истории»), «Ши-цзин» («Книга Песен») и «И-цзин» («Книга Перемен»); средняя — время создания памятников, ставших в дальнейшем классическими: «Луньюй», «Мэн-цзы», «Даодэ-цзин», «Ле-цзы», «Чжуан-цзы», «Чуньцю», «Цзо-чжуань», «Сунь-цзы», «У-цзы», «Гуань-цзы», «Хань Фэй-цзы», «Чу-цы»; поздняя — время ханьской литературы, разнообразной и многоликой. И такое различение также находит себе поддержку в общей истории страны. Ранняя эпоха — период Чжоуского царства до его распада на отдельные государства — Лего (XII—VIII вв. до н. э.); средняя — период этих отдельных государств, их наибольшей силы и расцвета общественной жизни и культуры в них (VIII—III вв. до н. э.); поздняя — период большой, объединившей весь Китай Ханьской империи (III в. до н. э.—III в. н. э.) — этого восточного аналога Римской империи на западе.

Полная независимость общеисторического и литературно-исторического процесса в этих двух, весьма удаленных друг от друга и, видимо, не связанных зонах Древнего мира заставляет думать, что подобные черты сходства скорее всего не случайны, что они вытекают из самого существа исторического процесса на этом этапе истории человечества. Поскольку эти черты присутствуют в двух наиболее развитых литературах Древнего мира — греческой и китайской, возникает мысль, что деление литературного процесса в Древности на три этапа в какой-то мере может быть положено в основу общей периодизации всей истории литературы Древнего мира, и на фоне такой периодизации отчетливее проявятся всякого рода особенности истории отдельных литератур как в смысле общего хода их развития, так и его содержания.

Так, в своем собственном свете предстанет история третьей великой литературы Древнего мира — еврейской. В ее истории также можно найти три большие эпохи: первая — со времени завоевания Палестины и образования на ее территории первых межплеменных объединений по «Вавилонское пленение» (XII—VI вв. до н. э.); вторая — со времени восстановления Иудейского государства по завоевание Палестины Александром Македонским (VI—III вв. до н. э.); третья — со времени включения Иудеи в эллинистический мир до гибели Иудейского государства

с последующим расселением (III в. до н. э.—I в. н. э.). К первой эпохе относят книги Судей, Иисуса Навина, некоторых пророков, в том числе — первого Исайи, а также книги Бытия. Ко второй — книги Самуила, царей, некоторых пророков, в их числе — Иеремии и Иезекиила, книги Руфи, Юдифи, Эсфири, Товита и Даниила. К третьей эпохе относится вся так называемая еврейская эллинистическая литература и литература ветхозаветных апокрифов.

При всей возможности различать и в истории еврейской литературы три такие эпохи все же сразу бросаются в глаза особенности третьей из них: подавляющая часть еврейской эллинистической литературы создана не на еврейском или арамейском языке, а на греческом и принадлежит эта литература уже не одному еврейскому народу, а и грекам, точнее — всему эллинистическому миру.

Это обстоятельство заставляет по-иному присмотреться и к истории греческой литературы: в ней также ее третья эпоха занимает особое место. В сущности, греческая литература в это время перестает быть собственно греческой, а вместе с грекоязычной еврейской превращается в международную литературу всей присредиземноморской зоны Древнего мира. Столица этой зоны уже далеко не одни Афины. Их несколько — Александрия, Пергам, Антиохия, Родос, Афины, причем на первый план выходит именно африканская, бывшая египетская, Александрия да еще малоазиатская Антиохия. Иначе говоря, в этой части Старого Света формируется своя зональная литература, действительная для всех народов этой зоны.

При сопоставлении с трехчастной схемой движения древней литературы более явственно вырисовываются некоторые особенности истории этой литературы в Индии. Хотя в полной мере этапы ее развития трехчастной схеме не соответствуют, все же можно отметить, что в процессе канонизации текстов Вед, а также «Махабхараты» и «Рамаяны», впитавших в себя материал, унаследованный от старого Древнего мира, происходит незаметный переход от «архаики» к «классике»; а буддийская литература конца I тысячелетия до н. э.— начала I тысячелетия н. э., шагнув далеко за пределы собственно Индии, явилась своего рода аналогом грекоязычной литературе эллинистической и римской эпохи. И снова иначе развертывается история литературы в Иране: в сущности, она вся сводится к постепенному созданию того комплекса литературных произведений, который вошел в историю под именем «Авесты». Начальные части этого комплекса — Гаты — являются, подобно индийским гимнам Ригведы, первым памятником древней иранской литературы. Особенность литературного процесса в Иране несомненно стоит в связи с тем обстоятельством, что Персия, в начале истории нового Древнего мира вошедшая в орбиту евро-афро-азиатской зоны, стала после завоевания Александра Македонского все более отдаляться от прочих частей эллинистического мира.

Как было указано выше, обе крайние эпохи истории Древнего мира — начальная и конечная — являются переходными: первая от старого Древнего мира к новому, вторая — от нового Древнего мира к Средневековому. Для характеристики, так сказать, «типа» литературы Древнего мира, ее состава, ее системы наибольшее значение имеет средняя, поскольку именно на этом этапе исторически первое классовое общество проходит наиболее цельную полосу своей исторической жизни. Для последующей же истории мировой литературы особенно важна, конечно, третья, так как она подводит к новой великой литературе, создан-

ной и старыми и новыми народами на следующем большом этапе истории человечества — феодальном.

Эта третья эпоха ознаменовалась полной перестройкой у народов Древнего мира всего миропредставления, переосмыслением всего исторического процесса в целом, всеобщей переоценкой ценностей. На пороге Средневековья человечество делает огромный шаг вперед, и притом во всех областях своей жизни — экономической, социальной, политической, культурной, в частности — и в литературной.

ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

I. АРХАИЧЕСКИЙ ЭТАП

Древностью в отношении к истории Китая мы называем время с середины II тысячелетия до н. э. по III в. н. э. В нем мы различаем три большие эпохи: эпоху племенных союзов — Шан-Иньского (вторая половина II тысячелетия) и Чжоуского (XII—VIII вв.), эпоху городов-государств — Лего (VIII—III вв.) и эпоху империи (III в. до н. э.— III в. н. э.).

Археологические данные свидетельствуют, что культура на территории Китая, во всяком случае в районе среднего течения Хуанхэ, стала возникать еще до сложения Шанского племенного союза, т. е. в III тысячелетии до н. э.; по месту находок ее именуют «культурой Яншао»; но других материалов, кроме археологических, для суждения об этом времени у нас нет. От времени же Шанского союза, вторую половину которого обычно называют Иньским, дошли письменные памятники, первые в истории китайской культуры вообще: это — *буцы,* «гадательные словеса» — надписи, вырезанные на костях животных, щитах черепах и бамбуковых планках. Надписи эти относятся ко второй половине II тысячелетия до н. э., т. е. к последнему этапу истории Иньского союза и начальному Чжоуского. Они дают важный материал для суждения о различных сторонах жизни того времени, свидетельствуют о раннем появлении письменности, а это означает — достаточно развитой культуры, говорят о языке того времени, но к литературе отношения не имеют. К началу литературы можно отнести эдикты и указы древних правителей (среди них имеются такие, которые по характеру и стилю могут считаться первыми образцами риторической прозы), гадательные формулы, поговорки, приметы, заклинания, в которых можно видеть образцы афористической прозы; наконец, песни, оды и гимны — образцы поэзии. Все они относятся к XII—VIII вв. до н. э.

Переведем эти даты на язык истории. XII век, особенно его середина,— период большого исторического значения: по традиционному обозначению — это время ослабления, а затем падения царства Инь и появления на его месте царства Чжоу. В свете современных научных представлений — время распада одного, более раннего, племенного союза — Иньского и образования другого, более позднего — Чжоуского. Возможность письменной фиксации словесных произведений уже конца Иньской эпохи удостоверяется открытыми в 1899 г. упомянутыми «гадательными словесами», в большой части относящимися ко времени Иньского царства; существование письменности в дальнейшем удостоверяется сохранившимися надписями на бронзовых сосудах, относящихся ко времени Чжоуского царства. Подавляющее большинство дошедших до нас произведений указанных видов относится ко времени Чжоу; то, что может быть отнесено ко времени Инь, не толь-

ко количественно незначительно, но и малодостоверно. Поэтому произведения древней словесности в общем — памятники Чжоуского царства.

* * *

Что же оно такое, это Чжоуское царство?

Отделить исторически реальное в этих памятниках от созданного исторической фантазией нелегко. Эпоха Чжоуского царства еще в древности стала золотым веком китайской истории. Мысль о золотом веке появляется тогда, когда народ, вышедший на арену исторической жизни, уже полностью испытывает ее трудности и тяготы и начинает мечтать о лучшей жизни. Желание думать о такой жизни как о чем-то вполне возможном побуждает воображаемую картину ее относить не к будущему, т. е. к тому, чего еще не было и что только может быть, а к прошлому, т. е. к тому, что уже безусловно было и, следовательно, вполне может быть и опять. С представлением о золотом веке мы встречаемся во времена Конфуция, т. е. в VI—V вв. до н. э., причем большую роль в укреплении этой мысли сыграл он сам. Создавая свою картину наилучшего общественного строя и стремясь придать ей максимальную убедительность, он ссылался на то, что такой строй уже был когда-то. Главное место в этом «когда-то» занимало Чжоуское царство. Тем самым время этого царства и стало золотым веком китайской истории; во всяком случае — в глазах тех слоев китайского общества, чаяния и интересы которых выражал Конфуций.

На такой почве тогда сложились произведения, рисующие это царство. Главное из них — «Чжоу-ли» («Законы Чжоу»), т. е. описание установлений и порядков этого царства. В этом памятнике причудливо смешано историческое и вымышленное; а то, что в нем в какой-то мере отражает реально-историческое, либо прямо представлено в категориях позднейшего общественного строя, либо осознано в свете этих категорий. Поскольку же последние сформировались в условиях государства в историческом смысле этой категории, постольку и царство Чжоу стало государством, да еще высокоорганизованным.

Историческая наука позволяет проникнуть через этот покров вымысла и переосмысления. За ним мы видим картину племенного союза на его поздней стадии — стадии перерастания его в государство.

Союз этот слагался из большого числа племенных групп. В повествованиях о царстве Чжоу можно найти указания, что в начале Чжоу, т. е. в конце XII в. до н. э., их было более тысячи, в конце же (т. е. в первой половине VIII в. до н. э.) их было более ста. Из этих цифр можно заключить, что история царства Чжоу характеризуется процессом постепенного уменьшения числа племенных групп — либо вследствие слияния нескольких соседних, либо в результате включения более слабых в состав более сильных.

Племенная группа состояла, во всяком случае первоначально, из одного большого рода *(син)*, который сам слагался из нескольких мелких *(ши)*; последние распадались на семьи *(цзя)*.

Невозможность — на том уровне технической культуры — вести хозяйство вне большой семьи обусловила то, что простейшей хозяйственной единицей была, видимо, семья; семьи, входившие в состав рода — вероятно малого,— составляли общину. Целостность такой общины поддерживалась общностью территории, хозяйственной дея-

тельности, родственными связями. Символом целостности был культ, а его объектами — божество данного места и предки, особенно родоначальник. Существовали и божества злаков, а в роде чжоуских царей «Государь-Зерно» считался родоначальником. Общеплеменными были и культ Неба, пришедший на смену культу Шан-ди, «Верховного владыки», общеплеменными были и основные предписания, регулирующие общественные отношения: требование сыновнего служения детей родителям и обязанность братского отношения членов общин друг к другу.

Территория, занятая племенной группой, называлась «землей» *(ди);* центром ее было «селение» *(и).* Объединение нескольких групп называлось *го* — словом, впоследствии получившим значение «государство». В составе такого местного объединения главы отдельных групп были «держателями земли» или «держателями селения», главы же *го* именовались *хоу* — словом, впоследствии получившим значение «князь». Князь был главой объединения нескольких племенных групп, его селение, несомненно самое крупное по размерам, было общим центром всего объединения — городом. Такой город-центр также назывался *го,* что подчеркивало единство в те времена двух категорий: города и государства.

Все эти местные объединения, «княжества», в совокупности составляли «царство Чжоу», т. е. считали главу рода Чжоу своим общим вождем, который рассматривался как *ван* — царь, вожди же местных племенных объединений были *чжухоу* — князьями этого царства. Исторические источники говорят о различных наименованиях этих князей, что, видимо, отражало их различное положение в составе общеплеменного союза: положение, определяемое и принадлежностью к роду чжоуских ванов, численностью возглавляемых ими местных объединений, силою и значением их княжеств. Отношение князей к царям сводилось, надо полагать, к участию в «Совете» и общих предприятиях, главным образом военных, а также к обязанности подношений, даров.

Носителем общеплеменной власти был глава всего союза — *ван,* царь, но исторические источники заставляют думать, что в Чжоуском союзе были носители и других общественных функций, источники упоминают также о «трех *гунах*», «шести *цинах*» и некоторых других должностях или званиях. Некоторое представление о них дают обязанности *цинов:* один из них был *сыма* — «ведающий конями», т. е. предводитель дружины, которая в то время была конной; другой — *сыкун* — «ведающий пустошами», свободными землями, т. е. расселением племенных групп на занимаемой территории; третий — *сыкоу* — «ведающий преступниками», т. е. борьбой с преступниками; четвертый — *сыту* — «ведающий учениками», т. е. обучением молодежи, и т. д. (Из чего слагалось обучение в то время, сказать трудно, но в более позднее время, во времена Конфуция, оно состояло из «шести умений»: умения управлять лошадьми, стрелять из лука, вести себя согласно правилам общественного этикета, играть на музыкальном инструменте, читать и писать, считать.) Вероятно, эти должности получили общеплеменное значение лишь на последнем этапе истории царства Чжоу, т. е. когда этот союз стал приобретать черты государства. Во всякое случае, несомненно, что на этом этапе был какой-то общеплеменной аппарат власти.

Таким образом, в структуре племенного союза Чжоу обрисовались

все те установления, которые позднее — в новом качестве — получили значение институтов государства. Слово *босин* — «сто (т. е. множество) родов» — стало обозначением понятия «народ», т. е. основной массы племени; слово *го* стало «городом-государством»; *чжухоу* стали «князьями» — правителями государств. Титул *ван,* «царь», сначала сохранялся только за главами рода Чжоу, но в дальнейшем, с наступлением эпохи городов-государств, *ванами* стали называть себя и отдельные *хоу,* князья, из числа наиболее могущественных.

В чжоуское же время оформилось и первое классовое деление общества. Оно связано с появлением рабов. Ими становились люди из других племен, не принадлежавших к китайской (ханьской) этнической группе, захваченные во время походов и набегов. В те времена, да и долго потом, эти иноплеменники в глазах китайцев даже не были «людьми», носителями развитой общественной культуры; их приравнивали к животным, и они становились для своих владельцев «живыми орудиями».

Не все рабы были, впрочем, на одинаковом положении. В источниках упоминается по крайней мере о четырех категориях подневольных. Но все они составляли класс несвободных, которому противостоял класс свободных. К свободным принадлежали китайцы — земледельцы, ремесленники, весь «простой народ» *(шужэнь),* как говорили; к этой массе примыкали «служилые люди» *(ши),* составлявшие верхний слой свободного населения. О различном положении «простого народа» и «служилых людей» можно судить по замечанию одного из более поздних, но все же сохраняющих отзвуки древности памятников — «Ли-цзи» («Законы»): говоря о «законах» *(ли),* т. е. о правилах общественной жизни и поведения человека, действующих в упорядоченном культурном обществе, этот памятник указывает, что такие «законы» не относятся к «низам» — «простому народу» *(ся—шужэнь);* говоря же о «наказаниях», отмечает, что такие «наказания» не относятся к «верхам» — «большим мужам» *(шан—дафу).* Таким образом, и в среде свободных, т. е. в составе самого племени, существовали свои слои, свидетельствующие о делении общества на привилегированных — управляющих и простых — управляемых. К изложенному остается добавить, что территория Чжоуского царства занимала среднюю часть бассейна Хуанхэ, главным образом те земли, которые в позднейшее время вошли в состав провинций Шэньси и Хэнань.

Древнейшие памятники. Приблизительно к середине XII в. до н. э. относятся произведения древней словесности, наиболее ранними из которых считаются *гао* — обращения, эдикты.

Дать общий ответ на вопрос, что представляли собою эдикты, нетрудно, но понять текст этих древних документов нелегко: настолько далек их язык от тех норм древнего китайского языка, которые представлены в более поздних произведениях той же древности. Многие из последующих исследователей древней письменности даже отказывались вообще понять их во всей полноте, а к числу таких исследователей принадлежали и такие знатоки древней литературы, как Хань Юй — один из ученейших людей Китая VIII в. н. э., как Чжу Си, бывший не только выдающимся философом, но и замечательным филологом XII в. Все же основное содержание этих эдиктов можно понять: это — речи, обращения правителей к народу. Такие обращения вызывались, видимо, необходимостью что-то объяснить соплеменникам, призвать их к чему-то. Сама же необходимость в таком объяс-

нении возникала в связи с особой важностью сложившейся тогда ситуации: так, например, эдикт Пань-гэна, вероятно самое древнее из этого вида произведений, вызван следующими обстоятельствами.

Пань-гэн — шанский царь, т. е. вождь шанского племени,— задумал переход всего племени из занимаемого им района — из страны Гао — в другой — в страну Инь. Необходимость такого перехода мотивировалась бедствиями, причиняемыми разливами реки. Собственно говоря, подобный переход не был чем-то совершенно необычным: исторические источники говорят, что еще до Пань-гэна племя Шан пять раз переходило с одного места на другое. Вероятно, в таких передвижениях следует видеть отголоски прежнего, кочевого образа жизни. Однако ко времени Пань-гэна навыки оседлого существования были уже настолько прочны, что к призыву вождя относились очень враждебно. Преодолеть это враждебное отношение и должно было обращение Пань-гэна. По-видимому, оно достигло своей цели: переход в страну Инь произошел, и Шанское царство с того времени превратилось в Иньское.

Другой, но не менее важной причиной было вызвано знаменитое обращение, которое так и названо — «великое» *(Да гао)*. Оно относится уже ко времени Чжоуского царства и вызвано следующими обстоятельствами: основатель этого царства У-ван, ниспровергший царство Инь, все же оставил основной район этого павшего царства сыну свергнутого и умерщвленного последнего иньского царя, приставив к нему троих опекунов из членов своей семьи. Однако после смерти У-вана те подняли восстание, и Чэн-ван, молодой чжоуский царь, наследовавший У-вану, вынужден был предпринять поход против мятежников. В призыве к такому походу и в объяснении обстоятельств, его вынудивших, и состоит обращение Чэн-вана, начинающееся торжественными словами: «Обращаюсь ко всем — к вам, владыкам страны, к вам, вершащие дела», т. е. к князьям, правителям отдельных частей царства, и к слугам-министрам.

К более позднему времени относятся другие дошедшие до нас произведения этой поры Древности. Более позднее происхождение их определяется, однако, не временем, о котором они говорят: они также рассказывают о царстве Чжоу, и даже о ранней поре этого царства. О более позднем их происхождении свидетельствуют их содержание, форма, язык и стиль. Это уже не эдикты — речи, обращения к народу, а как бы декларации, манифесты, своего рода указы. Наиболее прославленный из них — «Хунфань», «Великий закон управления», как впоследствии истолковал это наименование Конфуций. Этот документ отнесен ко времени У-вана, т. е. к самому началу Чжоуского царства. В нем есть краткая вступительная часть, возможно более позднего происхождения; она объясняет появление этой декларации.

«Прошло тридцать лет (со времени вступления У-вана на престол царства Чжоу). И вот пришел ван к Цзи-цзы (мудрому сановнику последнего иньского царя, не пожелавшему перейти на службу к У-вану) и сказал:

— Цзи-цзы! Небо незаметно для нас руководит людьми, помогает им устраивать свою жизнь. А я вот не знаю, в чем же состоят правила управления?»

Далее следует ответ мудрого сановника, т. е. изложение того, что тогда считали основными положениями при управлении государством.

Действительность этих положений в глазах людей того времени могла вытекать только из отнесения их к какому-нибудь безусловному авторитету. Таким авторитетом тогда было «Небо», поэтому именно «Небо» и преподало правителям эти основы.

Дело отнесено ко времени Юя — одного из трех, как тогда верили, царей-мудрецов *(шэн-ван)* глубокой древности. Люди тогда сильно страдали от разливов реки, и вот отец Юя по имени Гунь вознамерился бороться с разливами с помощью запруд. Это было его ошибкой; такими действиями он нарушал естественный порядок вещей: река должна течь, это свойство самой природы воды. Поэтому «Владыка», как сказал Цзи-цзы, т. е., видимо, «Владыка Неба», разгневался и не преподал этому неразумному человеку «Великий закон управления», поскольку тот явно не был способен его понять. Гунь был наказан смертью. У него был сын — Юй. Ему-то «Небо» и преподало «Великий закон из девяти статей». На этом «вступление» заканчивается; далее идет изложение этих статей.

Изложение строится по определенной схеме. Сначала статьи просто называются; затем объясняется, что следует разуметь под этими наименованиями; наконец, дается подробное разъяснение их. Приведем отдельные места этого документа — в дословном переводе с некоторыми минимальными пояснениями.

«Вначале — первая (статья): Пять стихий (пять элементов материальной природы). Затем — вторая: осмотрительно пользуйся Пятью делами. Затем — третья: для установления благосостояния пользуйся Восемью областями управления. Затем — четвертая: для согласования (с природой) пользуйся Пятью сроками. Затем — пятая: для утверждения (своей власти) пользуйся Высшим пределом. Затем — шестая: для управления (людьми) пользуйся Тремя свойствами (человеческой природы). Затем — седьмая: для установления ясности пользуйся Разрешением сомнений. Затем — восьмая: для обдумывания пользуйся Знамениями. Затем — девятая: для благоволения пользуйся Пятью благами, для устрашения пользуйся Шестью пределами».

Даже из этого отрывка видно, что чуть ли не каждое слово этого документа нуждается в объяснении. Поэтому далее мы поясним только некоторые пункты. Документ так характеризует «пять стихий» и «пять дел»:

«Первая (статья) — Пять стихий. Первая (стихия) — вода; вторая — огонь; третья — дерево; четвертая — металл; пятая — земля. Вторая (статья) — Пять дел. Первое (дело) — как держать себя. Второе — как говорить. Третье — как видеть. Четвертое — как слышать. Пятое — как думать».

«Восемь областей управления» раскрываются так:

«Первая (область) — пища. Вторая — имущество. Третья — служение богам. Четвертая — заведование пустошами. Пятая — заведование обучением. Шестая — заведование преступниками. Седьмая — прием гостей. Восьмая — командование войском».

«Пять благ» раскрываются как долголетие, богатство, здоровье, добрые свойства, дума о конце жизни. «Шесть пределов» — ранняя смерть, болезнь, горе, бедность, злоба, слабость.

Далее следует уже более подробное пояснение всего, что названо в составе каждой статьи. Поскольку причиной преподания самого «Великого закона управления» послужило неправильное отношение

людей к природе — непонимание того, что у природы есть свои законы, с которыми люди должны считаться, постольку дальнейшее объяснение «пяти стихий», т. е. пяти элементов материальной природы, сведено к разъяснению природы каждой из этих стихий:

«Вода — влага, она стремится вниз. Огонь — пламя, он стремится вверх. Дерево — прямизна и кривизна. Металл — податливость и изменяемость (т. е. подверженность обработке). Земля — злаки (т. е. способность производить хлебные злаки) и ограды (т. е. способность служить материалом для возведения оград, стен и т. п.).

«Пять дел», т. е. как держать и вести себя, как говорить, как видеть, как слышать, как размышлять, характеризуются следующим образом:

«Вести себя (надлежит) пристойно. Говорить — соответствующее (то, что требуется предметом разговора). Видеть — ясно. Слышать — отчетливо. Думать — проникновенно».

Но и этим не исчерпывается объяснение «пяти дел»; далее сообщается и к чему приводят указанные требования:

«Пристойность (поведения) создает дисциплину. Соответствие (в речи) создает порядок. Ясность (видения) создает прозорливость. Отчетливость (слышания) создает понимание. Проникновенность (обдумывания) создает мудрость».

Некоторые статьи разработаны особенно подробно. Так, например, седьмая статья — «Разрешение сомнений» — излагается так:

«Седьмая статья — Разрешение сомнений. Отбери и поставь людей, гадающих на черепахе (на щитах черепах) и ворожащих на тысячелистнике. Повели им гадать и ворожить. Скажут: дождь. Скажут: погода. Скажут: тьма. Скажут: перекладные (лошади). Скажут: преодоление. Скажут: стойкость. Скажут: сожаление. Всего — семь: гаданий на черепахе — пять, ворожбы на тысячелистнике — две. Поставишь людей этих и дашь им гадать и ворожить. Если трое будут гадать, следуй согласному ответу хотя бы двоих. А если у тебя будет великое сомнение, то обсуди его, обратившись к своему сердцу; обсуди, обратившись к приближенным; обсуди, обратившись к народу; обсуди, обратившись к ворожащим и гадающим. Будут в согласии и ты, и черепаха, и тысячелистник, и приближенные, и народ — назовется то великим решением. Будут в согласии ты, черепаха и тысячелистник — пусть даже против будут приближенные и народ — быть счастью. Будут в согласии приближенные, и черепаха, и тысячелистник — пусть и ты, и народ будут против — быть счастью. Будут в согласии народ, и черепаха, и тысячелистник — пусть и ты, и приближенные будут против — быть счастью. Будут в согласии ты и черепаха, а против — тысячелистник, приближенные и народ — в делах внутри царства — быть счастью, в делах же вне его — быть несчастью. Если же и черепаха, и тысячелистник разойдутся с людьми, то пребывающему в покое уготовано счастье, пребывающему же в движении уготовано несчастье».

К числу наиболее прославленных древних произведений принадлежат «Два уложения» и «Три плана». Под такими наименованиями фигурируют декларации, манифесты на ту же тему: о мудром правителе, об управлении государством, об обязанностях человека, о добродетели и пороке. Произведения эти несомненно более позднего происхождения, чем описанные выше. Это видно и из их языка, и из их содержания, но отнесены они к древности более далекой, чем вре-

мя Чжоу и даже Инь: героями их являются Яо, Шунь и Юй — царимудрецы незапамятных времен.

Историческая наука отрицает какую бы то ни было степень историчности этих «царей-мудрецов»; они — порождение исторической легенды. Однако легенды эти возникли еще в древности. Для Конфуция, человека VI—V вв. до н. э., Яо, Шунь и Юй были столь же реальны, как Вэнь-ван, У-ван — основатели Чжоуского царства, как Чжоу-гун — особо почитаемый Конфуцием устроитель этого царства. Легенда создала для этих царей-мудрецов даже особое царство, назвав его «Ся», и в дальнейшем оно в исторической традиции стало даже первым государством в истории китайского народа. Но легенда стала создаваться, видимо, задолго до Конфуция: Юй упоминается в описанном выше «Великом законе управления» — именно ему «Небо» преподало этот «Великий закон». По-видимому, легенда стала складываться еще в начале Чжоу и продолжала развиваться еще много времени спустя. При этом оба ее элемента развивались в прямо противоположных направлениях: содержание все более отодвигалось в глубь веков, выражение же — язык, стиль, форма — соответствовало времени, когда создавались те или иные части легенды. Насколько можно судить, к VIII в. до н. э., т. е. к концу Чжоуского царства, легенда эта в своих существенных частях уже сложилась полностью.

К такому заключению нас приводят следующие факты. В «Луньюе», памятнике, в котором зафиксированы слова и дела Кун-цзы, Конфуция, не раз упоминается некое произведение древности, именуемое «Шу» («Писание»), а в одном месте оно даже цитируется:

«Один человек обратился к Кун-цзы и сказал: "Почему ты не занимаешься государственными делами?" Кун-цзы ответил: "Писание" говорит о служении родителям: "Служить родителям, быть другом братьев — значит заниматься государственными делами". Так что я занимаюсь именно государственными делами"» («Луньюй», II, 21).

«Луньюй» сложился в середине V в. до н. э., но Конфуций жил раньше — во второй половине VI — первой четверти V в.; поэтому можно полагать, что и в его время, т. е. в VI в., было известно древнее произведение под таким наименованием: приведенные слова действительно содержатся в древнем памятнике, который — под наименованием «Шан-шу» («Писание о Древности»), а затем — «Шу-цзин» дошел до нас. Но исследователи нашли цитату из него еще и в другом, более раннем памятнике, относящемся к VIII в. до н. э. Это и позволяет думать, что уже к тому времени упоминавшиеся ранее древние произведения — эдикты, декларации, указы — были сведены в некий свод, именуемый в дальнейшем «Шу» — «Писание».

«Шу-цзин». Своим появлением «Шу-цзин» обязан, надо думать, писцам, обслуживавшим аппарат управления в Чжоуском царстве, и вместе с тем его историографам. Видимо, от них попали в текст эдиктов и деклараций некоторые объяснительные элементы, стилистическая инородность которых очень чувствуется.

Разумеется, первоначальный состав этого свода нам в точности неизвестен; во всяком случае, в дошедшем до нас «Шу-цзине» есть части, несомненно относящиеся к гораздо более позднему, отнюдь не чжоускому времени. Не следует забывать, что известная нам редакция «Шу-цзина» относится ко II в. до н. э. Однако поскольку Яо, Шунь и Юй еще задолго до Конфуция уже прочно утвердились в исторической легенде, постольку и отнесенные к ним «уложения» и «пла-

ны» принадлежат к рассматриваемому — первому — периоду Древности.

Эти, более поздние произведения, как и рассмотренные выше более древние, принадлежат литературе. Правда, «Шу-цзин» обычно фигурирует как исторический памятник; у западных китаеведов, в том числе и у нас, принято передавать название «Шу-цзин» как «Книга Истории». Но если материал «Шу-цзина» и может что-либо дать историку, то в той же степени и в том же смысле, в каком может дать материал историку Эллады древняя «Илиада». «Шу-цзин», как и «Илиада», принадлежит прежде всего литературе.

Выше этот вид литературы, т. е. материал «Шу-цзина», был обозначен как риторическая проза. Думается, что для этого есть достаточные основания: «Уложение *Яо*», «Уложение Шуня», «План Великого Юя» — разделы «Шу-цзина» — начинаются формулой, соответствующей эпическому зачину сказок, легенд: «когда-то в старину», «давным-давно» и т. п. Последующее излагается приемами плавной, размеренной речи. Эта размеренность строится на чередовании равномерных строк, как правило, из четырех мор. Возможная монотонность преодолевается введением кое-где строк из другого числа мор — трех или двух. Если подставить на место каждой моры китайского текста русский одноударный комплекс, начало «Уложения Яо» читается так:

То было когда-то, очень давно.
Яо—Властитель. Он звался «Доблести луч».
Сдержан, светел, просвещен и глубок — всегда и во всем.
Воистину скромен. Умел уступать.
Свет от него — повсюду кругом,
До самых Небес, до низу Земли.
Умел проявлять он благость свою.
Любовь простирал на родичей всех.
И родичи все были дружны.
Мир и покой он племени дал.
И жило племя ясно, светло.
В согласии были страны вокруг.
Когда же там возникал беспорядок,
Улаживал все.

В тексте «Уложений» широко представлен прием соположений, противоположений образов, понятий, изречений. Изложение распадается на отдельные отрезки — своего рода строфы. Таким образом, перед нами — проза, но проза поэтическая, т. е. данная приемами словесного искусства. Приемы же определяются ее содержанием, что приводит к образованию определенных жанровых форм: речи-обращения, декларации, дифирамба — жанров риторической прозы.

«Ши-цзин». Конфуций, как сообщает «Луньюй», говорил не только о «Шу» («Писании»), еще чаще он упоминал «Ши». И то, что он при этом имел в виду, также относится к ранним памятникам древнего словесного искусства, в некоторых частях восходящих к тому же времени, что и наиболее ранние произведения риторической прозы,— к XII в. до н. э. И так же как и в риторической прозе, к этой более древней части добавлялись и более поздние. Исследователи считают, что произведения, получившие наименование *ши,* создавались с XII по VII столетие до н. э.

Слово *ши* мы передаем русским «стихотворение», хотя эти стихотворения тогда не читались, а пелись. Но уже в древности различали само пение и слова, которые пелись.

В «Шунь-дянь» («Уложение Шуня»), т. е. в одном из описанных выше памятников, включенных в «Шу-цзин», говорится: «*ши* — слово о стремлениях, *гэ* — пение слов». Иначе, *ши* — не песня, как таковая, а с л о в а песни.

Эти слова строятся рядами — строками с определенным числом лексических единиц в каждой. Поскольку каждая лексическая единица в китайском языке составляет слог, постольку строка есть сочетание некоторого числа равномерных величин — стоп. Наиболее часто встречающийся размер — строка в 4 стопы:

гуань-гуань цзюй цзю
Цзай хэ-чжи чжоу *
яо-тяо шу нюй
цзюиьцзы хао цю

Созвучные огласованные окончания конечных слогов образуют рифму. Эти конечные рифмы могут располагаться в различном порядке: а—а—б—а, как это представлено, например, в приведенном четверостишии, а также в порядке а—а—б—б, а—б—а—б и др. В русском переводе, в точности воспроизводящем расположение рифм, приведенное четверостишие звучит так:

Утки, я слышу, кричат на реке предо мной.
Селезень с уткой слетелнсь на остров речной...
Тихая, скромная, милая девушка ты,
Будешь супругу ты доброй, согласной женой

Однако возможны и начальные рифмы: в начале каждого стиха из двух, стоявших рядом, т. е. а— — —, а— — —; в начале первого и третьего стиха, т. е. а— — —, — — —, а— — —, — — — —. Встречаются и срединные рифмы: на второй и четвертой стопе внутри одного стиха, т. е. — а — а; на второй стопе двух рядом стоящих стихов, т. е. —а — —, — а — —. Возможно, наконец, и сочетание срединных и конечных рифм, например: — — — а, — — б —, — — — а, — — б —.

Как видно из приведенных примеров, строки слагаются в строфы. Размеры строф очень различны; наиболее часто встречаются строфы из 2, 4, 6 и 8 стихов; однако преобладают строфы из 4 стихов.

Эвфоническая сторона стихотворения может выражаться и в соположении слов с одинаково звучащими начальными согласными, например *линь-лань;* или одинаково звучащими конечными вокальными комплексами, например *яо-тяо,* своеобразный эвфонический эффект создают повторы слов и целых строк. Повторы обоих видов представлены, например, в стихотворении, русский перевод которого в точности их воспроизводит:

Персик прекрасен и нежен весной —
Ярко сверкают, сверкают цветы.
Девушка, в дом ты вступаешь женой —
Дом убнраешь и горннцу ты.

Персик прекрасен и нежен весной —
Будут плоды в изобилье на нем.
Девушка, в дом ты вступаешь женой —
Горницу ты убираешь и дом...

* В древнем произношении «чжоу» рифмовалось с «цзю» и «цю».— *Прим. сост.*

Персик прекрасен и нежен весной,
Пышен убор его листьев густых.
Девушка, в дом ты вступаешь женой —
Учишь порядку домашних своих.

Повторы могут даже составлять эвфоническую и ритмическую основы всего стихотворения, например:

Рву да рву подорожник —
Все срываю его.
Рву да рву подорожник —
Собираю его.

Рву да рву подорожиик —
Рву все время его.
Рву да рву подорожник —
Чищу семя его.

Рву да рву подорожник —
Вот в подол набрала.
Рву да рву подорожник —
В подоле понесла.

Указанные особенности относятся к метрической, ритмической и эвфонической сторонам стихотворения. Свои особенности имеет и его риторическая сторона.

Одной из очень распространенных риторических фигур является зачин. Роль его может быть различной: в одних случаях он служит как бы образным введением в последующую часть, излагающую тему всего целого; в других он служит общепоэтическим вступлением.

Зачин первого вида встречается, например, в следующем стихотворении:

Вот одинокая груша растет,
Влево она от пути.
Милый ко мне, одинокой, домой
Все собирался прийти.
Сердцем моим так люблю я его!
Чем напою, накормлю я его?
Вот одинокая груша растет
Там, где пути поворот.
Милый ко мне, одинокой, домой
Звать на гуляньe придет.
Сердцем моим так люблю я его!
Чем напою, накормлю я его?

Зачин второго вида мы находим в другом стихотворении:

Лист пожелтелый, лист пожелтелый
Ветер несет в дуновенье своем.
Песню, родной мой, начни — я хотела
Песню продолжить, мы вместе споем.

Лист пожелтелый, лист пожелтелый
Ветер кружит и уносит с собой...
Песню продолжи, родной,— я хотела
Песню окончить с тобой.

К риторическим фигурам можно отнести построение всего целого на одном образе. Вот одно из таких стихотворений:

Синяя муха жужжит и жужжит,
Села она на плетень.

Знай, о любезнейший наш государь,—
Лжет клеветник что ни день.

Синяя муха жужжит и жужжит,
Вот на колючках она.
Всякий предел клеветник потерял —
В розни и смуте страна.

Синяя муха жужжит и жужжит,
Там, где орех у плетня.
Всякий предел клеветник потерял —
Ссорит он вас и меня.

К числу самых обычных приемов принадлежат, разумеется, всякого рода сравнения. Хороший пример их своеобразия дает стихотворение, в котором воспевается молодая жена:

Пальцы — как стебли травы, что бела и нежна...
Кожа — как жир затвердевший, белеет она!
Шея — как червь-древоед белоснежный, длинна,
Зубы твои — это в тыкве рядко́м семена.
Лоб — от цикады, от бабочки — брови... Княжна!
О, как улыбки твои хороши и тонки,
Резко сверкают в глазах твоих нежных зрачки.

* * *

О чем же пели в те далекие времена?

Темы песен чрезвычайно разнообразны. Одной из самых распространенных является, конечно, любовь:

Сорняк рву я
В поселке Мэй.
О ком тоскую?
О Цзян моей!
Жди меня в тутах!
В Шангун жди меня!
Над Ци проводи меня!

Жито рву я
В поселке Мэй.
О ком тоскую?
Об И моей!
Жди меня в тутах!
и т. д.

Репу рву я
В поселке Мэй.
О ком тоскую?
Об Юн моей!
Жди меня в тутах;
и т. д.

Как бы ответом девушки звучит следующая песня, из которой приведем две первые строфы:

Чжуна просила я слово мне дать,
Не приходить к нам в деревню опять,
Веток на ивах моих не ломать,
Как я посмею его полюбить?
Страшно прогневать отца мне и мать!
Чжуна могла б я любить и теперь,
Только суровых родительских слов
Девушке нужно бояться, поверь!

Чжуна просила я слово мне дать
К нам не взбираться опять на забор,
Тутов моих не ломать на позор.
Как я посмею его полюбить?
Страшен мне братьев суровый укор.
Чжуна могла б я любить и теперь,
Только вот братьев суровых речей
Девушке надо бояться, поверь!

Особое место занимают свадебные песни.

Когда топорище ты рубишь себе —
Ты рубишь его топором.
И если жену избираешь себе —
Без свах не возьмешь ее в дом.

Когда топорище рублю топором,
То мерка близка, говорят.
Увидел я девушку эту — и вот
Сосуды поставлены в ряд!

Это — от лица жениха. А вот — встреча невесты:

Сорока свила для себя гнездо —
Голубка поселится в нем.
В пути новобрачная, сто колесниц
Встречают ее с торжеством.

Сорока свила для себя гнездо —
Голубка его займет.
В пути новобрачная, сто колесниц
Ей вслед выступают в поход.

Сорока свила для себя гнездо —
Голубка займет его.
В пути новобрачная, сто колесниц
Венчают ее торжество.

Примечательны многие песни, говорящие о горе жены, забытой или оставленной мужем ради новой жены. Есть даже целая поэма, посвященная этой теме. Приведем из нее начальную и последнюю строфы.

Ты юношей простым пришел весной,
Ты пряжу выменял на шелк цветной.
Не пряжу ты менял на шелк цветной,
Ты к нам пришел увидеться со мной.
Чрез Ци с тобой я шла в весенний зной,
Пришла в Дуньцю — назад идти одной!
Отложен срок — не я тому виной,
Не слал ты сватов вовремя за мной,
Так не сердись же, милый, на меня —
Срок будет осенью — не я виной...

Состарились с тобою мы, а ты
Мне в старости наполнил сердце злом!
Так Ци сжимают берега кругом,
Так сушей сжат в низине водоем.
Я помню: волосы сплела узлом,
Беседовали мы, смеясь, вдвоем...
Быть верным клятву дал ты ясным днем!
Ты обманул... Могла ль я знать о том,
И в мыслях не держала я, поверь!
Что делать мне? Всему конец теперь.

Особый цикл составляют песни, посвященные трудовой жизни народа. Приведем две строфы из одной такой песни:

Много нам сеять на поле — большое оно.
Мы приготовили все — отобрали зерно.
Все приготовили мы, за работу пора;
Каждая наша соха, как и надо, остра.
С южных полей начинаем мы землю пахать,
Всяких хлебов мы довольно посеять должны.
Княжеский правнук доволен, что всходы пышны,
Прямо они поднялись, высоки и сильны.

Вот уж и колос встает, наливает зерно,
Вот и окрепло, и стало добротным оно.
Травы и плевелы время выпалывать нам
И уничтожить грызущих ростки червяков,
Корни, коленца и листья грызущих жуков,
Чтоб не вредили в полях восходящим хлебам.
Предок полей, собери их, не медля ни дня,
Духом могучий, их ввергни в пучину огня!..

В быт населения особенно старейшин, вождей, «князей», как они именуются, входят, конечно, и увеселения; в первую очередь — пиры.

Густая, густая повсюду роса —
Без солнца не высохнут росы кругом...
Мы длим свою радость, мы пьем в эту ночь —
Никто не уйдет, не упившись вином.

Маслины кругом и катальпы стоят,
Плоды их висящие радуют взгляд.
Мужи благородства в веселье своем
Учтивую важность осанки хранят!

Пиршественные песни бывают славословием хозяину и славословием гостям. Вот образец первой:

Всякой-то рыбы мережа полна;
Крупной и мелкой, всего.
Доблестный муж наготовил вина —
Вкусное, много его!

Много он яств приготовил, взгляни:
Все-то прекрасны они.
Яства отменны на вкус и на цвет,
Видишь: чего только нет!

Сколько хозяин наставил добра —
Значит, настала пора!

Приведем две строфы из славословия по адресу гостей:

На южной горе — там растут камыши,
На северной — травы душисты в глуши.
Достойные, милые гости мои —
Опора всех стран, ваша сила крепка!
Достойные, милые гости мои,
Да будет вам жизнь на века и века.

На южной горе — там растут лозняки,
На северной — вижу — деревья гибки.
Достойные, милые гости мои,
Иль в старости брови не будут густы?
Достойные, милые гости мои,
Пусть доблести слава цветет, как цветы!

Разумеется, часто встречаются песни, относящиеся к войне. Однако те из них, которые касаются военной темы с позиций простого человека, как правило, выражают лишь жалобы — земледельца, оторванного от своего труда; мужа, вынужденного оставить жену, семью; матери, оставшейся одной; жены, полной неотступной думы о муже в далеком походе.

Вот одна из таких песен:

О ратей отец!
Мы — когти и зубы царям!
Зачем ты ввергаешь нас в горькую скорбь?
Нет дома, нет крова нам.

О ратей отец!
Мы — когти царя на войне!
Зачем ты ввергаешь нас в горькую скорбь?
Нет ныне приюта мне.

О ратей отец!
Не счесть тебя умным никак!
Зачем ты ввергаешь нас в горькую скорбь —
И сир материнский очаг?

Много песен сложено на темы, которые с полным основанием можно назвать гражданскими. Среди них особое место занимают песни о смуте в стране. Вот начальная строфа одной из таких песен:

То реки в разливе стремятся к морям,
И почесть и дань им воздав, как царям.
То сокол свой быстрый свершает полет,
Взлетит высоко и опять отдохнет.
О горе вам, братья мои и друзья,
О горе, сограждане, вам без конца!
Не хочет подумать о смуте никто,
Иль матери нет у него и отца?..

Вот две строфы из другой подобной же поэмы:

...Свою недолю вспомню я,
И в скорбном сердце боль и стон:
О весь народ наш! Без вины
В рабов он будет превращен.
Мы, горькие, отыщем в ком
И наше счастье, и закон?
Я вижу: ворон вниз летит;
На чью же кровлю сядет он?

Кто низок, тот имеет дом;
Кто подл, тот награжден зерном.
Несчастен ныне наш народ,
Небесным поражен бичом!
Богатый сыт, а тот, кто сир
и одинок,— скорблю о нем.

Песни называют и тех, кто повинен в смуте, в бедствиях народа. Это — прежде всего правители и их советники.

Далекое небо простерло внизу на земле
Одну лишь немилость, и гнев его грозный жесток!
Советы царю, зарождаясь в неправде и зле,—
Когда остановят они свой губительный ток?
Благие советы бывают — не следуют им,
Напротив — дают исполненье советам дурным.
Услышу я эти дурные советы царю —
И вот я великой печалью и скорбью томим!

Особую ненависть народ питает к клеветникам. Вот две строфы из целой «оды», бичующей клеветников:

Причудливо вьется прекрасный узор —
Ракушками тканная выйдет парча.
Смотрю я на вас, мастера клеветы!
Давно превзошли вы искусство ткача.

Созвездие Сита на юге блестит,
Язык растянув непомерно для глаз.
Смотрю я на вас, мастера клеветы,
Кто главный теперь на совете у вас?

Из приведенных материалов видно, что в древних *ши* мы находим лирическую поэзию — любовную, бытовую, обрядовую, гражданскую. До нас дошли только слова этой поэзии, но то, что эти слова тогда пелись, не подлежит сомнению: в этом убеждают нас непосредственно эти же слова:

Звучат барабаны, и флейта, и шэн... Плясуны
Полны гармонии — музыки звуки слышны.
Жертвы приятны прославленным предкам твоим —
Ты по обрядам свершил приношения им.
Вот и обряды тобою исполнены все,
Лесу подобны в своей величавой красе.
Чистое счастье в награду тебе суждено,
Дети и внуки в веселье с тобой заодно...

Как видно из приведенной начальной строфы этой песни, она даже сопровождалась пляской. Несомненно, с пляской были соединены некоторые пиршественные песни и песни, исполняемые во время свершения различных обрядов.

* * *

Наряду с песенной лирикой в древних *ши* многое принадлежит эпосу. Мы можем даже найти несколько видов эпического творчества. Так, например, отчетливо выделяются поэмы на исторические сюжеты. В нескольких таких поэмах запечатлена история племени Чжоу, особенно ее начальный период: переход и устройство на новых землях.

Вот несколько строф из поэмы, рисующей переселение:

Тыквы взрастают одна за другой на стебле...
Древле народ обитал наш на Биньской земле,
Реки и Цюй там и Ци протекают, струясь.
В древности Дань-фу там правил — наш предок и князь.
Людям укрытья и норы он сделал в те дни —
И ни домов, ни строений не знали они.

Древний правитель однажды сбирает людей,
Утром велит он готовить в поход лошадей.
Кони вдоль западных рек устремились, бодры,—
Вот и достигли подножия Циской горы.
Он и супруга — из Цзянского рода сама —
Место искали, где следует строить дома.

Чжоу равнины — прекрасны и жирны они,
Горькие травы тут сладкими были в те дни...
Мы совещались сначала — потом черепах
Мы вопрошали: остаться ли в этих местах?
Здесь оставаться! — Судьба указала сама —
Здесь и постройки свои возводить, и дома.

Жителей князь расселил изволеньем своим:
Тех ободрит он, участки укажет другим,
Метит границы, назначит наделы земли.
Между участками — пашен межи провели.
С запада Дань-фу проходит страну на восток...
Всюду он задал работу, все сделал, что мог!..

Вот строфа из поэмы, рисующей благоденствие на новых землях:

Царь наш спокоен в столице, а царские рати,
Выгнав врага из Юани за наши границы,
Горы проходят высокие; войско чужое
Больше на наших холмах не осмелится биться.
Нашими стали холмы и пологие скаты,
Пить не посмейте из наших источников ныне! —
Нашими стали источники, наши — озера.
Хочет наш царь поселиться в прекрасной долине.
Циской горы избирает он южные склоны,
Там, где поблизости — вэйские чистые воды.
Тысячи стран в нем достойный пример обретают,
Снова царя обрели в Поднебесной народы...

К историческим поэмам следует отнести песни, рассказывающие о походах, особенно против «варваров», т. е. иноплеменников. Несколько поэм рисуют походы на гуннов. Вот две строфы из одной такой поэмы:

Выходят ряды боевых колесниц
За дикую степь, устремляясь вперед,
И вождь нам сказал, что от сына небес
Приказ поступил собираться в поход.
Велит колесницу свою снаряжать,
Возницу своей колесницы зовет:
«Будь скор и проворен. На службе царю
Немало нам будет трудов и забот!»

Приказ от царя был Нань Чжуну вручен,
Чтоб дальний Шофан был стеной укреплен.
Идут колесницы, на ткани знамен
И змеи блестят, и сверкает дракон.
«Сын неба отдал повеление мне,
Чтоб дальний Шофан был стеной укреплен!»
Был грозен Нань Чжун, и ужасен был он,
И изгнаны гунны, и враг поражен...

Главное содержание другой поэмы составляет воспевание победы. Вот последняя строфа из нее:

Как вы, варвары Цзинской земли, бестолковы —
Стать врагами посмели великой стране!
Фан Шу — старец великий, преклонный годами,
Силу дали советы его на войне.
Фан Шу войско ведет и теперь выезжает,
Толпы схвачены... Пленных к допросу ведут.
Без числа боевые идут колесницы,
В нарастающем грохоте снова идут,
Точно грома удары и грома раскаты.
Слово старца великого крепко и свято!
Прежде в дальних походах разбиты им гунны,
Смирны южные варвары, страхом объяты.

К эпическому творчеству должны быть отнесены различные славословия, оды древним правителям. Особо превозносятся в них оба устроителя Чжоуского царства: Вэнь-ван, «Царь просвещенный»; при котором началась борьба с царством Инь, и его сын У-ван, «Царь воинственный», ставший первым правителем нового царства.

Вот первая и последняя строфы из оды Вэнь-вану:

Царь просвещенный — Вэнь-ван — пребывает теперь в вышине,
О, как на небе пресветлый сияет Вэнь-ван!
Чжоу издревле в своей управляли стране,
Новый престол им небесною волею дан.

Или во славе своей не сияют они?
Воля небес неужели не знает времен?
Ввысь устремится Вэнь-ван или вниз снизойдет,
Справа иль слева владыки небесного он!

Судьбы и волю небес сохранить нелегко!
Трон сохраняя, от неба себя не отринь!
Славы сиянье о долге свершенном простри,
Мудро размысли, как небо отринуло Инь!
Вышнего неба деянья неведомы нам...

Приведем начало оды У-вану:

Ныне У-ван утверждает правление Чжоу...
Мудрыми слыли цари у былых поколений:
Чжоуских три государя отныне на небе —
Их продолжатель в столице обширных владений.

Их продолжатель в столице обширных владений,
Хочет поднять он всю доблесть державного рода,
Вечно достоин он неба верховных велений,
Он пробуждает и веру в царя у народа.

Он пробуждает и веру в царя у народа,
Землям подвластным примером пребудет надолго.
Вечно сыновней любовью он полн и заботой,
Он образцом да пребудет сыновнего долга!

Однако далеко не все оды являются прославлением древних правителей. Собственно говоря, прославляются только те из них, которые были признаны народом, которые были правителями благими. И совершенно иначе относится эпос к правителям, не заслужившим, как сказано в оде У-вану, «веру в царя у народа». Яркое изображение такого правителя дано, например, в поэме «Поучение правителю», из которой приведем лишь две строфы:

Силы мудрей человека воистину нет:
Вся Поднебесная слушает мудрый совет.
Если б явил он и доблести светлой дела —
Вся бы страна за таким государем пошла.
Тверды указы, и планы его широки,
Ко времени слово, и думы его далеки.
Если блюдет и осанку достойную он,
То для народа правитель — пример и закон.

Если же ныне блуждает правитель иной,
Сам поднимает он смуту в правленье страной,
Доблести духа в себе ниспровергнул давно
И погрузился бездумно в одно лишь вино,
Ты хоть утехам безмерно предаться готов,
Разве не вспомнишь и ты о наследье отцов?
Не устремишься ль душою ты к древним царям,
Правилам светлым ужель не последуешь сам?..

Настоящей инвективой звучит ода царю Ю-вану. Вот начало ее:

Я взор подъемлю к небесам,
Но нет в них сожаленья к нам.
Давно уже покоя нет,
И непосильно бремя бед!
Где родины моей оплот?
Мы страждем, гибнет наш народ:

Как червь, его грызете вы,
Мученьям нет конца, увы!
Законов сеть и день и ночь
Ждет жертв — и нечем им помочь!

Вообще говоря, оды правителям явно распадаются на два вида, причем почти одинаково представленных: на славословия и на обличения. Таким образом, те мотивы творчества, которые мы при обзоре лирики обозначили как гражданские, столь же ярко представлены и в эпосе.

Вполне эпической песнью звучит ода «Жертвоприношение предкам». Величаво и торжественно звучит ее начало:

Густые, густые терновники скрыли поля;
От терний колючих очищена эта земля.
Издревле трудились зачем над прополкой земли? —
Чтоб просо мое и ячмень в изобилье росли!
И просо мое все пышней и пышней что ни день.
Прекрасный, прекрасный на пашне густеет ячмень.
И хлеб мой в амбарах, и хлеба в амбарах полно,
В бесчисленных кучах на поле осталось зерно.
Довольно зерна для еды и питья соберу
И жертвою предков почту на обильном пиру.
Да их заместитель, покоясь, отведает блюд,
Да счастьем великим меня награждает за труд.

В этой оде весь обряд описан с исключительной яркостью и со всеми подробностями. По ней мы хорошо можем представить себе картину некоторых форм древнего культа предков.

Наконец, можно найти и эпические песни, к которым очень подходит наше наименование баллад. Одной из таких баллад является замечательная «Песня о седьмой луне», рисующая весь год трудового населения. В ней дано все: и смена времен года, с сопровождающими эту смену переменами картин природы; и жизнь людей в каждое время года, и весь их труд.

Приведем несколько отрывков из этой песни:

...В дни первой луны пахнёт холодок;
В луну вторую мороз жесток,
Без теплой одежды из шерсти овцы
Кто год бы закончить мог?

За сохи беремся мы в третьей луне,
В четвертую в поле пора выходить —
А детям теперь и каждой жене
Нам пищу на южные пашни носить...

Тепло с собою несет весна,
Уж иволги песня вдали слышна.
Вот девушка вышла с корзиной в руках,
По узкой тропинке идет.

И все она ищет, где листья нежней;
Тутовника ветки пригрела теплынь,
Весенние дни все длинней и длинней,
Уж в поле подруги собирают полынь...

Кричит балабан о седьмой луне.
В восьмую — за пряжу садиться жене.

Мы черные ткани и желтые ткем,
А ту, что сверкает багряным огнем,
Что ярче всех и красивей всех,
Мы княжичу в дар на халат отдаем.

К четвертой луне трава зацветет,
О пятой луне цикада поет.
В восьмую луну мы сберем урожай,
В десятую — падают листья, кружа.

И первая вновь наступает луна —
Барсучьей охотой начнется она;
И ловим лисиц мы и диких котов —
Ведь княжичу теплая шуба нужна...

Вот время пришло, и о пятой луне
Кузнечика стрекот послышался мне...
В шестую луну донеслось до меня,
Как крылья стрекоз задрожали, звеня.

В седьмую — мы в поле сверчка найдем,
В восьмую — сверчок уже здесь под крышей,
В девятую он заползает в дом,
В десятую — он под постелью слышен!
В доме замазывать щели пора,
Выкурить дымом мышей со двора!..

Мы рис собираем десятой луной —
К весне приготовим хмельное вино,
Чтоб старцев почтенных с седыми бровями
На долгие годы бодрило оно...

Девятой луною мы ток расчищаем,
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?»...

У нас на пиру два кувшина с вином,
Овцу и барашка мы князю снесем.

Рога̀ носорога по̀лны вина,
Поднимем их выше и выпьем до дна,
Чтоб жизнь ваша, князь, длилась тысячи лет
И чтоб никогда не кончалась она!

Такова древняя лирическая и эпическая поэзия Китая. Как было отмечено, она вся была соединена с музыкой — вокальной и инструментальной. Эта музыка до нас не дошла, так что мы не знаем, как все эти песни пелись и как их напевы отражались на ритмике самих песен. Однако слова этих лирических или эпических песен до нас дошли и их собственную музыку мы знаем: это — их эвфоническая, ритмическая и метрическая стороны. Соединение этих трех элементов делает музыкой и «стихотворение»: музыкой человеческой речи. Что же касается содержания этих *ши,* то вряд ли в какой-нибудь древней поэзии можно найти такое — буквально всестороннее — отражение жизни, быта, дум, чувств, чаяний, радостей и горестей народа. Эпические песни не сложились в какой-либо один большой цикл, как это, например, произошло у древних эллинов, но и тут, если сложить все песни о царстве Чжоу, получится одна своеобразная большая поэма, рассказывающая и о начале Чжоу, о возвеличении этого племени, и о наступивших в Чжоуском царстве смутах и неурядицах. Такой эпический цикл налицо.

В заключение можно сказать, что 305 песен, дошедших до нас с наименованием *ши,* образовавших впоследствии особую «Книгу Песен», «Ши-цзин», принадлежат к поэтическим памятникам мирового значения.

«И» — «Перемены». Риторической прозой, лирической и эпической поэзией не ограничивается наследие словесного искусства китайской древности. Есть еще одна его часть — афористическая проза.

Раскроем снова «Луньюй» — тот самый, в котором, как было приведено, содержатся упоминания о «Шу» («Писании») и о «Ши» («Стихах»). В этом произведении в уста Конфуция вложены и такие слова:

«Если бы мне добавили годов жизни и я еще лет пятьдесят изучал бы "И", возможно, у меня уже не было бы больших ошибок» («Луньюй», VII, 16).

В этой тираде многое спорно. Прежде всего — упоминание о пятидесяти годах... Многие исследователи полагают, что тут недоразумение: нужен другой иероглиф, и тогда вся тирада получила бы более приемлемый смысл: «Если бы мне добавили годов жизни, я закончил бы (свое учение) изучением "И"...». Но и это еще не все: сомневаются и в том, что тут действительно упомянуты «И», «Перемены», что должен стоять другой иероглиф, при котором все приняло бы такой смысл: «Если бы мне добавили годов жизни, я закончил бы свою учебу и у меня более не было бы больших ошибок».

Не будем вдаваться в разбор, насколько правомерны эти сомнения. Как нам кажется, сама возможность появления на страницах «Луньюя» знака «И», «Перемены», говорит за себя. Слово «И» могло там появиться: «Перемены» были хорошо известны во времена Конфуция. Что такое эти «И» («Перемены»)?

Уже в «Шу» («Писании»), как мы видели, встречаются упоминания о гаданиях. Но в древности гадали не только на щитах черепах и стеблях тысячелистника; тогда гадали на «триграммах»: так обычно передают на европейских языках древнее китайское слово *гуа.*

Гуа — чертеж, состоящий из трех горизонтальных линий — «черт», как мы передаем китайское слово *сяо* — название этих линий. Черты этих двух видов: цельная и прерванная, т. е. разделенная посредине. Каждая триграмма состоит поэтому из разной комбинации тех и иных черт. Есть триграммы, состоящие из одних цельных черт, есть состоящие из одних прерванных; есть триграмма, в которой верхняя и нижняя черты цельные, средняя — разделенная; есть и обратная и т. д. Всего из таких комбинаций получилось восемь триграмм. Это и есть *ба гуа,* «восемь гуа» — основа особой системы гадания.

Особенность этой системы в том, что она строится на понятии противоположностей: цельная черта — символ положительного начала — *Ян,* разделенная — отрицательного — *Инь.* Такими словами древние китайцы обозначали эти противоположности, исходя из первоначального значения *Ян* и *Инь:* сторона горы, освещенная солнцем, и теневая сторона. Таким образом, первоначальный образ противоположностей — свет и тьма; за ними потянулся уже целый ряд — небо и земля, тепло и холод, мужчина и женщина и т. д. В результате триграммы стали символами *и* — «перемен» — процесса бытия, воспринимаемого как действие противоположностей.

Восемь триграмм породили «шестьдесят четыре гексаграммы», т. е.

чертежи из шести черт — двух триграмм. Эти гексаграммы также выстроились в ряд. Первая в их ряду составлена из двух триграмм со всеми цельными чертами; вторая — из двух триграмм со всеми разделенными чертами; затем — все остальные, представляющие различные комбинации разных триграмм.

Одними чертежами дело не ограничилось: к ним были добавлены слова. «Восемь триграмм» стали символами неба, земли, грома, воды, горы, ветра, огня, водоема. К каждой гексаграмме же оказались «прикреплены» целые словесные формулы. Например, ко второй гексаграмме:

«Княжичу есть куда выступить. Продвинется он — заблудится. Последует — найдет господина. Благоприятно: на юго-западе найти друзей, на северо-востоке — потерять друзей. Пребудет в стойкости — будет счастье».

К шестой:

«Обладателю кривды — препятствие. С трепетом блюди середину — счастье. Крайность — несчастье. Благоприятен переход через великую реку».

К двадцать четвертой:

«Выйдешь, войдешь — не будет вреда. Друзья придут — хулы не будет. Вернешься обратно на свой путь. Через семь дней — возврат. Благоприятно иметь куда выступать».

К сорок восьмой:

«Меняют селение, не меняют колодец. Ничего не утратишь, ничего не приобретешь. Уйдешь — придешь. Колодец — тот же колодец. Вот уж почти достал до воды. Не хватает веревки. Разобьешь бадью. Несчастье».

К пятьдесят первой:

«Гром пришел — ой-ой! Гром прошел — ха-ха! Гром напугал — всю сотню миль. Не уронил — ни чарки, ни вина».

К шестьдесят четвертой:

«Молодой лис почти перешел. Вымочил хвост. Ничего благоприятного».

И на этом развитие словесной части «Перемен» не остановилось: в дальнейшем появились свои слова при каждой черте гексаграммы, например:

При 1-й черте второй гексаграммы:

«Драконы бьются в чистом поле. Кровь у них темна, желта».

При 3-й черте тридцать четвертой гексаграммы:

«Прыткий козел боднул ограду. Рога застряли».

При 6-й черте той же гексаграммы:

«Прыткий козел боднул ограду. И ни взад, ни вперед».

Понять такие формулы нелегко. Существует огромная литература — старая и новая, дающая им различные толкования. Несомненно, однако, одно: перед нами приметы, гадательные формулы, заклинания, поговорки, изречения народной мудрости и т. д., т. е. разные виды афоризмов.

Афоризм как род словесного творчества имеет свое назначение: он должен что-то сформулировать, что-то внушить, преподать. Подобного рода практическое назначение обусловило и особые формы выражения. Знаменитый ученый Хань Юй (768—824), назвавший язык древних эдиктов маловразумительным, об афоризмах «И» говорил иначе: «Они — необычны *(ци)* и точны *(фа)*». Вряд ли можно более лако-

нично и в то же время, в сущности, исчерпывающе охарактеризовать языковую сторону афоризма.

Точность, т. е. неизбыточность языковых средств,— обязательное требование для афоризма, поскольку он должен прямо, непосредственно, сразу действовать на умы людей. Точность же эта, требующая притом максимальной выразительности, достигается обращением к образу или даже к символу. Обращение к символу и составляет, по-видимому, то, что Хань Юй назвал «необычностью».

К этим двум сторонам афоризма следует добавить третью — речевую организованность. Она может выражаться по-разному: мерностью — построением всего целого на определенном ритме; параллелизмом — лексическим или синтаксическим.

К какому времени относятся афоризмы при триграммах и гексаграммах — сказать трудно, но безусловно, что к ранней поре китайской древности; скорее всего к той же эпохе Чжоуского царства. Во всяком случае, об этих «И» («Переменах») мы знаем как о «Чжоу-и» («Чжоуских Переменах»).

«Ли» — «Правила». Однако древняя афористическая проза не исчерпывается поговорками, приметами, гадательными формулами, заклинаниями и другими подобными жанрами; к ней необходимо отнести столь же широко развитую часть — дидактическую: изречения назидательного характера; все то, что входило тогда в орбиту «Ли» («Правил»).

В уже не раз упомянутом «Луньюе» есть одно любопытное место. Одному из учеников Конфуция, жаждавшему постигнуть все тайны науки своего Учителя, показалось, что тот не все открывает всем своим ученикам, что главное он сообщает только избранным. И ученик этот решил, что самому главному Учитель учит своего собственного сына. Встретившись однажды с этим сыном, он спросил его:

«„Есть ли что-нибудь особенное, о чем ты слышал (от отца)?“ Тот ответил: „Нет. Как-то раз Учитель был один. Я пробегал в это время по двору, и он спросил меня: „Ты уже учил Стихи *(Ши)*?“ Я ответил: „Еще нет“. Тогда он сказал: „Если ты не будешь учить Стихи, у тебя не будет ничего, о чем говорить“. Тогда я пошел и стал учить Стихи. В другой раз Учитель опять был один. Я пробегал в это время по двору. Он спросил меня: „Ты уже учил Правила *(Ли)*?“. Я ответил: „Еще нет“. Тогда он сказал: „Если ты не будешь учить Правила, у тебя не будет ничего, на чем утвердиться“. Тогда я пошел и стал учить Правила. Вот об этих двух вещах я и слышал от него“» («Луньюй», XVI, 13).

Из этого отрывка видно, что изучению «Правил» Конфуций придавал значение не меньшее, чем изучению «Песен». Что такое «Песни», мы видели. Что же такое «Правила»?

Выше мы сказали: «назидательные изречения». И таковы они по форме и содержанию. Только по своему значению это нечто исключительно важное: «С Песен начинают, на Правилах утверждаются, Музыкой завершают»,— сказал Конфуций («Луньюй», VIII, 8). «На то, что не Правила,— не смотри! Того, что не Правила,— не слушай! Того, что не Правила,— не говори! Не по Правилам не действуй»,— сказал он в другом месте («Луньюй», XII, 1).

Что же такое все-таки эти самые «Правила»? «При жизни родителей служи им по Правилам. Когда они умрут, похорони их по Правилам. Жертвы им приноси по Правилам» — таково еще одно разъяс-

нение Конфуция («Луньюй», II, 5). «Если правительство придерживается Правил, управлять народом легко» («Луньюй», XIV, 41). «Он (Учитель, т. е. Конфуций) расширяет меня Просвещением, обуздывает меня Правилами»,— сказал Янь Юань, ученик мудреца («Луньюй», XI, 10).

Из этих цитат легко понять, что «Правила» — предписания, регулирующие поведение людей, их общественные обязанности. В то же время — это и законы государственного управления. «Инь (т. е. Иньское царство) следовало Правилам (царства) Ся. (Царство) Чжоу следовало правилам Инь» («Луньюй», II, 23). Короче говоря, это нормы обычного права и государственного закона; только не надуманные, не искусственные, не изобретенные людьми, а выработанные самой жизнью, подсказанные ею, и поэтому — благие. Поскольку Конфуций так много о них говорил, постольку ясно, что в его время «Правила» не только существовали, но и воспринимались в значении общезначимых общественных норм. Были ли они уже в его время сведены в какой-нибудь свод, мы не знаем, но о том, что еще в древности подобный свод образовался, знаем хорошо, знаем и как он назывался: «Лицзи» — «Правила» (в записанном виде, т. е. как бы «Запись Правил»).

Эти «Правила» и составили вторую часть древней афористической прозы. Конечно, не все, но многие из них были близки к «статьям» закона — и по содержанию, и по форме выражения. Но очень многие носили характер именно изречений, назидательных формул. В качестве таковых они имели и свою языковую форму — точную и лаконичную.

* * *

Итак, что же дала в области литературы китайскому народу начальная пора его Древности? Риторическую прозу — эдикты, указы, декларации, дифирамбы; лирическую поэзию — песни-стихотворения бытовые, обрядовые, воинские, гражданские; поэзию эпическую — баллады о походах и войнах, героях и подвигах, оды властителям, гимны божествам; афористическую прозу — поговорки, приметы, гадательные формулы, заклинания, назидательные изречения. С этим наследием — «Шу», «Ши», «И», «Ли» — начала свою жизнь китайская литература средней, классической поры своей Древности.

«Кун-цзы постоянно говорил о *Ши, Шу* и о соблюдении *Ли*»,— утверждает «Луньюй» (VII, 18). «Луньюй» — первый памятник литературы классической поры Древности, Кун-цзы же, Конфуций,— первый герой этой литературы.

Именно — литературы, а не словесности. Материал у них один и тот же: человеческое слово. Произведение как словесности, так и литературы возникает тогда, когда слово становится искусством. В этом аспекте словесность и литература идентичны. Но они различны в своем общественном существе: словесность возникает с того времени, как человек начинает создавать культуру и жить ее жизнью; литература начинает существовать с того момента, когда словесные произведения превращаются в особую отрасль общественной жизни и деятельности, когда они начинают выполнять свою собственную общественную миссию, т. е. когда словесное творчество получает значение особой социальной категории. Видимым знаком наступления этого момента служит появление в языке понятия «литература».

Понятие это в разных языках передается разными словами. Разными не только по звучанию, но и по своему исходному значению. В европейских языках это слово — «литература»; в китайском — *вэньсюэ*. Но *вэньсюэ* — его поздняя форма; первоначальная же — просто *вэнь*. Именно в этой форме слово со значением «литература» широко представлено в «Луньюе». Что же оно в этом памятнике значит?

Из этого же памятника мы узнаем, что в человеке тогда различали две стороны. Одну обозначали словом *чжи*, другую — *вэнь*. Что такое *чжи* — ясно: человеческая натура, природные свойства человека. Первоначальное значение слова *вэнь* также ясно: узор, рисунок. Поскольку *вэнь* противопоставляется *чжи*, т. е. данному самой природой, постольку оно означает что-то приобретенное человеком; приобретенное им и в то же время его украшающее.

Что же это такое?

«Луньюй» это раскрывает, но главным образом через исключения. «Когда молодой человек дома почтителен к родителям, а вне его — проявляет уважение к старшим; когда он скромен и правдив; когда он с любовью относится к людям — он этим всем приближается к человеческому началу *(жэнь)* в себе. И, если у него еще останутся силы, он изучает *вэнь*» (I, 6). Следовательно, *вэнь* — не только не обычные, простые свойства человеческой натуры, но и приобретаемые моральные качества. Конфуций сказал о своих учениках, что одни из них лучше всего проявляют себя в нравственном поведении *(дэсин)*, другие — в ораторском искусстве *(яньюй)*, третьи — в политических делах *(чжэнши)*, четвертые же — в изучении *вэнь* (XI, 2). Следовательно, *вэнь* — и не разные сферы деятельности человека. *Вэнь* — то, что изучают; точнее — то, чем человек обогащает себя, свой внутренний мир. «Он расширяет меня этой *вэнь*»,— сказал о своем Учителе один из его учеников, Янь Юань. Не означает ли это, что под *вэнь* нужно понимать образованность, просвещенность, культурность? Стоит только так понять это слово, как сразу же становятся понятными те слова, которые были выше приведены: «Когда в человеке одерживает верх *чжи* (свойства самой его натуры), получается дикарство *(е)*; когда же одерживает верх *вэнь* (образованность, культурность), получается одна ученость *(ши)*»,— сказал Конфуций («Луньюй», VI, 16). Заканчивается же эта тирада такими словами: «Вот когда и естественные свойства человеческой натуры, и приобретенная культурность в человеке сочетаются, получается *цзюньцзы* (человек высоких достоинств)».

Когда же все это бывает? Ответ на этот вопрос можно вывести из слов того же Янь Юаня, если привести их полностью: «Учитель расширяет меня (т. е. обогащает мой духовный мир) просвещением (культурой) и сдерживает меня (т. е. держит в определенных рамках) Правилами *(ли)*». Что такое эти «Правила» — было объяснено выше: это — нормы, на которых строится жизнь упорядоченного общества, а не первобытной орды. Упорядоченное общество появляется не сразу: можно указать момент, когда это происходит. Для Конфуция — время Чжоу; именно в эпоху этого царства, как считали люди во времена Конфуция, были приведены в систему все «Правила», и тогда же, по словам Конфуция, появилась и *вэнь* — просвещение, культура. «(Эпоха) Чжоу,— сказал Конфуций,— наследовала первым двум (т. е. Ся и Инь). Блистательна стала тогда в ней культура!» («Луньюй», III, 14). Если считать, как мы полагаем, что именно в эпоху Чжоу племенной союз превратился в государство, т. е. в классово-организованное об-

щество, придется заключить, что для Конфуция и его времени эпоха организованного человеческого общества с действующими в нем «Правилами» — общезначимыми нормами связывается с образованием государства. Следовательно, только тогда и возникает *вэнь* как особая категория, действующая в этом обществе.

Что же в глазах Конфуция входило в состав этой *вэнь* — образованности, культуры? То, что содержится в «Шу», «Ши», «Ли»: именно об этих вещах «постоянно и говорил Учитель» («Луньюй», VII, 17); иначе говоря, вышеописанное наследие Чжоуской эпохи. Это и значит, что произведения древней словесности стали достоянием и последующей эпохи, а в ней стали *вэнь*, т. е. образованностью, культурой,— материалом и средством обогащения человеком своего сознания, своего внутреннего мира.

Таково первоначальное содержание понятия «литература» в Китае; вместе с тем это и первая концепция литературы как общественной категории особого рода. О том же, как высоко оценивалась общественная роль литературы, можно судить по весьма экспрессивным словам того же Конфуция.

Предварительно отметим, что основоположник Чжоуского царства, т. е. тот, который создал *вэнь*, получил имя Вэнь-ван, «царь Вэнь», «Царь просвещенный». В «Песнях» («Ши») он прославлен под этим именем.

Конфуций во время своих странствований как-то раз оказался в месте, где его жизни стала грозить опасность. Место это называлось Куан. И он сказал: «Вэнь-вана уже нет. Но разве *вэнь* не во мне? Если бы Небо хотело уничтожить эту *вэнь*, я не смог бы стать ее носителем. А раз Небо не уничтожило эту *вэнь*, то что мне эти куанцы!» (IX, 5).

В таком свете и следует понимать в истории китайского общества первоначальный смысл слова «литература»; первоначальный — не этимологически (этимологически он идет от понятия «узор»), а общественно-исторически. Слово «литература» тогда было синонимом слов «просвещение», «культура»; только культура — духовная, и притом не присвоенная человеку его природой, а им приобретенная.

И все же в этом значении заложена органическая связь со словом. *Вэнь* — духовная культура, это несомненно; но именно та, которая запечатлена в слове. Именно в слове, но не в письме. В европейском обозначении литературы на исходном месте стоит значение «письменного знака», литеры. В Китае эти две сферы — слово и его письменный знак — четко различаются. Около 100 г. н. э. появился первый словарь — словарь иероглифический, как мы сказали бы, т. е. собравший бывшие тогда в обращении иероглифические знаки *(цзы)* и объяснивший как их значение, так и этимологию. Этот словарь назван «Шовэнь цзе цзы», т. е. «Объяснение *вэнь* толкованием *цзы*». *Вэнь* — не письмо, не письменность, а то, что́ написано знаками письма.

Так родилось в умах китайского общества понятие «литературы» как особой категории, действующей в обществе организованном, жизнь и деятельность которого подчинена «Правилам» — общественным нормам.

Однако этого еще недостаточно, чтобы понять эту категорию: должно быть раскрыто и ее содержание. К счастью, дошедший до нас материал позволяет сделать это без каких-либо домыслов.

Как было видно из приведенных отрывков из «Луньюя», первыми — и тогда единственными — литературными произведениями были *шу* и *ши,* т. е. описанные выше произведения древней словесности. Иначе говоря, до этого они были словесностью, теперь стали литературой. Что это значит?

Ответ на этот вопрос дает нам Сыма Цянь, «отец истории» в Китае, поместивший в своей «Истории» биографию Конфуция. Конечно, Сыма Цянь жил много позже Конфуция: его жизнь падает на 145—86 гг. до н. э.; но во взглядах на *вэнь* он продолжает то, что заложено в «Луньюе».

В биографии Конфуция есть такое место: «В древности стихотворений *(ши)* было более трех тысяч. Конфуций отбросил негодные и взял то, что соответствует Правилам *(ли)* и Должному *(и)*».

Вот в чем, оказывается, дело! Стать *вэнь,* литературой, могли, следовательно, только те стихотворения, которые отвечали общественным нормам, иначе говоря, тому, что тогда считалось основами организованной общественной жизни. Конфуций понял эти основы в этическом плане: как уже было указано, первоосновой человеческой природы он считал *жэнь* — действующее в ней истинно человеческое начало, в общественном плане раскрывающееся как «любовь к людям». Это означает, что этические основы общественной жизни мыслились им как категория гуманизма. Таким образом, и слово «вэнь» означало не просто «просвещение», «культура», но просвещение гуманистическое, культура гуманистическая. Поскольку же тогда эти понятия были идентичны с понятием «литература», постольку литература понималась тогда как общественно значимая гуманистическая категория.

Обратим внимание, однако, еще на одну подробность: древние «стихотворения» *(ши)* не все, оказывается, удовлетворяли условиям «вхождения в литературу». Достойным этого были признаны всего 305, т. е. всего одна десятая. Конфуций стал, таким образом, первым в истории литературы «редактором-составителем». Как нас убеждает вся дальнейшая история литературы в Китае, о т б о р стал необходимым условием литературы; «отбор» — из чего? Из «словесности».

Конфуций был «редактором» не только будущего «Ши-цзина»: как передают источники, он «редактировал» и *шу,* т. е. будущий «Шу-цзин». В чем состояла его работа, в точности мы не знаем, но если судить по случаю с *ши,* и тут, видимо, произведен некоторый отбор материала. И именно благодаря этой «редактуре» *шу,* так же как и *ши,* из словесности перешло в литературу.

Следует тут же сказать и о втором, столь же важном моменте в создании литературы, или, иначе говоря, в переходе какого-либо произведения из сферы словесности в сферу литературы: момент этот — переосмысление.

Конечно, там, где оно требовалось, и так, как требовалось. В первой песне «Ши-цзина» поется:

Утки, я слышу, кричат на реке предо мной,
Селезень с уткой слетелись на остров речной.
Тихая, скромная, милая девушка ты,
Будешь супругу ты доброй, согласной женой.

В канонизированном «Ши-цзине» эта песня есть не что иное, как прославление добродетели супруги Вэнь-вана, отца У-вана, первого царя Чжоуского царства.

Искажение? Нет, переосмысление. Нужное? Да, для своего времени, для своей цели нужное. И пожалуй, нет во всей истории литературы ни одного сколько-нибудь значительного, игравшего большую общественную роль произведения, которое бы не переосмысливалось каждой эпохой по-своему. Таков факт, и не считаться с ним историку литературы нельзя. История великих произведений литературы не ограничивается временем их появления, их поколением; многие такие произведения продолжают существовать века и даже тысячелетия. И они всегда переосмысляются. Толкование литературного произведения — неизменный спутник самого произведения; если угодно — тот его элемент, который именно и движется в истории.

Именно эти стороны существа того явления, которое мы называем «литературой», обнаружились еще в древности — при самом рождении этого явления. Во всяком случае — в китайском варианте начала истории литературы как словесного искусства.

II. КЛАССИЧЕСКИЙ ЭТАП

С таким представлением о литературе и началась вторая, средняя пора китайской Древности — ее «классический» этап. Чем же был этот этап исторически?

Как было сказано выше, смена племенного союза Инь племенным союзом Чжоу произошла в XII в. до н. э. Было указано также, что сведения, которыми мы располагаем не только об Иньском, но и о Чжоуском царстве, мало надежны. История становится более достоверной лишь с VIII в. до н. э.— со времени «Перехода Чжоу на Восток».

Так в традиционной историографии именуется действительно крупное событие в истории китайского народа. В первой половине VIII в. до н. э. (дается даже точная дата — в 770 г.) та группа племени, которая находилась под непосредственным управлением вождей из рода Чжоу и вместе с тем занимала доминирующее положение во всем племенном союзе, была вынуждена под давлением кочевников на ее западных границах оставить свои исконные места в Шэньси, где была и ее столица, город Хао, и передвинуться к востоку — в Хэнань. Так начало свое существование «Восточночжоуское царство» с новой столицей — городом Ло. Отметим попутно, что эти две чжоуские столицы положили начало двум важнейшим политическим и культурным центрам Китая во все последующие времена — вплоть до монгольского завоевания в XIII в. Хао, западная столица Чжоу, в дальнейшем превратилась в город Чанъань (ныне Сиань), Ло, восточная столица,— в город Лоян.

С переходом собственно царства Чжоу на восток завершился распад возглавляемого им племенного союза; распад, подготовлявшийся историческим развитием всей жизни китайского народа. Время объединений на почве и в рамках родо-племенных связей проходило; ему на смену шло время объединений на основе локальных — географических и экономических — общностей. Этот процесс сопровождался складыванием государства: именно к нему вели устанавливавшиеся классовые отношения, на первое место среди которых выступило отношение свободных — племенной массы — и несвободных — рабов. Наступала эпоха рабовладельческих государств.

История этих государств нам достаточно известна. В самом начале мы узнаем о царстве Чжэнь в Хэнани, т. е. там же, где установилось теперь новое — восточное — царство Чжоу, уже не как гегемон обширного племенного союза, а как одно, и притом малозначительное, государство. Правители Чжэнь принадлежали к роду царей Чжоу, так что царство это, вероятно, образовалось в результате распада даже собственно чжоуской племенной группы. Позднее на той же Центральной равнине, в Хэнани, возникли царства Сун, Вэй, Чэнь.

В этот процесс вовлекались все новые племенные группы, занимавшие территории, примыкавшие к Центральной равнине — к Шэньси и Хэнани, этим исконным землям ханьского племени. На востоке — в районе Шаньдуна — появились сначала небольшие царства Лу и Цао, а затем — еще дальше к востоку — царство Ци, располагавшее ресурсами гор и моря. На западе — в Шаньси — возникло большое государство Цзинь, выгодно расположенное на плато. На юге — по нижнему течению Ханьцзяна и среднему течению Янцзы — царство Чу, обширное и богатое природными ресурсами. Еще два возникших тогда окраинных государства — царство Цинь, на крайнем западе Шэньси; и царство Янь, на крайнем северо-востоке, в Хэбэй,— в первое время своего существования особой роли в общей истории страны не играли.

Во всех этих событиях следует выделить образование царства Чу. Этот факт по его общеисторическому значению можно сопоставить даже с образованием в свое время царства Чжоу. Это последнее — вначале как отдельный племенной союз, а затем как конгломерат отдельных владений — представляло собой Север тогдашнего Китая; царство Чу было первым, которое возникло на его Юге. Население этого царства не было даже чисто китайским: наряду с ханьцами в него входили другие этнические группы, потомками которых являются нынешние национальные меньшинства китайского юго-востока, главным образом мяо и яо. Но и та ветвь ханьского племени, которая обитала в этих местах, тогда отличалась от северной и по образу жизни, и отчасти по языку.

Эти две части страны находились то в мирных отношениях, то во враждебных. В VII—VI вв. до н. э. Север не раз сталкивался с Югом; сначала — царство Ци (при Хуань-гуне, 685—643), усилившееся борьбой с царством Чу; затем гегемония перешла к Сун (при Сян-гуне, 650—637), потом — к царству Цзинь (при Вэнь-гуне, 636—628).

Процесс образования на территории Китая государств на этом не приостановился. На стыке VI—V вв. до н. э. возникли два государства по нижнему течению Янцзы — У и Юэ. В состав их населения также входили некитайские племена, главным образом предки позднейших вьетнамцев.

Расширение китайской территории продолжалось и дальше. Отдельные царства старались продвигать свои границы дальше — на новые земли. Так, крайнее восточное царство Ци дошло до самого моря, покорив населявшие те места кочевые племена. Центральное царство Юга — Чу продвигалось на юго-восток и кончило тем, что овладело землями У и Юэ, т. е. территориями по нижнему течению Янцзыцзяна; одновременно с этим оно расширялось и на юго-западе. Чжао, одно из царств, образовавшихся в результате распада в 403 г. до н. э. Цзинь (другие два — Вэй и Хань), проникло в западные части Шэньси, а оттуда в Чахар. Северо-восточное царство Янь не только захватило

некоторые районы Чахара и Жэхэ, но проникло и в Южную Маньчжурию.

История этого времени представляет собой очень сложную картину возникновения и падения отдельных царств, их дробления или укрупнения. К IV в. до н. э. на этой обширной территории сложилось семь крупных государств: Янь, Ци, Хань, Вэй, Чжао, Чу и Цинь. И все же — при всей пестроте всевозможных событий — в историческом содержании развернувшегося процесса достаточно отчетливо обрисовались два этапа, действительные не только для судеб отдельных государств, но и для судеб страны в целом.

* * *

В первое время это была, действительно, картина «отдельных государств» — *лего,* как обозначила ее китайская историография еще в древности. Основа в этом слове — *го* (*ле* — префикс множественного числа); со словом *го* мы уже встречались как с обозначением районов, занятых какими-либо отдельными частями племени и управляемых своими собственными князьями. Но слово это в своем исконном значении имеет смысл «огороженное место», «город». Таким образом, понятие «государство» еще в конце Чжоуской эпохи было идентичным с понятием «город»; поскольку же в каждом таком районе других городов не было, были только селения, поселки, постольку история китайских царств того времени была историей городов-государств. Эти города-государства вырастали из прежних родо-племенных объединений, но постепенно в них устанавливался уже другой социально-экономический строй. В VII—VI вв. до н. э. отмечаются большие сдвиги в сельскохозяйственном производстве: все больше и больше входят в употребление железные орудия, в частности плуги; развивается тягловое скотоводство, особенно для пахоты.

Уже эти два условия повлекли за собою рост продуктивности сельскохозяйственного труда. Как одно из следствий этого, отпала необходимость в работе большими группами — большими семьями; основной рабочей ячейкой становилась малая семья, понимаемая как триада поколений: «мой отец — я — мой сын». Тем самым на месте старого родового общинного хозяйствования стало хозяйствование семейно-индивидуальное. А это привело к важному последствию: земля, обрабатываемая этими малыми семейными общинами, делалась их владением. Таким образом, основная масса населения, занятая сельскохозяйственным трудом, составила особый общественный слой. Одновременно сформировались и другие слои: служилые люди, ремесленники и торговцы. Эти четыре слоя упоминаются в «Гуань-цзы» — памятнике, в котором отражены порядки, установившиеся в VII—VI вв. до н. э.

Появление собственности на землю вызвало двоякие результаты: оно дало одним общинникам, до этого в своей хозяйственной деятельности связанным родо-племенными отношениями, известную свободу и самостоятельность; других же привело к новым формам зависимости. Источники этого времени позволяют ясно видеть богатых — обладателей больших земельных участков и лучших, чем у других, орудий труда, и бедных.

Выше уже упоминалось, что продвижение границ отдельных царств шло обычно по направлению окраин, т. е. состояло в захвате земель,

занятых кочевниками или бродячими охотниками. Поэтому овладение их территориями означало не только приобретение нового земельного богатства, но и получение рабочей силы: местное население захватываемых территорий долго поставляло рабов. На этой почве ширилось и росло рабовладение, увеличивалось значение рабского труда и укреплялось классовое деление общества на свободных — рабовладельцев и несвободных — рабов.

Имущественное неравенство приводило, однако, к известному ограничению свободы и основного населения китайских царств — бывших общинников. В литературе того времени встречается выражение, говорящее, что тогда «мясо слабого было пищей сильного». Крупные земельные владения создавались не только путем захвата земель «варваров» или освоения пустующих участков, но и захвата участков своего же населения. Тем самым известная часть недавних общинников становилась в той или иной степени зависимой.

Развитие городов-государств с сопряженным с ним всесторонним прогрессом материальной и духовной культуры и всей общественной жизни составляет содержание первого этапа средней поры китайской Древности. Второй этап — это этап интеграции, как политической, так и культурной. В сознании людей бледнела картина *лего,* «отдельных государств», и на ее месте вырисовывается образ *Тянься,* «Поднебесной», т. е. одного общего целого.

Процесс интеграции проявился на первых порах в установлении гегемонии какого-либо одного царства.

Установление гегемонии какого-либо царства сопровождалось образованием союзов; именно такие союзы и составляли особенность первого этапа средней поры китайской древности.

Процесс интеграции привел к тому, что гегемония одного царства была распространена на всю территорию Китая с ликвидацией *лего,* «отдельных царств». Таким объединителем стало царство Цинь.

Как было указано выше, царство Цинь было одним из окраинных для населения Центральной равнины: оно находилось на далеком Западе. С течением времени оно усилилось, причем фактором его усиления была политика, выраженная в формуле: «богатая страна, сильная армия». Первая часть этой формулы осуществлялась введением новых экономических порядков: стали совершенно свободны все сделки с земельным имуществом — покупка-продажа, заклад, что открыло путь к мобилизации земель. Особо значительное распространение железных орудий повысило производительность земледелия. Большое развитие получили шелководство, хлопководство, соляной промысел, причем продукция этих отраслей приняла товарный характер. Вторая часть приведенной формулы осуществлялась реформой воинской силы, в частности на место тяжелых боевых колесниц, этой основной ударной силы армии, стала конница.

Такое усиление царства Цинь повлекло за собою резкое изменение всей конфигурации противоречий между отдельными частями китайской территории. Если в первое время генеральная линия столкновений проходила между Севером и Югом, то позднее на первое место выступила борьба Востока с Западом. Если в свое время сталкивались два главных царства — Ци, на севере, и Чу, на юге, то теперь им обоим одинаково угрожало западное царство Цинь. Правителям последнего искусной политикой удавалось предупреждать совместное выступление этих двух царств против себя: дипломатии Циньского

царства удавалось то заключать союз с Ци против Чу, то с Чу против Ци.

Во второй половине III в. до н. э. разыгрался последний акт этой исторической драмы: в течение каких-либо десяти лет Циньское царство сумело последовательно разгромить все оставшиеся к тому времени на территории Китая государства: Хань (в 230 г. до н. э.), Чжао (228), Янь (226), Вэй (225); последними пали два самых могущественных: Чу (в 224—223 гг. до н. э.) и Ци (221). Тем самым началась третья большая эпоха китайской Древности: век Империи.

* * *

История китайских царств VIII—III вв. до н. э.— история блистательного развития цивилизации. Рабовладельческий строй тогда еще создавал возможности для развития производительных сил и культуры: огромный мир кочевых и охотничьих племен, занимавших необозримое пространство северо-восточной, северной, центральной, юго-западной и юго-восточной Азии, служил неистощимым источником рабской силы, а необходимость отражать постоянные набеги кочевников содействовала сплочению населения китайских царств, осознанию ими своего единства на основе общего противопоставления культурного земледельческого населения «варварам», как китайцы называли окружавшие их племена.

Основная масса населения — труженики-земледельцы, объединявшиеся в общины, наряду с рабами, работавшими на землях рабовладельцев — собственников больших земельных угодий, создавали обширную и разнообразную сельскохозяйственную продукцию. Среди земледельцев-общинников развивались и ремесла. В стране шла торговля, возникали рынки. Появились металлические деньги. Помимо старых столиц древнего Чжоуского царства — Хао (западной) и Ло (восточной) — выросли в крупные городские центры столицы отдельных царств, например Линьцзы — в Ци, Ханьдань — в Чжао, Даляч (будущий Кайфын) — в Вэй, Яньди — в Хань. Это были города, окруженные стенами, с многочисленным ремесленным, купеческим и служилым населением. Торговля велась настолько интенсивно и давала такие барыши, что сложилась даже поговорка: «Хочешь избежать бедности и стать богатым — занимайся не земледелием, а ремеслом; а еще лучше — не ремеслом, а торговлей».

Один из этих городов — Линьцзы, столица царства Ци, заслуживает особого упоминания: во второй половине IV в. до н. э. он был культурным центром всей страны.

Город этот был окружен стенами протяженностью в 70 ли, т. е. около 32 км, если считать китайскую милю *(ли)* того времени несколько меньшей современной. В этих стенах было 13 ворот. Одни ворота, южные, назывались «Цзимэнь» — по названию горы Цзи, находившейся перед этими воротами за рекою. Правители царства Ци — сначала Вэй-ван (с 357 г. до н. э.), а затем его преемник Сюань-ван (ум. в 301 г. до н. э.) сумели привлечь в свой город чуть ли не всех выдающихся ученых того времени. Для них в районе этих ворот был построен городок. Источники утверждают, что там в разное время перебывало чуть ли не более 70 различных лиц, среди них были и такие по тому времени знаменитости, как Мэн-цзы, представитель конфуцианской линии общественной мысли того времени, Сун Цзянь и Инь Вэнь,

последователи Мо-цзы, Хуан Юань, сторонник Лао-цзы. В этом же царстве еще раньше жил Гуань Чжун, прославленный министр, с именем и деятельностью которого связан замечательный трактат «Гуань-цзы» — лучший памятник экономической, социальной и политической мысли той эпохи.

Особенностью общественной жизни этих веков, особенностью, имевшей огромное значение для развития культуры, прежде всего духовной, а в ее составе — и литературы, было известное развитие демократии. Почвой, на которой это произошло, было отмеченное выше наличие свободного населения. К нему принадлежали и земледельцы, и ремесленники, и торговцы, т. е. основная масса населения. В этой массе возник слой людей грамотных, образованных, даже ученых (в понятиях и масштабах той эпохи), иначе говоря, слой интеллигенции. По своему происхождению большинство из них принадлежали к незнатным семьям. Из них формировались кадры служилого сословия, главным образом его низшего звена, *ши,* но нередко выходцы из этого слоя становились *дафу,* «сановниками», и даже *цинами,* «министрами», т. е. пробивались на самые высокие служебные посты в государствах. Из этой же среды выходили общественные деятели, в те времена выступавшие главным образом в двух обликах: оратора или учителя. Впрочем, часто эти два амплуа совмещались в одном лице: учить тогда значило «говорить», а говорить — «учить». Поэтому искусство ораторской речи было тогда основным условием общественной деятельности, наряду, конечно, с «мудростью», т. е. с наличием определенных знаний и, что было еще важней, некоторой системы взглядов, т. е. некоего «учения». Многие из этих ораторов и мудрецов стремились к политической деятельности, видя в ней средство осуществления своих идей на практике, и кое-кто действительно этого добивался.

Сама историческая обстановка вызвала к жизни этот слой. Царства древнего Китая вели между собой непрекращавшуюся борьбу, часто — военную, почти постоянно — политическую. Нужны были советники — специалисты и в той и в другой области. И таковые находились, причем выдвигало их не происхождение, не положение, а таланты. В источниках этого времени даже встречается выражение, получившее значение формулы-характеристики общего положения: «таланты из Чу на службе в Цзинь». Из этой формулы видно, что к службе в каком-либо царстве привлекались вообще люди способные, талантливые, независимо от принадлежности их к населению данного царства, иначе говоря, интеллигенция того времени была не «чуская» или «цзиньская», а общекитайская.

Исторические источники доносят до нас имена наиболее прославленных советников-специалистов. Поскольку лозунгом правителей царств была формула «богатая страна, сильная армия», главную роль играли экономисты, специалисты по управлению, и военные специалисты. Первым по времени из таких особо прославленных специалистов по управлению был Гуань Чжун (ок. 730—645 гг. до н. э.), занимавший в царстве Ци пост министра. Именно ему приписывается создание теории организованного общества, при котором возможно всестороннее экономическое развитие. По его мысли, это достигается разделением общества на четыре группы: людей служилых, земледельцев, ремесленников и торговцев, связанных друг с другом в своей деятельности. Знаменитый Шан Ян (390—338), министр в царстве

Цинь, подчеркивал примат земледелия как основы всего государственного хозяйства; он же провозгласил принцип частной собственности на землю, противопоставив его принципу общинного хозяйства прежнего типа. Формировалось особое направление и в области правовых представлений, основанное на мысли о том, что государство есть объединение, строящееся на законах, им же самим создаваемых, а не вытекающих из какой-либо иной сферы; на мысли о том, что главными рычагами управления являются награды и наказания. Наиболее ярким представителем этого направления был Хань Фэй-цзы (ок. 280—234 гг. до н. э.).

Таковы были специалисты-советники по вопросам государственного управления — экономическим, социальным, правовым, т. е. в сфере первой части формулы «богатая страна, сильная армия». Были, разумеется, и прославленные специалисты, подвизавшиеся в сфере второй части этой формулы. В царстве У в правление Хо-люя (514—495) находился на службе Сунь У, знаменитый полководец, обеспечивший этому царству ряд военных побед, и вместе с тем замечательный теоретик военного искусства, которое дошло до нас в трактате, названном его именем — «Сунь-цзы». Именно Сунь-цзы принадлежит определение войны, которое стало в дальнейшем общепризнанной истиной: «Война — это великое дело для государства, это почва жизни и смерти, это путь существования и гибели». В царстве Вэй в правление Вэнь-хоу (408—387) и У-хоу (386—371) действовал другой прославленный полководец — У Ци, мысли которого о войне, о военном искусстве дошли до нас в трактате, также названном его именем — «У-цзы». Ему первому принадлежит деление войн на законные, вызванные необходимостью, и незаконные, возникшие из-за произвола правителей.

Существовало, однако, среди интеллигенции той эпохи и совершенно иное направление мысли. Оно также имело в виду благосостояние общества, стремилось сформулировать основы наиболее справедливого, упорядоченного общественного строя и государственного управления, но искало эти основы в самой природе человека. В этом направлении умов наблюдались свои различные линии.

Одна из них свое начало положила в учении Кун-цзы, Конфуция (551—479). Он считал, что жизнь общества должна регулироваться законами, не созданными кем-либо, а некими правилами *(ли)* — нормами обычного права, основанными на мыслимых незыблемыми началах, установленных семьей с абсолютной властью отца, общиной с ее идеалом — сплоченностью всех ее членов. В этой концепции легко усматриваются отзвуки Чжоуского царства с еще не изжитыми в нем патриархальными тенденциями. Но Конфуций пошел гораздо дальше: он постарался найти глубинную основу правопорядка, мыслимого им идеальным, и нашел ее в природе самого человека, вернее, главном, что есть в этой природе. Это главное он обозначил словом *жэнь* — «человеческое начало» в человеке. Сущность этого начала он видел в «любви к людям» *(ай жэнь)*, применением которой он считал «прямодушие и отзывчивость» в отношениях людей друг с другом. Ему принадлежит высказывание: «не делай другому того, чего не желаешь себе».

Мысль о «любви к людям» как основе общественных отношений была по-своему развита в учении Мо Ди (479—400) — мыслителя следующего за Конфуцием поколения. У него эта концепция была как бы

абсолютизирована: по его мысли, одного простого соблюдения заповеди «любви к другому» достаточно, для того чтобы установилось должное состояние общества; никаких «законов» или «правил» не требуется.

Это была крайность, и, как всякая крайность, концепция одностороннего, безоговорочного альтруизма вызвала обратную: Ян Чжу, современник Мо Ди, предложил столь же безоговорочную концепцию эгоизма: «Для другого я не отдам и волоса со своей головы».

Выйти из этих двух крайностей и создать наиболее приемлемую для последующих поколений формулу практического осуществления заповеди «любви к людям» удалось Мэн-цзы (372—289) — второму после Конфуция столпу конфуцианства. Мэн-цзы полностью принял положение Конфуция о «человеческом начале» в человеке, понял его так же, как и Конфуций, т. е. как «любовь к людям», но добавил к этому еще положение о «должном», т. е. о необходимости соответствия проявления любви к людям «должному». Именно эта концепция Мэн-цзы и была принята на вооружение последующим конфуцианством.

Мэн-цзы постарался также обосновать концепцию Конфуция «человеческое в человеке» как «любви к людям» самой природой человека; он провозгласил положение о добре как свойстве самой человеческой природы. Тем самым гуманизм, как основа общественных отношений, стал проявлением самой природы человека и вся обязанность человека сводилась к тому, чтобы это свойство всячески развивать.

Эта концепция также вызвала прямо противоположную. Сюнь-цзы (ок. 298—238), представитель следующего после Мэн-цзы поколения, объявил, что в основе человеческой природы лежит зло и что только неустанной работой над собою человек может это зло преодолеть. Последующие конфуцианцы не приняли этой концепции, но самого Сюнь-цзы не отвергли. Концепция Мэн-цзы подводила органическую базу под учение о гуманистическом содержании человеческой деятельности, но оставляла возможность отнестись к этому гуманизму как к чему-то не требующему от человека никаких усилий. Поэтому Сюнь-цзы, говоривший именно о необходимости работы над собой, был с этой стороны вполне приемлем, тем более что средствами такого преодоления первичного зла человеческой природы он считал «правила» и «музыку» — любезные сердцу Конфуция орудия регулирования всей человеческой деятельности и воспитания в человеке духовной гармоничности.

Представители этой линии общественной мысли той эпохи, как правило, стремились к активной политической деятельности, рассматривая ее как средство осуществления своих идеалов. Но были мыслители и совсем другого толка. Представление о них дает Чжуан-цзы (ок. 369—286), который на предложение одного из правителей пойти к нему на службу, сулившего при этом всякие почести, ответил посланному: «Ты видел жертвенного быка? Кормят и холят его несколько лет, покрывают разукрашенными покрывалами. А потом ведут к жертвеннику. В этот момент ему хотелось бы стать жалким поросенком, но разве он смог бы стать им? Уходи скорее! Не оскверняй меня».

Чжуан-цзы считается принадлежащим к тому направлению общественной мысли, которое возводится к Лао-цзы, в традиционном пред-

ставлении — старшему современнику Конфуция. Лао-цзы — основатель философского даосизма, игравшего впоследствии наряду с конфуцианством огромную роль в умственной и общественной жизни Китая. Он отвергал вообще все, кроме «естественного». Для него не существовали не только законы *(фа)*, создаваемые государством, но и вековые нормы обычного права *(ли)*. С его точки зрения, все эти установления были чем-то навязываемым человеку, природа же человека не терпит никаких уз, кроме законов собственного естества. Поэтому как Лао-цзы, так и его последователи отвергали и оба принципа конфуцианства: учение о «человеческом» и «должном». Они считали эти принципы средствами внутреннего принуждения. Столь же категорически они отвергли и «правила» и «музыку» — как средства внешнего принуждения. Всякое же принуждение они считали недопустимым вмешательством в «естественную» жизнь человека.

Так многосторонне развивалась умственная жизнь китайского общества VIII—III вв. до н. э. Но она отнюдь не ограничивалась областями экономики и политики, социального устройства и общественной морали, вопросами человеческой природы — ее существа и ее требований. От человека мысль устремлялась к тому, что считалось его неизменными спутниками: к земле и к небу. С давних пор в китайском представлении установилась формула «трех сил» — Небо — Земля — Человек. Столь же древним было представление о бытии как процессе, в котором действуют «противоположности» — свет и тьма, мужчина и женщина, тепло и холод и т. д. Образовалось представление, что сфера, в которой действуют эти противоположности,— материальна, сама же материя состоит из пяти первоэлементов; они были найдены в образе воды, огня, дерева, металла и земли. Бытие мыслилось как круговорот этих элементов, в котором один «преодолевает» другой, с тем чтобы потом его самого «преодолел» третий и т. д. В учении о пяти первоэлементах было заложено материалистическое представление о мире; в учении о двух противоположностях — основа диалектического представления о процессе бытия. Тем самым создалась почва для плодотворного развития как практического познания мира, так и для философского осмысления его.

* * *

Что же собой представляла литература в эту эпоху — в среднюю пору китайской Древности?

Ответить на этот вопрос и легко и трудно. Легко перечислить произведения и описать их: они давно и хорошо известны. Трудно сказать, когда они появились, кто их автор и что они собою представляют в плане литературы. Более того, встает даже общий вопрос: что такое автор в эту эпоху, что такое время появления произведения; да и что такое вообще литературное произведение в те времена, а в связи с этим и что такое литература тогда?

Возьмем два произведения, в позднейшие времена самые прославленные, ставшие — каждое для своего круга почитателей — высшим, что вообще дала классическая древность: «Луньюй» и «Даодэ-цзин».

«Луньюй» — «Суждения и беседы» — таково наименование этого произведения, таково и его содержание. «Суждения» — кого? Конфуция, отчасти и его собеседников; «Беседы» — его же с учениками и разными другими лицами.

Конфуций — лицо вполне историческое. Мы знаем, когда он родил-

ся: или в 552 г. (версия «Гунъян-чжуань» и «Гулян-чжуань») или в 551 г. до н. э. (версия «Ши-цзи»). Знаем, что большую часть жизни — за вычетом краткого пребывания в 517—516 гг. в Ци — он провел у себя на родине, в царстве Лу, где одно время даже занимал некоторые служебные посты; что в 497 г., когда ему было уже 56 лет, начались его «годы странствий», продолжавшиеся почти 14 лет; что за эти годы он побывал в десяти царствах того времени; что в 484 г., т. е. на 69-м году жизни, вернулся на родину, где через пять лет, в 479 г. умер в возрасте 74 лет. «Луньюй» и есть «суждения и беседы» этих годов странствий.

Но кто же их записал? Только не он сам: о нем в произведении говорится в третьем лице; да и независимо от этого (по всем другим признакам) «Луньюй» — не автобиографические записки. Считается, что записи сделаны учениками. Кем? — неизвестно. Когда? — также неизвестно. Полагают, что около 400 г., т. е. приблизительно через 80 лет после смерти Конфуция, книга «Луньюй», безусловно, в том или ином виде уже существовала.

Когда мы раскрываем эту книгу, у нас, однако, возникает новый вопрос: разве это «запись» суждений и бесед? Ведь, надо полагать, Конфуций разговаривал с собеседниками, а не вещал. Об этом можно догадываться хотя бы по известной его беседе с группой учеников: «Цзы-лу, Цзэн Си, Жань Ю и Гунси Хуа сидели вокруг своего Учителя.

Учитель сказал:

— Считайте, что я старше вас всего на один день. Поэтому не стесняйтесь. Вот вы постоянно твердите: "меня не знают!" Но предположим, что вас узнали бы, что вы стали бы делать?

Цзы-лу тут же, не задумываясь, ответил:

— Представим себе, что некое государство, обладающее всего тысячью боевых колесниц, зажато между двумя большими государствами. А тут еще на него двинуты целые армии. Да еще вдобавок в нем самом — голод. И вот я, Ю... (Ю — имя Цзы-лу). Пусть мне дадут такое государство в управление, и через три года у всех появится мужество, все будут знать, что такое долг!

Учитель улыбнулся.

— Ну а ты, Цю (Цю — имя Жань Ю), что скажешь?

Тот ответил:

— Вот маленькое владение в 60—70 ли в квадрате, даже еще меньше — в 50—60 ли... Пусть мне дадут такое владение в управление, и через три года у народа будет достаток во всем. Ну а по части законов и правил я обращусь к *цзюньцзы*.

— А ты, Чи (Чи — имя Гунси Хуа), что скажешь?

Тот ответил:

— Я не скажу, чтобы я сам что-нибудь сумел сделать. Я попросил бы, чтобы меня научили. Я хотел бы стать младшим министром государя, в парадном одеянии, в парадной шапке распоряжаться в святилище предков, на собраниях князей.

— А ты, Дянь (Дянь — имя Цзэн Си), что скажешь?

Тот сидел, время от времени касаясь струн гуслей. Отложив гусли, он привстал и сказал:

— Я хотел бы совсем другого, чем все они трое.

Учитель сказал:

— Что же? Почему ты колеблешься с ответом?

— Я хотел бы весной, когда уже весенние одежды готовы, с пятью-шестью юношами, с шестью-семью отроками купаться в реке, подставить себя на холме ветерку и потом с песнями вернуться домой.

Учитель вздохнул и проговорил:

— Я присоединяюсь к Дяню!

Трое учеников вышли из комнаты. Цзэн Си задержался. Цзэн Си обратился к Учителю:

— Что вы, Учитель, думаете о словах их троих?

Учитель ответил:

— Что же, каждый из них высказал свое желание.

Цзэн Си тогда спросил:

— Почему вы улыбнулись на слова Ю?

Учитель ответил:

— Государством управляют посредством законов и правил. Его слова слишком самонадеянны. Поэтому я и улыбнулся.

— А разве Цю также не говорил о государстве?

— Да, говорил... Владение в 60—70 ли или еще меньше, в 50—60 ли,— тоже государство.

— Ну, а Чи, разве и он не говорил о государстве?

— Да, говорил... Святилище предков, собрание князей... Что же это такое, если не государство? Но если младший министр в таком государстве будет таким человеком, как Чи, кто же сможет стать там старшим министром?» (гл. XI, 25).

Гораздо чаще, однако, Конфуций в «Луньюе» не разговаривает, а изрекает: «Не печалюсь о том, что меня не знают; печалюсь о том, что чего-то не умею» (XIV, 32). «Искусная речь, приятное выражение лица... мало в этом истинно человеческого» (I, 3). «Учиться и при этом не размышлять — темнота. Размышлять и при этом не учиться — опасность» (II, 15). «Когда нужно говорить, а не говорят,— теряют людей. Когда не нужно говорить, а говорят,— теряют слова. Мудрый не теряет людей и не теряет слов» (XV, 7). «Когда человек не помышляет о далеком, он непременно теряет в близком» (XV, 11).

Одна из распространенных форм беседы в «Луньюе» — диалог. Но часто диалогическая форма — просто прием для более рельефного изложения какой-либо мысли.

«Цзы-гун спросил: "В чем состоит управление государством?" — Конфуций ответил: "В том, чтобы было достаточно пищи, чтобы было достаточно оружия, чтобы народ тебе доверял". Тогда Цзы-гун спросил: "А если — в силу неизбежности — чего-либо из этих трех вещей добиться нельзя, чем можно поступиться в первую очередь?" Конфуций сказал: "Оружием". Цзы-гун тогда спросил: "А если — в силу неизбежности — приходится поступиться еще чем-то, то чем в первую очередь?" Конфуций сказал: "Пищей. Ведь с древности повелось, что люди умирают. Но вот когда нет доверия народа, тут уж не удержаться"» (XII, 7).

Нет, «Луньюй» — не записи «суждений и бесед». Это нечто созданное, во всяком случае, специально обработанное: короче говоря, литературное произведение, которое имеет своего героя. И герой этот — Конфуций. Это очень легко увидеть.

Герой освещается в произведении обычно с разных сторон и разными средствами. Конфуций в «Луньюе» — прежде всего его собственными словами: через них даны его взгляды, даже его характер.

«Можно есть самую грубую пищу, пить одну воду, спать, подложив

под голову только собственную согнутую руку,— и радость может быть в этом. А вот когда ведешь себя не так, как должно, то и богатство и знатность — лишь плывущее облако» (VII, 15).

«Фань Чи попросил Конфуция научить его возделывать хлеба. Конфуций на это сказал: "Лучше меня это сделает старый землепашец". Фань Чи попросил научить его разводить овощи. Конфуций на это сказал: "Лучше меня это сделает огородник". Фань Чи вышел, и Конфуций сказал: "Малый человек этот Фань Чи! Если правитель придерживается законов *(ли)*, народ не может не чтить его. Если правитель следует должному *(и)*, народ не может не подчиниться ему. Если правитель блюдет правду, народ не может не питать к нему добрых чувств. А если будет так, люди со всех сторон сами придут к нему, неся на спине своих малых ребят. Чего ж тут ему думать о возделывании хлебов?"» (XIII, 4).

Через слова, вкладываемые в уста Конфуция, обрисовываются и его вкусы. В одном месте Конфуций говорит: «Когда у нас был мастер Чжи, конец "Песни о скопе" заполнял все наши уши!» (VIII, 15).

Но Конфуций обрисовывается и со стороны:

«Конфуций — мягок, но строг; грозен, но не груб; приветлив, но сдержан» (VII, 37). «Конфуций всегда ловил рыбу удочкой и не ловил неводом; стрелял птицу летящую и не стрелял птицу сидящую» (VII, 26). «Когда Конфуций пел с другими и у кого-нибудь получалось особенно хорошо, он непременно заставлял того спеть отдельно и только потом опять присоединялся к нему» (VII, 31). Есть даже глава (X), которая описывает, как Конфуций держал себя дома, при дворе, в правительственных учреждениях; как он лежал и сидел, как ездил в колеснице, как и что ел, и т. д. Благодаря этому перед читателем предстает весь облик героя, показанный конкретно и многогранно — и с внешней, и с внутренней стороны. Уже по одному этому «Луньюй» — литературное произведение.

Оно обладает не только своим героем, но и своим сюжетом: «годы странствий» героя. Они могли составить сюжет произведения потому, что именно во встречах героя с очень разными лицами, в разных обстоятельствах можно было обрисовать облик героя с разных сторон. Поскольку же у всех, с кем встречался Конфуций, свои имена, а нередко — и характеристики, постольку картина получается не искусственной, а живой, не отвлеченной, а конкретной.

Есть у этого произведения и своя тема — проповедь наилучшего общественного строя, воспевание настоящего, истинного человека, прославление человеческого начала, гуманизма как основы жизни и человека, и общества. Но выражается все это особым способом: демонстрацией реальности того, к чему призывают людей; реальности, засвидетельствованной картиной золотого века с его героями: Яо, Шунем, Юем, Тан-ваном, Вэнь-ваном, У-ваном, Чжоу-гуном.

Одни из них в какой-то мере историчны: Вэнь-ван — вождь Чжоу, вступивший в борьбу с Инь; У-ван, его сын,— первый правитель Чжоуского царства; Чжоу-гун, правивший этим царством от имени малолетнего Чэн-вана, наследника У-вана. Чжоу-гун, кстати сказать,— любимый герой Конфуция: «О, как я пал! Уж сколько времени я не вижу во сне Чжоу-гуна!» (VII, 5),— как-то раз горестно воскликнул он. Яо, Шунь, Юй — персонажи исторической легенды, складывание которой наблюдается уже в «Шу» («Писании»), но изображены они достаточно конкретно. Впрочем, конкретна и вся картина золотого века.

В золотом веке людьми правил, оказывается, только достойнейший, каково бы ни было его происхождение. Поэтому престол древнего царства не наследовался, а передавался стареющим правителем достойнейшему. Порядок этот установил Яо — первый правитель золотого века: «Луньюй» приводит его торжественные слова:

«О Шунь! Судьба пала на тебя. Твердо придерживайся во всем середины! Когда страна страждет, блага Неба кончаются навсегда».

Далее следует указание: «Шунь передал судьбу Юю» (XX, 1).

Юй стал правителем Ся — первого царства легендарной истории, и это царство просуществовало до Цзе-вана, правителя, нарушившего заветы Яо, Шуня и Юя. Естественно, что судьба перешла к другому. Им оказался Тан-ван, низвергший нечестивого Цзе-вана и его царство и поставивший на его месте новое царство — Шан; по более позднему названию — Инь. «Луньюй» приводит те же слова Тан-вана:

«Я, ничтожный, осмеливаюсь принести жертву — черного быка. Осмеливаюсь открыто сказать тебе, Верховный Владыка:

— Преступного (т. е. Цзе-вана) пощадить я не мог. Слуга твой открыт тебе. Выбор — в воле твоей. Если преступен я, пусть это не коснется никого кругом. Если преступны все, пусть вина будет на мне одном!».

Далее, однако, история повторилась: один из преемников Тан-вана, Чжоу-ван, также оказался преступным правителем и был свергнут. На смену царству Инь пришло царство Чжоу. Переходя к нему, «Луньюй» замечает:

«У Чжоуского дома было великое сокровище: добрые люди — вот его богатство». И далее идут слова У-вана, первого чжоуского царя:

«Пусть это будет самый ближайший родич Чжоу, он меньше, чем всякий истинный человек *(жэньжэнь* — носитель *жэнь,* истинного человеческого начала). Если у народа будут проступки, пусть они будут на мне одном» (XX, 1).

Такими штрихами рисуется образ идеального правителя. Далее говорится уже о порядках Чжоуского царства:

«При Чжоу блюли правильность мер и весов; подробно разработали законы и установления; восстановили упраздненные должности, и блага правления распространились на все. Подняли погибшие царства *(го),* возродили прекратившиеся дома, собрали разбежавшихся, и народ в Поднебесной обратил к Чжоу свои сердца. Самое важное для людей — пища, для умерших — оплакивание, для живущих — служение» (XX, 1).

Как общее заключение звучат следующие слова:

«Когда широки душою — приобретаются сердца людей. Когда искренни и правдивы — приобретается доверие людей. Когда усердны и сообразительны — дело делается. Когда беспристрастны и справедливы — все кругом довольны» (XX, 1).

Такова общая картина времен «совершенномудрых царей» *(шэн-ван),* как назвала правителей глубокой древности позднейшая конфуцианская традиция. Разумеется, нарисована она не только приведенными словами: отдельные части ее изображены во многих местах «Луньюя». Воспроизвести ее целиком, однако, здесь невозможно, но и приведенного, как нам кажется, достаточно для того, чтобы увидеть более или менее ясно, в чем состоит тема этого произведения.

«Луньюй» как литературное произведение имеет и свою внутреннюю композицию. Показать ее — значило бы проанализировать все

произведение. Поэтому ограничимся лишь указанием на наличие двух приемов композиции — зачина и концовки.

Естественно, зачин и концовка определяются общей темой произведения. Тема эта, как только что было сказано,— идеальное человеческое общество, которое мыслилось как результат огромной работы человека, работы над самим собой, это — прежде всего; над обществом — в дальнейшем. Работа над собой, таким образом,— начало всего.

Но в чем она состояла, опять-таки — прежде всего? В том, чтобы учиться, изучать. Что? Ответ дан совершенно точный: «Ши» и «Шу», т. е. те произведения, в которых, как считалось, изложено все то, что превращает человека из *сяожэнь* — «человечка», человека с маленькой буквы, в *цзюньцзы* — «господина», человека с большой буквы, т. е. носителя высоких интеллектуальных и моральных качеств; иначе говоря, носителя *вэнь,* как сказал о себе Конфуций,— высокой духовной культуры, как надо понимать слово *вэнь* в его общем смысле.

Но только изучать — недостаточно; приобретение надлежащих человеческих качеств требует постоянного «упражнения» в том, что узнается. Но в «Луньюе» человек не мыслится вне круга себе подобных, вне общества. Поэтому и научиться стать полноценным человеком можно только совместно с другими. Именно с этого и начинается «Луньюй».

«Учиться и всевременно упражняться (в познанном) — разве это не радость? Вот друг... он пришел издалека — разве это не удовольствие?»

И тут же — предупреждение: не следует думать, что путь этот гладок и легок; что человека познавшего, *цзюньцзы,* ждет всеобщее признание, успехи:

«Когда человека не знают и он при этом не ропщет, разве он и не есть *цзюньцзы?*» (I, 1).

Таков композиционный зачин «Луньюя». И вот, после того как указан путь изучения, раскрыто, в чем состоят высокие и интеллектуальные, и моральные качества, обрисовано надлежащее устройство общества, дается концовка, окончательная формула этого общества:

«Цзы-чжан спросил у Конфуция:

— Как следует надлежаще управлять государством?

Конфуций ответил:

— Чтить пять прекрасных вещей и устранять четыре зла. Вот так и можно надлежаще управлять государством.

Цзы-чжан тогда спросил:

— А что такое — пять прекрасных вещей?

Конфуций ответил:

— Быть добрым, но не излишествовать. Заставлять работать, но так, чтобы не вызвать ропота. Желать, но не жадничать. Обладать широтой духа, но не знать гордыни. Иметь силу, но не быть жестоким.

Цзы-чжан тогда спросил:

— Что значит — быть добрым, но не излишествовать?

Конфуций ответил:

— Считать полезным то, что действительно идет на пользу людям. Это и значит быть добрым, но не излишествовать. Заставлять работать, но так, чтобы не вызвать ропота. На кого ж тогда людям роптать? Желать стать человеколюбивым *(жэнь)* и стать человеколюбивым. Откуда же может появиться жадность? Для *цзюньцзы* нет мно-

гих и немногих, малых и больших. Он ни к кому не относится пренебрежительно. Разве это не значит обладать широтою духа, но не иметь гордыни? У *цзюньцзы* в надлежащем порядке одеяние и шапка. Его взгляд величав. Он строг. И люди повинуются ему, просто глядя на него. Разве это не значит иметь силу, но не быть жестоким?

Цзы-чжан спросил:

— А что такое четыре зла?

Конфуций ответил:

— Не наставлять, а убивать — жестокость. Не предостерегать, а судить только по тому, что получилось,— беззаконие. Не давать указаний, а только гнать к сроку — разбой. Давать людям и притом скупиться — таковы представители власти» (XX, 2).

Таково перечисление свойств, которыми, по мнению Конфуция, должен обладать *цзюньцзы,* т. е. человек высокого интеллектуального и морального уровня. Именно такие люди и призваны управлять, и их управление обеспечивает надлежащее состояние общества и государства. Но последние слова «Луньюя» все же не эти:

«Если не понимаешь судьбы (т. е. общего хода вещей), не сможешь быть *цзюньцзы.* Если не знаешь правил (*ли* — т. е. законов общества), у тебя не будет на чем стоять. Если не знаешь слов (т. е. того, чем люди выражают свои мысли и чувства), не сможешь знать людей» (XX, 3).

Так концовка, как ей и полагается, перекликается с зачином.

* * *

«Даодэ-цзин» — «Книга о *дао* (Пути) и *дэ* (свойствах природы человека)».

Представим себе теперь иной, нелуньюевский ход общественной мысли. Исходное положение в нем то же, что и в «Луньюе»: неудовлетворенность существующим положением — раздорами, войнами, бедствиями людей; та же и конечная цель — найти способ выхода из такого состояния.

Для определения пути, по которому можно прийти к устранению всех этих зол, необходимо установить их первопричину. Конфуций видел ее в несовершенстве человеческой личности, а тем самым и всего общества. Следовательно, для него путь к достижению должного общественного состояния проходит через улучшение самого человека. Улучшить же его можно, опираясь на *жэнь,* «человеческое начало» в человеке, на то, что составляет саму суть его природы. Средством же повышения в людях их человеческого качества служит *вэнь* — образованность, просвещение, высокая интеллектуальная и моральная культура. А так как «человеческое начало» в природе человека есть фактор активный, выражающийся в действиях, в делах, то и духовная культура есть то, что создается именно деятельностью человека. В этом и состоит для Конфуция *дао,* «Путь».

Первопричину неудовлетворительного состава общества можно видеть и в другом. В мире — смуты. Но почему? Потому что идет борьба. Что приводит к борьбе? Раздоры. А что вызывает раздоры? Страсти, желания: одни хотят одного, другие — другого; сама же природа желания толкает на то, чтобы добиваться желаемого, т. е. действовать.

Но что такое «действие»? То, что люди привносят в существующее от себя. Образованность, просвещение, культура — не «данное», а «созданное»; значит — не природное, т. е. подлинное, а искусственное, т. е. фальшивое. Следовательно, корень всех зол — действия, деяния человека: ими человек вторгается в естественный ход вещей и нарушает его, а это гибельно для него же самого.

Конфуцию также не чужда мысль о вредности односторонней ориентации на одну образованность, на одну культуру *(вэнь)*: она может превратиться в нечто формальное, внешнее; чтобы этого не было, не следует забывать и о своих природных человеческих «свойствах» *(чжи);* нужно, чтобы одно гармонически укладывалось в другое. Но и при этой оговорке за *вэнь* сохраняется значение фактора, совершенно необходимого для прогресса и человека, и общества. Стоит же только прийти к мысли, что культура есть всего только «украшение», т. е. нечто наносное, искусственное, а тем самым затемняющее естественное в природе и в человеке, как ничего другого не остается, как призвать к отказу от культуры, от «умствования», от желаний и в конечном счете от действий. Конфуций считал, что односторонняя ориентация на природные свойства человеческой натуры приводит к дикарству, при другом же ходе мысли она приводит к гармоническому слиянию с естественной жизнью природы, с самим бытием; а в этом слиянии — залог надлежащих порядков в жизни общества. В этом и состоит для Лао-цзы *дао,* «Путь».

На этом «Пути» «само собою» *(цзыжань)* становятся «Небо — Земля»; «сами собою» рождаются «все вещи». Все, что существует, как бытие единичное, имеет свою «форму», свой «образ»; *дао.* как бытие всеобщее, ни формы, ни образа не имеет, если бы оно их имело, оно стояло бы в общем ряду со всеми вещами. Поэтому в каждой вещи, в каждом явлении присутствует свое «есть»; в *дао* наличествует «нет». То, что «есть», изменяется, в нем есть чему изменяться. То, что «нет», не изменяется: в нем нет чему изменяться. Изменение есть проявление «движения»; всякое же движение по своей природе конечно; поэтому конечны и «все вещи», поскольку они изменяются, т. е. находятся в состоянии движения. *Дао* — не изменяется; следовательно, оно пребывает не в движении, а в «покое»; поэтому оно и не конечно, а вечно, постоянно.

Что же это — проповедь квиетизма? Вначале, может быть, и похоже на это, но для Лао-цзы и его последователей совсем не так.

Дао — «нет», но «нет» только в противоположность «есть» как атрибуту «всех вещей»; в общебытийном плане — оно «не-нет». «Недеяние» (*у-вэй*) отнюдь не «бездействие», напротив, это «деяние»... Чего? — «Недеяния». И именно такого рода «деяние» приводит к высшему результату: к существованию человека и общества в гармоническом единстве с природой, со всем бытием. А только в этом единстве и заложены основы настоящей жизни и человека, и общества.

Такой ход мыслей представлен во втором из двух первых произведений классической поры китайской Древности; в произведении, которое много столетий спустя получило наименование «Даодэ-цзин», но которое сначала, да гораздо чаще и в дальнейшем вплоть до наших дней, именуют «Лао-цзы» — по имени его автора.

Оставим пока в стороне вопрос об авторе и обратимся к самому тексту произведения. Современные исследователи текста «Лао-цзы», продолжающие работу своих бесчисленных предшественников в прош-

лом (изучение этого текста началось в Китае более 2000 лет назад), хорошо знают, что понять этот текст неимоверно трудно, если полностью и вообще возможно.

Всякое обращение к тексту всегда было тем или иным, осознанным или неосознанным толкованием его, причем в процессе толкования претерпевал известное изменение и сам текст: то какой-нибудь знак, объявленный ошибочным, заменялся другим; то какое-нибудь место, сочтенное дефектным, пополнялось «долженствующим быть»; то что-либо изымалось как попавшее, по мнению комментатора, в этот текст по ошибке или случайно. Поэтому современный читатель всегда должен быть готовым к тому, что отдельные места этого произведения остаются для него непонятными. В целом же, однако, оно вполне понятно и доступно нашему суждению.

Научная критика считает, что «Лао-цзы» как определенное произведение сложилось в IV в. до н. э., на столетие позже «Луньюя». Однако исследование рифм этого произведения приводит к выводу, что по языку оно принадлежит ближе к VI в., а некоторые рифмы даже восходят к языку «Ши-цзина», последние части которого сложились, как было указано выше, в VII в. до н. э. Ввиду этого можно думать, что материал этого произведения возник раньше IV в. до н. э. и, во всяком случае, вместе с «Луньюем» принадлежит к ранним произведениям классической поры китайской Древности.

Обращаясь к литературной стороне этого произведения, мы прежде всего видим, что текст его состоит из отрезков определенного размера. Так, например, самое начало распадается на строки со следующим числом знаков — мор — в каждой: 3—3, 3—3, 2—4, 2—4, 3—4, 3—4, 4—4, 4—4, 4. При ближайшем рассмотрении оказывается, что изменение размера строк координировано со смысловым ходом текста. Первые четыре строки образуют своего рода зачин: в них дано изложение общей темы отрывка; и построены эти строки в одинаковом трехдольном размере, соединяясь при этом в две ритмичные пары. Следующие четыре строки составляют продолжение зачина: в них подхватывается и завершается тема. Они даны в сочетании двухдольных и четырехдольных размеров, которые соединяются также в две ритмичные пары. Далее идет третья часть отрывка: переход к другой теме, но не оторванной от первой, а по-новому ее интерпретирующей. Переход этот дан в четырех строках, также складывающихся в две пары, построенные одинаково на сочетании трехдольного и четырехдольного размеров. Наконец, последняя часть — как бы завершение, в котором строки уже иного размера — четырехдольные. Всего в этой части пять строк, причем последняя, пятая — явная смысловая и ритмическая концовка всего целого.

Если подставить под каждую мору китайской строки один ударный комплекс русского текста с сохранением числа знаменательных слов и их расположения при чисто пословном переводе, это начало «Лао-цзы» получает такой вид:

Путь, что может быть «Путь»,—
Не есть вечный путь.
Имя, что может быть «Имя»,—
не есть вечное имя.
Имени нет —
Неба—Земли это — начало.
Имя есть —
всех вещей это — мать.

Вечно бесстрастно оно —
в этом видна его скрытая суть.
Вечно в страстях оно —
в этом видна его дальняя грань.
Оба они — одно и то же —
явились они — имена их различны.
Рáвно их называют: Мрак.
Мрак... и в нем тот же Мрак.
Врата всех и всяческих тайн (1).

Вот другой отрывок (56), в котором 16 строк, следующих друг за другом, в таком порядке: 4—4, 3—3—3—3—3—3, 4, 5—5—5—5—5—5, 4. В русском переводе, построенном по указанному принципу, это имеет следующий вид:

Тот, кто знает,— тот безмолвствует,
Кто говорит,— тот не знает.
Он подавляет чувства.
Он закрывает ворота.
Он надломил острия.
Он распустил узлы.
Он умерил блеск.
Он превратил всех в прах.
Это и есть — тождество Мрака.
Нельзя его обрести и сделать своим.
Нельзя его обрести и сделать чужим.
Нельзя его обрести — обратить на пользу.
Нельзя его обрести — обратить во вред.
Нельзя его обрести и его почитать.
Нельзя его обрести и его презирать.
Вся Поднебесная его почитает.

В этом отрывке также обращает на себя внимание порядок расположения строк разных размеров. Первые две строки образуют общий смысловой зачин, и они даны в одинаковом четырехдольном размере. Последующие шесть строк дают развитие того, о чем сказано в зачине, и все они даны в другом размере — трехдольном. Затем идет концовка, и в ней происходит возвращение к размеру зачина, т. е. к четырехдольному размеру. Эта концовка образует ритмическое завершение всего предыдущего, чему соответствует и его смысловая законченность. Тем самым первые девять строк составляют как бы строфу. То, что следует далее, тоже образует строфу. В ней — новое раскрытие темы, изложенной в первой строфе, новое — и формально: первые шесть строк построены в пятидольном размере. Последняя, как и в первой строфе, составляющая смысловую и ритмическую концовку, дана, как и там, в четырехдольном размере.

Здесь нет возможности разбирать различные, очень разнообразные приемы метрической организации текста, но можно с уверенностью сказать, что такая организация существует; требуется только тщательно разобраться в ее системе. Только не следует при этом забывать, что в тексте, которым мы располагаем, несомненно, содержатся разнородные элементы, отражающие процесс сложения самого памятника и, может быть, даже попавшие в него по воле комментаторов; одновременно вполне допустимо и обратное — исчезновение некоторых первоначальных элементов. Поэтому в ряде мест метрическая организация текста может и отсутствовать. Но в целом текст «Лао-цзы» — метрически и ритмически организованная речь.

Значит, что же — стихи? Да, и притом рифмованные.

Так, например, в первом приведенном отрывке в зачине даны риф-

мы внутри каждой строки (*дао — дао* — в первой; *мин — мин* — во второй); в продолжении рифмуют конечные слоги последнего стиха каждой пары, т. е. по схеме а—б—в—б (*ши — му* *); то же дано и в переходе: в каждой паре рифмуют конечные а—б—в—б (*мяо — цзяо*); в последней части строфы рифмуют попарно, т. е. в порядке а—а—б—б (*тун — мин, сюань — сюань*); той же рифмой заканчивается и последняя строка. Вообще говоря, чаще всего рифмуют последние стопы каждой пары стихов, т. е. в порядке а—б—в—б. Местами рифма исчезает, но даже в нынешнем состоянии текста почти три четверти его состава соответствующим образом озвучено рифмами.

О стиховой природе «Лао-цзы» говорят и употребление эмфатической частицы (в современном произношении — *«си»*), и частые словесные повторы. И тот и другой прием встречается, например, в пассаже, переданном по-русски языком понятийной прозы **, имеющем такой вид:

Когда правительство бездействует, народ становится
простодушным.
Когда правительство деятельно, народ становится
несчастным.
О несчастье! Оно — основа, на которой держится счастье.
О счастье! В нем заключается несчастье (58).

В оригинале это место представляет собою сочетание двух групп стиховых строк: первая группа — 4—4—4—4, вторая — 2—4, 2—4. В пословном переводе, построенном на указанном принципе, при передаче китайской эмфатической послесловной частицы русским послесловным эмфатическим «да» это место получает такой вид:

Когда у власти — темно-темно,
У народа тогда — просто-просто.
Когда у власти — и то, и то,
У народа тогда — ни того ни того.
Несчастье, да!
— то, на чем покоится счастье.
Счастье, да!
— то, в чем таится несчастье.

Таким образом, «Лао-цзы» может быть названо поэмой в рифмованных стихах, т. е. произведением словесного искусства. Природа словесного искусства проявляется в других приемах обработки словесного материала произведения, например в обращении к образам вместо понятий. Так, например, одно место текста в передаче по-русски понятийно-прозаическим языком имеет такой вид:

Пустота (*дао*) — бессмертна, и (я) называю ее глубочайшим началом. Вход в глубочайшее начало — вову краем Неба и Земли. (Оно) бесконечно, как существование, и действует без усилий.

В оригинале же все это дано иначе. Хотя «пустота» есть для «Лао-цзы» также образ, но здесь он заменен другим, еще более выразительным образом: «дух долины». То, что в указанном переводе понято как «глубочайшее начало» или как «мать всех вещей», выражено сло-

* В древнем произношении «ши» рифмовалось с «му».— *Прим. сост.*

** См.: Ян Хин-шун, Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.—Л., 1950.

вами «самка мрака». При этом в оригинале это не проза, а стихи: шесть строк в размерах 4—4—4—(2—4)—4—4 с рифмами а—а—б—б—б—б. В пословном переводе по указанному принципу это место получает такой вид:

Долины дух... не умирает.
Его зовут... самка мрака.
Самка мрака... ее ворота...
Зовут их —
корень — основа Неба—Земли,
Тянутся-тянутся... и будто бы есть,
Пустить их в ход... не надо усилий (6).

Разумеется, образы вроде переведенных комментаторами раскрываются. Так, например, «дух долины» может служить образом «пустоты» потому, что божество долины обитает, как считали, в ее центре, а если края долины заполнены уступами окружающих гор, то самая середина ее — ровная, т. е. как бы пуста.

Приведем пример еще одного образа. Комментаторы понимают его в одном случае как «трава и животные», в другом — как «естественная жизнь», в тексте же стоят слова: «соломенное чучело пса». В передаче языком понятийной прозы строки, в которых дан этот образ, звучат так:

Небо и Земля не обладают гуманностью, и они относятся ко всем существам как к траве и животным. Мудрый человек не обладает гуманностью и не нарушает естественную жизнь народа.

В оригинале этот пассаж представляет четверостишие в форме 4—(3—3)—4—(3—3) с рифмовкой а—б—а—б. В пословном переводе при сохранении оригинального китайского слова *жэнь* (вместо «гуманность») эти строки имеют такой вид:

Небо—Земля... они — не *жэнь*.
Вещи в мире... для них —
чучела псов из соломы.
Мудрые люди... они — не *жэнь*.
Люди в мире... для них — чучела псов из соломы (5).

Образы, которыми выражены определенные представления и понятия в поэме, очень различны. Есть такие, какие только что приведены; есть и другого типа, как, например, «оружие» вместо «ум», когда «ум» прилагается к государству (36).

Для словесного искусства «Лао-цзы» чрезвычайно характерно оперирование противопоставлениями:

Он не выходит из дому,
Знает, однако, весь мир.
Он не смотрит в окно.
Видит, однако, весь «Путь» (47).

Часто такие противопоставления превращаются в парадоксы:

Пять цветов делают
глаза человека слепыми,
Пять тонов делают
уши человека глухими.
Пять вкусов делают
рот человека нечувствительным (12).

Чистыми парадоксами и по форме являются, например, такие изречения: «Высшая добродетель — не добродетель. И поэтому она — добродетель. Низшая добродетель — не перестает быть добродетелью. И поэтому она — не-добродетель» (38).

«Искаженное — значит цельное. Кривое — значит прямое. Пустое — значит полное. Старое — значит новое. Малое — значит большое» (22). «Тяжелое — основа легкого. Тишина — владычица шума» (26).

Тот, кто хочет сжать что-нибудь,
Непременно всегда растянет его.
Тот, кто хочет ослабить что-нибудь,
Непременно всегда укрепляет его.
Тот, кто хочет низвергнуть что-нибудь,
Непременно всегда поднимает его.
Тот, кто хочет отнять что-нибудь,
Непременно всегда отдает его (36).

Остается сказать еще об одной особенности текста. Он искони делился на части. Число таких частей в разных толковательных версиях различно: 55, 64, 72, 81. Наиболее принято деление, установленное Лю Сяном (77—6 гг. до н. э.): 81 часть. При этом все части разбиты на два раздела, две главы: в первой — 37 частей, во второй — 44. Это деление основано на том, что в одной, первой, главе говорится о *дао*, «Пути», во второй — *о дэ*, «свойствах природы человека». Размеры мелких частей очень различны: есть части, состоящие из 6 строк (6), 4 строк (40); есть и большие — из 30 строк (38). Деление на такие части, видимо, основано на композиционном, главным образом тематическом, членении текста.

Кто же автор этой философской поэмы? Традиция говорит: Лао-цзы. Но это не имя; это прозвище: «Старец». Фамилия его — Ли, имя — Эр; есть и другое — Дань. Поскольку так говорит сам Сыма Цянь (145—86 гг. до н. э.), постольку как будто бы дальше и разговаривать не о чем. По рассказу Сыма Цяня можно судить и о времени жизни этого Ли Эра: историк упоминает о встрече его с Конфуцием, сообщая при этом, что последний приходил к первому за поучением. За поучением приходят обычно младшие к старшим. Следовательно, Ли Эр был старшим современником Конфуция. Время жизни Конфуция — 551—479 гг. до н. э.; Ли Эр, следовательно, должен был родиться раньше — в первой половине VI в. до н. э. Некоторые исследователи считают возможным дать точные цифры жизни Лао-цзы: 579—499 гг. до н. э.

Сыма Цянь сообщил и об общественном положении Ли Эра: он был хранителем дворцового архива в царстве Чжоу. Разумеется, не в том Чжоу, которое до VIII в. до н. э. стояло во главе общеплеменного союза, а в том, которое было лишь одним из многих государств Китая эпохи Лего, к тому же еще — из числа наименее значительных. Историк позволяет судить и об общественных настроениях этого чжоуского архивариуса: видя упадок этого древнего царства, он решил уйти — не «в отставку», а совсем, т. е. отказаться от всякой общественной жизни. И отправился на Запад. На пограничной заставе его встретил начальник и попросил оставить хоть что-нибудь для своей страны. И Ли Эр дал ему рукопись «в 5000 знаков» — ту самую поэму, о которой мы тут говорим. Дал и — ушел. «Конец его неизвестен»,— заканчивает Сыма Цянь.

Что же, как будто бы все ясно? Нет, далеко не так. Прежде всего

неясен вопрос о времени жизни этого Ли Эра. Если он встречался с Конфуцием, он должен был жить в его время, т. е. во всяком случае, в VI в. до н. э. Если же он покинул страну, будучи не «в состоянии видеть упадок царства Чжоу» и понять под этим «упадком» исторический конец этого царства, он должен был жить в III в. до н. э., так как именно в середине этого века оно перестало существовать. Впрочем, и сам Сыма Цянь чувствует неуверенность в исторической точности сообщаемых им сведений: он тут же допускает возможность, что произведение, приписываемое «Лао-цзы», могло принадлежать и кому-то другому, и даже называет кое-кого из других, но заканчивает свое повествование все же словами: «Как было на самом деле, никто не знает». И как будто бы для того, чтобы подчеркнуть маловероятность самой фигуры Ли Эра, сообщает, что прожил он не то 160, не то 200 лет.

Трудно представить, сколько усилий потратили исследователи — китайские, японские и даже европейские — на установление того, что́ в многочисленных сведениях о Лао-цзы, разбросанных в различных памятниках китайской древности, может считаться подлинным, что́ ложным. Исследователи и сами понастроили немало собственных догадок. как, например, предложенная одним японским синологом наших дней для объяснения передачи Лао-цзы своего сочинения начальнику пограничной заставы: этот исследователь утверждает, что тут речь идет не о заставе, а о городе, носящем название, созвучное со словом «застава»; что Лао-цзы пробыл в этом городе целых два года и, конечно, мог за это время написать свои «5000 знаков». Оспаривать такую догадку, конечно, трудно, но все же стоит вспомнить строки Бо Цзюй-и (772—846), одного из великих поэтов старого Китая; обратив внимание на содержавшиеся в поэме слова «кто знает, тот безмолвствует, кто говорит, тот не знает», он заметил: «“Кто говорит, тот не знает. Кто знает, тот молчит”,— слова эти я слышал от Лао-цзы. Но если считать Лао-цзы “тем, кто знает”, как же он тогда мог написать сочинение в 5000 знаков?».

Нам кажется, что заниматься вопросом о реальности Лао-цзы как автора произведения, вошедшего в историю с таким наименованием, бесполезно: дальше каких-нибудь новых догадок пойти вряд ли удастся. Для историка литературы важен тот человек, который то произносит в этой поэме какую-нибудь загадочную формулу, вроде «путь, что может быть “Путь”, не есть вечный путь...», то озадачивает парадоксами, вроде «кривое, значит — прямое».

Забегая несколько вперед, обратим внимание на то, с какими наименованиями дошли до нас многие произведения классической поры китайской Древности — из числа наиболее прославленных: «Лао-цзы», «Мэн-цзы», «Гуань-цзы», «Сунь-цзы», «Ле-цзы», «Чжуан-цзы», «У-цзы», «Мо-цзы», «Хань Фэй-цзы». Все это — имена собственные. Имена — кого? Авторов этих произведений? Ни в коем случае: все эти памятники, какими мы их знаем, во-первых, создавались не одним лицом, во-вторых, не в одно время. Литературные произведения этой эпохи — не единовременный факт, а протяженное во времени явление. Понятие авторства в том смысле, в каком оно существует для нас, к литературным произведениям того времени неприложимо. И это не дефектность, а историческая особенность литературной обстановки того времени, особенность, обусловленная формой сложения и существования литературы эпохи.

В таком случае, что же означают имена в перечисленных названиях литературных произведений? Первоначальный ответ на этот вопрос прост: это имена тех людей, с которыми связано содержание этих произведений. Вот, например, «Мэн-цзы»: это книга, где изложены слова и дела Мэн Кэ, странствующего учителя мудрости. Что такое «Сунь-цзы»? — книга, в которой излагается учение о войне полководца Сунь У. В таких произведениях, как «Чжуан-цзы» или «У-цзы», излагаются мысли и взгляды Чжуан Чжоу, мудреца, У Ци, полководца, и в какой-то мере обрисованы они сами. Таким образом, связь подобных произведений с определенными лицами несомненна. Но это не означает, что они их авторы.

Не авторы они этих произведений отнюдь не только потому, что не они сами их написали. Не авторы они еще более потому, что в них выведены не Мэн Кэ, а «Мэн-цзы», не Сунь У, а «Сунь-цзы», не Чжуан Чжоу, а «Чжуан-цзы», не У Ци, а «У-цзы», а это далеко не одно и то же. Мэн Кэ — некое реальное лицо, Мэн-цзы — литературный персонаж. То же можно сказать и об остальных. Для разъяснения этого положения обратимся к уже известному нам «Луньюю». В нем изложены «слова и дела» Конфуция. Мы знаем, что существовал некий человек, которого звали Кун Цю; верим, что именно этот Кун Цю и есть тот самый «Кун-цзы» или чаще просто «цзы», которого мы находим в «Луньюе». Но идентичны ли они? Все содержание «Луньюя» свидетельствует, что Кун-цзы «сделан», а не просто воспроизведен. В образе Кун-цзы воплощена фигура мудреца, учителя — так, как она представлялась определенной части китайского общества того времени. Иначе говоря, Конфуций в «Луньюе» — литературный персонаж, герой этого произведения.

Вполне возможно, что в основе образа этого героя и лежат некоторые черты действительно существовавшего человека по имени Кун Цю, но эти черты и сами подверглись литературной обработке, и послужили материалом для создания чисто литературного построения. Чрезвычайно наглядно это можно видеть в знаменитой X главе этого памятника, той, в которой герой обрисован в бытовом, житейском плане. Тут вполне возможные реальные черты не просто показаны, но поданы в таком конденсированном виде, что, может быть, мы даже имеем право думать о гротеске.

Когда Кун-цзы, находившийся на службе при дворе, разговаривал с кем-либо из числа низших сановников, он «мягко изгибался»; когда разговаривал с кем-либо из высших сановников, «весь вытягивался» (X, 2). Когда во время дворцовых церемоний ему приходилось нести скипетр своего государя, он «весь сгибался, как бы под непосильной тяжестью». Когда ему надо было поднимать скипетр, он делал это так, как будто бы «отвешивал почтительный поклон»; когда надо было его опустить, он делал это так, как будто бы «подносил что-то драгоценное»; при всем этом «он, как в испуге, менялся в лице; шел так, как будто бы ноги у него были чем-то опутаны», и т. д. (X, 5). Напомним, что одной из важнейших тем «Суждений и бесед» Конфуция был вопрос о значении *ли* — норм общественного поведения, правил общественного этикета. Конфуций придавал соблюдению этих норм и правил огромное значение. Можно ли было более выпукло обрисовать героя именно в плане этой темы? И не сделано ли это чисто литературными средствами?

Совершенно другим типом литературного героя является Лао-цзы.

За литературным «Кун-цзы» стоит житейско-реальный Кун Цю, сказать же, что за «Лао-цзы» стоит некий Ли Эр,— никак нельзя. Это понял уже Сыма Цянь. Лао-цзы — только герой поэмы, названной по его имени, и притом целиком литературный.

И герой этот совершенно иной, чем Кун-цзы в «Луньюе» или Мэн-цзы в «Мэн-цзы»; там герои присутствуют, в «Лао-цзы» герой отсутствует. Отсутствует, однако, только персонально, но всюду присутствует его речь. И эта речь создает его образ. И так как то, что он говорит, необыкновенно, необыкновенен и этот образ.

Он — «Лао-цзы», т. е., как было сказано выше, «Старец». Почему старец? Потому, что мать носила его в чреве 81 год и когда произвела на свет, новорожденный был сед. Почему фамилия его «Ли»? Потому, что мать родила его под деревом *ли* (сливой). Почему имя его «Эр» — ухо? Потому, что у него были непомерно длинные уши. Нет, автором мыслей, изложенных в поэме, не мог быть почтенный чжоуский архивариус; он не мог стать и героем произведения. Героем его мог стать только человек необыкновенный. И необыкновенной должна быть его судьба.

Где-то на далекой границе страны была застава, пройдя которую путник попадал на дорогу, ведущую на «Запад» — в ту неведомую страну, где правит Сиванму, «Мать-царица Запада». Как-то раз страж этой заставы заметил странное явление: с Востока, т. е. из глубины страны, надвигалось облако необычайной фиолетовой окраски. Он был мудр, этот страж, и сразу понял, что облако это возвещает, что к заставе приближается *Даожэнь,* «Человек Дао». Действительно, скоро у заставы показался восседавший на быке величественный старец. Это был Лао-цзы. Страж низко склонился перед путником, который передал ему для покидаемой страны «Даодэ-цзин» («Книгу о дао и дэ»), проехал заставу и исчез навсегда. Так рассказывается в книге «Лесянь-чжуань» («Жизнеописания магов»), приписываемой Лю Сяну (77—6 гг. до н. э.), но появившейся, вероятно, в IV—V вв. н. э. Именно этот таинственный мудрец, восседавший на быке, каким его стала изображать китайская живопись, и стал невидимым героем поэмы «Лао-цзы».

* * *

«Гуань-цзы» и *«Сунь-цзы».* К первой поре среднеклассического периода китайской Древности должны быть отнесены еще два произведения: «Гуань-цзы» и «Сунь-цзы».

Как и во всех прочих случаях, датировать эти два памятника чрезвычайно трудно. И притом не столько потому, что у нас нет твердых данных для такой датировки, сколько именно в силу указанного общего положения, характерного для всех литературных памятников этой эпохи: каждый из них — не единовременный факт, а длительный процесс; и то, что мы сейчас под этим именем знаем, только конечный результат этого процесса, да и то нередко оставляющий неясным — что же было в самом начале? Поэтому самое большее, на что мы можем в этой области рассчитывать, это на возможность указать время, в течение которого то или иное произведение создавалось. Таким временем для «Гуань-цзы» и для «Сунь-цзы» является скорее всего VI—V вв. до н. э.

Однако даже такая — весьма широкая — датировка также услов-

на: она может относиться только к первоначальному ядру текста, а не ко всему ему, во всяком случае в том виде, в каком он существует для нас. Особенно это относится к «Гуань-цзы»: вполне допустимо мнение, что этот памятник сложился из нескольких произведений или их фрагментов, возникших в разное время и независимо друг от друга, и что в таком сводном виде он получил распространение в IV в. до н. э.

Но если литературные памятники той эпохи — не единовременный факт, а процесс, зачастую даже длительный, в нем должно быть начало; поэтому историю какого-либо памятника следует начинать именно с момента его предполагаемого возникновения, а это значит — с его возможной основы.

Одним из оснований отнести какое-либо произведение или, во всяком случае, его «начало» к определенному историческому времени может служить наименование, которое этому произведению присвоено. «Гуань-цзы» и «Сунь-цзы» — собственные имена; имена двух деятелей, сведения о которых мы находим в разных источниках. Гуань-цзы — это Гуань Чжун, прославленный министр Хуань-гуна (685—643), правителя царства Ци, ставшего первым в истории периода Лего гегемоном *(ба)*, т. е. главой союза нескольких царств. Сунь-цзы — это Сунь У, знаменитый полководец на службе у Хо-люя (514—495), правителя царства У, который был предпоследним в ряду таких гегемонов (последним был Гоу Цзянь-ван, 475—465, правитель царства Юэ). Таким образом, время жизни Гуань Чжуна падает на первую половину — середину VII в. до н. э., Сунь У — на последнюю четверть VI — первую четверть V в. до н. э.

Разумеется, ни тот ни другой не были авторами произведений, названных их именами; с их именами связаны только идеи, представленные в этих произведениях. Эти идеи весьма характерны для ранней поры классического периода китайской Древности — VII—V вв. до н. э. Обратим внимание на одно совпадающее обстоятельство в повествовании о Гуань Чжуне и Сунь У; оба они служили царям-гегемонам: Гуань Чжун — первому из них, Сунь У — предпоследнему. Таким образом, Гуань Чжун принадлежал началу эпохи гегемонов, Сунь У — ее концу.

Напомним историческое содержание этой эпохи. В стране существовал ряд царств — городов-государств среднего этапа рабовладельческого периода китайской Древности. Постепенное ослабление экономической обособленности этих царств, вызываемое необходимостью — для их внутреннего развития — выхода из рамок замкнутого хозяйствования и сопровождавшееся развитием связей между ними, приводило не только к исчезновению мелких, слабых царств, но и к временным объединениям их в форме союзов. Во главе таких союзов становились правители какого-либо из наиболее крупных и сильных в экономическом и военном отношениях царств — Ци, Цзинь, Чу, У, Юэ. Ряд таких гегемонов и протянулся на целые два столетия — с 679 г. до н. э., когда гегемоном стало царство Ци, по 465 г. до н. э., когда закончилась гегемония царства Юэ.

Эта особенность общеисторического процесса вызвала к жизни целые концепции общественной мысли — различные по содержанию, но одинаково направленные на решение задач развивавшейся общественной и государственной жизни. Важнейшей из таких задач было отыскание путей к тому, чтобы сделать государство сильным в экономиче-

ском и в военном отношениях. Об этом и говорит уже упоминавшаяся знаменитая формула, возникшая в эту эпоху: «богатая страна, сильная армия». Экономический путь к достижению этой цели намечает «Гуань-цзы», военный — «Сунь-цзы».

Здесь нет возможности излагать экономическую систему, как она дана в «Гуань-цзы». Приведем лишь некоторые ее черты.

Для того чтобы государство было сильным, прежде всего нужно «вдоволь еды и одежды» для народа, чтобы «житницы были полны». Главное «в управлении государством заключается в том, что необходимо предварительно обогатить народ. Если народ богат, то им легко управлять. Если народ беден, то им трудно управлять». Поскольку же еду и одежду производит сельскохозяйственное население, постольку о нем и следует думать в первую очередь. «И богатство страны, и изобилие зерна родятся от земледелия. Поэтому правители древности относились к земледелию с уважением» (гл. 48).

Как дать возможность труженикам земли иметь у себя житницы полными? Первое условие для этого — правильное соблюдение законов природы: необходимо точно соблюдать диктуемое этими законами время сева, уборки и т. п. Поэтому самое важное для правителя — не мешать естественному течению и распорядку сельскохозяйственных работ ни по части их сезонности, ни в отношении их интенсивности. А бывает и так: правитель катается на разукрашенных кораблях, пирует в роскошных дворцах; ему нужны для этого все новые и новые средства; вот он и начинает облагать народ усиленными налогами и поборами, заставляет людей работать сверх меры, отвлекает их от их прямых занятий на работу на себя. Этим он нарушает естественный и необходимый ритм земледельческого труда и истощает силы народа. Поэтому правитель должен обуздывать свои желания, не предаваться роскоши, быть скромным и бережливым и беречь силы народа.

Наряду с этими негативными средствами должны быть пущены в ход и позитивные. Главных из них шесть: повышение урожайности зерновых культур на обрабатываемых площадях и увеличение этих площадей путем устройства и расширения оросительных сооружений; развитие промышленных культур — тутовника и конопли; введение в каждом хозяйстве огородничества и животноводства; пополнение древесных ресурсов путем древонасаждения и борьбы с хищнической порубкой; рациональное ведение рыбного хозяйства с недопущением хищнического лова; поощрение бережливости и недопущение расточительства. «Гуань-цзы» придает этому огромное значение, и притом не только хозяйственное или политическое, но и моральное: «когда житницы полны, люди знают законы и честь; когда одежды и еды вдосталь, люди знают славу и стыд» — гласит знаменитая формула этого памятника.

Экономическое благосостояние народа — первое условие силы и процветания государства. Второе — соблюдение народом «четырех основ»: законов *(ли)* общественной жизни, должного *(и)* в поведении, чести и стыда. Правитель должен всячески способствовать этому личным примером: строго соблюдать все эти основы сам. На языке «Гуань-цзы» это означает «учить» народ. И когда люди учатся этому у своего правителя, «в семье все члены — дружны», в обществе действуют «четыре основы». Только в таком случае приказы правителя всеми соблюдаются.

Существует и еще одно условие достижения благоденствия страны:

необходимо чтить богов и поклоняться им в святилищах. Поскольку имеются в виду боги земли — гор и рек, постольку это требование в другой форме выражает ту же мысль о необходимости следовать законам самой природы.

Как уже было упомянуто выше, в «Гуань-цзы» мы встречаем первое по времени — и очень точное по формулировке — упоминание об отдельных группах населения. Групп этих четыре: служилые люди, земледельцы, ремесленники и торговцы (гл. 20). Деление это, в основе которого лежит признак функции, которую данный человек несет в государстве, сохраняло свое значение в общественной мысли Китая, а за ним Кореи и Японии во все последующие века вплоть до нового времени, став основой возникновения в обществе этих стран четырех сословий. В «Гуань-цзы» же главное, видимо, не сословный, а профессиональный признак, поскольку в этом памятнике проводится мысль, что для сохранения и развития мастерства необходима передача его от отца к сыну, т. е. наследственность профессии; для того же, чтобы ничто не отвлекало каждого от заботы о своем мастерстве, люди должны даже жить такими профессиональными группами. Но это отнюдь не означало какую-то изоляцию их друг от друга. Наоборот, требуется прямо обратное: древние правители побуждали «служилых людей, торговцев, ремесленников и земледельцев обмениваться друг с другом своим умением и продуктами труда, так что к концу года не было и путей к тому, чтобы выгоды у одних были больше, чем у других: весь народ трудился одинаково и приобретал все поровну» (гл. 48).

Таковы главные черты содержания памятника, именуемого «Гуань-цзы». Что же собой представляет он как литературное произведение?

Очень характерен прием изложения темы в виде точных, лаконичных формул и последующего уже подробного их раскрытия. «Земля — основа системы государственного управления. Управление — основное условие законности. Рынок — мерило цен. Золото — мера исчисления имущества» — так выражены отдельные формулы. Приведем, хотя бы частично, как они в дальнейшем раскрываются:

«В отношении Неба—Земли (т. е. природы) ничего нельзя ни прибавить, ни убавить; но земля должна создать основу управления: нельзя допускать, чтобы жизнь земли не шла в согласии с природой вещей. Если земля живет в такой согласованности, то и плоды ее дают то, что может природа...».

«Правление — основное условие законности. Это значит, что если титулы и звания присвоены правильно, народ не ропщет. Если же народ не ропщет, это означает, что нет беспорядка и торжествует должное. Если должное не торжествует, невозможно и управлять...»

«Рынок — мерило цен. Поэтому, если товары дешевы, торговцы не будут иметь высоких прибылей; а если они не будут иметь высоких прибылей, то это означает, что все отрасли хозяйственной деятельности будут в порядке. Если же все отрасли хозяйственной деятельности будут в порядке, то и все виды потребления придут в соответствие...» (гл. 5).

Широко представлен в произведении прием описания, нередко весьма красочного. Вот как обрисован, например, образ земледельца:

«На голове у него камышовая шляпа, на тело накинут соломенный плащ. Тело мокро от пота, ноги — в грязи. Палящим зноем выжжены его волосы и кожа...».

Это внешний облик труженика земли. А вот и его внутренний мир:

«Он напрягает всю силу рук и ног и так быстро справляется с обработкой поля. Сызмальства он приобретает навыки. В его сознании царит спокойствие. Он не переходит от одного занятия к другому и не проявляет склонности к бродяжничеству... поэтому дети земледельцев чаще всего тоже становятся земледельцами. Они просты, невежественны, но неиспорчены...».

Вот некоторые места из характеристики ремесленников:

«Присматривая себе подходящий материал, они изучают влияние четырех времен года на их дело, определяют, насколько материал является доброкачественным и какие в нем изъяны. Они взвешивают и рассчитывают соответствие их потреблению, отбирают материалы по степени их соответствия, широко распространяют (свои изделия) на все четыре стороны; обучают младшее поколение; рассуждают о принципах сравнительных расчетов, определяющих пригодность предметов; заботятся о том, чтобы прибыли были наибольшими; ведут между собой беседы о своем производстве; показывают друг другу образцы своего труда; передают друг другу, как они сумели изощриться в своем искусстве; отдают должное друг другу за знание дела» (гл. 20).

Некоторые темы изложены в «Гуань-цзы» приемом диалога:

«Хуань-гун, обращаясь к Гуань-цзы, сказал: "Позвольте спросить вас о *чэнма*". Гуань-цзы ответил: "Если государство не имеет накоплений (запасов), то дело тут в соблюдении сезонности". Хуань-гун спросил: "Как понимать, что дело тут в сезонности?" Гуань-цзы ответил: "Ведь для каждого земледельца положена земельная норма в сто *му*, а весенние полевые работы (на таком участке) могут производиться лишь в течение 25 дней". Хуань-гун спросил: "Почему весенние полевые работы могут производиться лишь в течение 25 дней?" Гуань-цзы ответил: "Со времени зимнего солнцестояния по истечении 60 дней солнечная сторона освобождается от снежного покрова, который начинает таять, а по истечении 75 дней и теневая сторона пробуждается от зимнего сна. После освобождения теневой стороны от зимнего покрова начинают сеять просо. Когда истекает 100 дней (после зимнего солнцестояния), больше уже нельзя сеять просо. Поэтому на весенние полевые работы нельзя (отводить) менее 25 дней"...» (гл. 68) и т. д.

Форма вопросов и ответов — обычный прием «Луньюя», но там он дан, как правило, в элементарном виде: вопрос — ответ; здесь же на таком приеме построены целые большие главы (например, 68, 69, 71, 72, 74—76 и многие другие). Таким образом, пожалуй, именно в «Гуань-цзы» оформился очень показательный для литературы этой эпохи прием изложения содержания — развернутый диалог.

В «Гуань-цзы» изложены средства, какими можно осуществить первую часть лозунга эпохи: «богатая страна, сильная армия». В «Сунь-цзы» речь идет о второй части. Но — в высшей степени своеобразно.

Для чего нужна сильная армия? Для того, чтобы воевать... Но первое, и с этого начинает Сунь-цзы, это требование понять, что «война — это великое дело для государства, это почва жизни и смерти, это путь существования и гибели» (I, 1). Выходит, что Сунь-цзы, собираясь учить искусству воевать, начинает с предупреждения об опасности войны. Во всяком случае, затяжной: «Силы подрываются, средства иссякают, у себя в стране — в домах пусто; имущество народа

уменьшается на семь десятых; имущество правителя — боевые колесницы поломаны, кони изнурены; шлемы, панцири, луки и стрелы, рогатины и малые щиты, пики и большие щиты, волы и повозки — все это уменьшается на шесть десятых» (II, 10). Следовательно, если война и допустима, то только короткая: «Никогда еще не бывало, чтобы война продолжалась долго и это было бы выгодно государству» (II, 6). «На войне слышали об успехе при быстроте ее, даже при неискусности ее ведения, и не видели еще успеха при продолжительности ее, даже при искусности ее ведения» (II, 5).

Однако и кратковременная война, даже самая успешная, и то далеко не «лучшее из лучшего». «Лучшее из лучшего» — вообще не вступать в войну. «Сто раз сразиться и сто раз победить — это не лучшее из лучшего; лучшее из лучшего — покорить чужую армию, не сражаясь» (III, 1). Но как же это сделать? Ответ очень ясен: надо воевать не оружием: «...самая лучшая война — разбить замыслы противника; на следующем месте — разбить его союзы; на следующем месте — разбить его войска» (III, 2).

«Поэтому тот, кто умеет вести войну, покоряет чужую армию, не сражаясь; берет чужие крепости, не осаждая; сокрушает чужое государство, не держа свое войско долго. Он обязательно сохраняет все в целости и этим оспаривает власть в Поднебесной» (III, 3).

Какая же это «война»? — может сказать читатель. Для Сунь-цзы это — война, и притом самая трудная, но единственно позволяющая достичь подлинного успеха: война умом, «нападение замыслом», как он выразился (III).

Победить противника, не сражаясь, победить, расстроив его замыслы, расстроив его союзы, т. е. изолировав его политически и в военном отношении, это, как сказал Сунь-цзы, «самая лучшая война». Но он хорошо знает, что приходится воевать не только умом, но и силою. Все же и тут условие успеха — тот же ум: уменье строить «предварительные расчеты». Правильность расчетов, в сущности, уже предопределяет победу: когда полководец, умеющий рассчитывать, «сражался и побеждал, это не расходилось с его расчетами. Не расходилось с его расчетами — это значит, что все, предпринятое им, обязательно давало победу: он побеждал уже побежденного» (IV, 5).

На чем же должны быть основаны эти «предварительные расчеты»? Ответ прост: на знании, и притом двустороннем — знании и противника, и себя самого: «если знаешь его и знаешь себя, сражайся хоть сто раз, опасности не будет; если знаешь себя, а его не знаешь, один раз победишь, другой раз потерпишь поражение; если не знаешь ни себя, ни его, каждый раз, когда будешь сражаться, будешь терпеть поражение» (III, 9).

Здесь не место излагать сколько-нибудь полно учение Сунь-цзы о войне, столь всесторонне развитое в этом произведении; для нас важнее — как это учение выражено литературно. К тому же литературная сторона этого произведения привлекает к себе особое внимание.

Обращает на себя внимание прежде всего наличие строгих и точных формулировок: именно в таких формулировках даны почти все основные положения.

Формула, которой открывается все произведение, гласит: «Война — это великое дело для государства; это почва жизни и смерти; это путь существования и гибели» (I, 1). Далее следуют слова:

«...в ее основу кладут пять явлений», вслед за этим идут формулы «пяти явлений», причем так, как это мы видели выше в одном из документов «Шу-цзина»: сначала общее перечисление этих пяти явлений, затем их определение.

«Первое — Путь, второе — Небо, третье — Земля, четвертое — Полководец, пятое — Закон.

Путь — это когда достигают того, что мысли народа одинаковы с мыслями правителя, когда народ готов вместе с ним умереть, готов вместе с ним жить, когда он не знает ни страха, ни сомнений.

Небо — это свет и мрак, холод и жар; это — порядок времени.

Земля — это далекое и близкое, неровное и ровное, широкое и узкое, смерть и жизнь.

Полководец — это ум, беспристрастность, гуманность, мужество, строгость.

Закон — это воинский строй, командование и снабжение» (I, 3).

Совершенно афористический вид имеют, например, такие формулы: «убывает противника ярость, захватывает его богатства жадность» (II, 12); «война любит победу и не любит продолжительности» (II, 14); «непобедимость заключена в себе самом, возможность победы заключена в противнике» (IV, 1): «непобедимость есть оборона; возможность победить есть наступление» (IV, 2).

Очень широко представлен прием формулировки какого-либо положения с помощью образов. Так, например, говоря о необходимости обмануть противника своим поведением и этим усыпить его бдительность, а потом внезапно ударить по нему, Сунь-цзы раскрывает эту мысль так:

«Сначала будь как невинная девушка — и противник откроет у себя дверь. Потом же будь как вырвавшийся (из сетей) заяц — и противник не успеет принять мер к защите» (XI, 31).

Говоря о «мощи», а это у него одно из важнейших понятий, Сунь-цзы объясняет ее так:

«То, что позволяет быстроте бурного потока нести на себе камни, есть ее мощь. То, что позволяет быстроте хищной птицы поразить свою жертву, есть рассчитанность удара... Мощь — это как бы натягивание лука; рассчитанность удара — это как бы спуск стрелы» (V, 7). «Тот, кто ставит людей соответственно их мощи, заставляет их идти в бой так же, как катят деревья и камни. Природа деревьев и камней такова, что, когда место ровное, они лежат спокойно, когда оно покатое, они приходят в движение; когда они четырехугольны, они лежат на месте; когда они круглы, они катятся. Поэтому мощь того, кто умеет заставить других идти в бой, есть мощь человека, скатывающего круглый камень с горы в тысячу саженей» (V, 12, 13).

Особое место в учении Сунь-цзы занимает понятие боевой «формы» как состояния армии. Это понятие он раскрывает так:

«Форма у войска подобна воде: форма у воды — избегать высоты и стремиться вниз; форма у войска — избегать полноты и ударять по пустоте. Вода устанавливает свое течение в зависимости от места; войско устанавливает свою победу в зависимости от противника» (VI, 13). «Когда побеждающий сражается, это подобно скопившейся воде, с высоты тысячи саженей, низвергающейся в долину. Это и есть форма» (IV, 10).

Одна из главных мыслей Сунь-цзы — в том, что настоящий полководец побеждает умом, умением наперед все обдумать и рассчитать;

иначе говоря, заранее обеспечивает себе победу и сражается уже наверняка. Желая в связи с этим сказать, что люди этого настоящего искусства могут и не понять, Сунь-цзы облекает свою мысль в такие образы:

«Когда поднимают легкое перышко, это не считается большой силой; когда видят солнце и луну, это не считается острым зрением; когда слышат раскаты грома, это не считается тонким слухом. Про кого в древности говорили, что он хорошо сражается, тот побеждал, когда было легко победить. Поэтому, когда хорошо сражавшийся побеждал, у него не оказывалось ни славы ума, ни подвигов мужества» (IV, 4).

Нередко для раскрытия своей мысли Сунь-цзы прибегает к цепи образов. Так, например, желая пояснить, что приемы «правильного боя» и «маневра» ни в коем случае не могут быть стандартны, что они вырабатываются соответственно обстановке, условиям, Сунь-цзы говорит:

«Кончаются и снова начинаются — таковы солнце и луна; умирают и снова нарождаются — таковы времена года. Тонов (в музыке) не более пяти, но изменений этих пяти тонов всех и слышать невозможно; цветов (в природе) не более пяти, но изменений этих пяти цветов всех и видеть невозможно; вкусов не более пяти, но изменений этих пяти вкусов всех и ощутить невозможно. Действий в сражении всего только два — правильный бой и маневр, но изменений в правильном бою и маневре всех и исчислить невозможно. Правильный бой и маневр взаимно порождают друг друга, и это подобно круговращению, у которого нет конца. Кто может их исчерпать?» (V, 6).

Идея всеобщности процесса изменений выражена у Сунь-цзы так: «Среди пяти элементов природы нет неизменно побеждающего; среди четырех времен года нет неизменно сохраняющего свое положение. У солнца есть краткость и продолжительность, у луны есть жизнь и смерть» (VI, 15). Та же мысль, что стандартов на все не существует, выражена в очень известном изречении: «Бывают дороги, по которым не идут; бывают армии, на которые не нападают; бывают крепости, из-за которых не борются; бывают местности, из-за которых не сражаются; бывают повеления государя, которых не выполняют» (VIII, 3).

Ряд положений высказан в форме прямых парадоксов: «беспорядок рождается из порядка, трусость рождается из храбрости, слабость рождается из силы» (V, 9); «...войско, долженствующее победить, сначала побеждает, а потом ищет сражения; войско, осужденное на поражение, сначала сражается, а потом ищет победы» (IV, 6).

Что ж такое «Сунь-цзы» как литературное произведение? Первое же ознакомление с ним создает впечатление, что перед нами трактат о военном искусстве. Все здесь — как в трактате: определенный распорядок тем — они распределены по тринадцати разделам, как бы главам трактата; в каждом разделе дается систематическое раскрытие своей темы, стройное, логическое. Определения точны, положения ясны. Все как в том, что мы называем трактатом.

И все же, если это и трактат, то особенный. Во-первых, потому, что часто самые как будто бы технические положения изложены в нем языком образов, обычно красочных, нередко неожиданных, и именно так наиболее полно раскрывается их значение, их смысл. Во-вторых (это можно, как нам думается, почувствовать даже в приведенных

переводах), главный прием построения — параллелизм: «Напасть и при этом наверняка взять — это значит напасть на место, где он не обороняется; оборонять и при этом наверняка удержать — это значит оборонять место, на которое он не может напасть» (VI, 4). Если же учесть, что параллелизм в китайском языке означает не только равное количество слов в каждом из двух параллельных рядов, но и равное количество слогов, а это означает — мор, он создает эффект не только структурный, но и эвфонический: параллельные фразы являются равномерными строками.

Разумеется, не весь текст таков, но подобных мест так много и они так определяют литературное лицо трактата, что невольно возникает желание назвать его «поэмой» вроде «Лао-цзы»: там поэма на философские темы, здесь — на темы воинского искусства. Только там поэма почти в стихах, здесь — несомненно в прозе.

У этой поэмы есть и свой герой. И он такой же, как и в «Лао-цзы»: невидимый, но ощущаемый во всем. Там — мудрец, но мудрец в образе загадочной, таинственной личности. Тут — полководец, но полководец в своем идеальном образе: «...ум, беспристрастность, гуманность, мужество...» (I, 3). Он обладатель искусства нападать и обороняться, а искусство это особое: «...у того, кто умеет нападать, противник не знает, где ему обороняться; у того, кто умеет обороняться, противник не знает, где ему нападать. Тончайшее искусство! Тончайшее искусство! — нет даже формы, чтобы его изобразить. Божественное искусство! Божественное искусство! — нет даже слов, чтобы его выразить. Поэтому он и может стать властителем судеб противника» (VI, 4). И не только противника: он — «властитель судеб народа, хозяин безопасности государства» (II, 15).

Герой присутствует в произведении, но, как и в отношении к Лао-цзы, его захотели представить в каком-то конкретном образе. Это и было сделано. Возможно, на основе черт, присущих реальной исторической личности — знаменитому полководцу Сунь У, находившемуся на службе в царстве У. Сыма Цянь хорошо этот образ передал, сообщив в жизнеописании этого полководца следующее:

«Как-то раз Хо-люй, правитель царства У, спросил у своего полководца, можно ли всему тому, о чем он написал в своем трактате, научить. Сунь У ответил, что можно. Хо-люй тогда спросил: "Можно и женщин?" Сунь У ответил, что обучить военному делу можно и женщин.

Были позваны женщины из дворца — 180 человек. Сунь У разделил их на два отряда, поставив во главе каждого одну из двух любимых наложниц правителя, и построил их. Построив, спросил: знают ли они, где сердце, спина, правая и левая рука? Разумеется, те ответили, что знают. Тогда он приказал им по сигналу барабана посмотреть: передним — вперед, стоящим налево — в левую сторону, стоящим направо — в правую сторону, стоящим сзади — назад. Раздался звук барабана, но женщины вместо исполнения данного им приказания расхохотались. Сунь У тогда заявил, что неисполнение приказания вызвано, по-видимому, недостаточностью объяснения и поэтому виноват он, полководец. Поэтому он еще раз спросил, знают ли женщины, где перед, зад, правая и левая стороны и поняли ли они его приказ. Женщины ответили, что знают и поняли. Сигнал был дан во второй раз, и женщины опять вместо требуемых эволюций стали смеяться. Тогда Сунь У сказал, что теперь уж виноваты командиры отрядов и

что он за это их тут же казнит. Правитель, видя, что Сунь У собирается предать смерти двух его любимых наложниц, сказал ему: "Я уже понял, что вы умеете вести войну; мне же без этих двух женщин и еда не будет сладка. Не убивайте их!" Однако Сунь У на это возразил: "Я получил от вас повеление и назначен полководцем. Когда же полководец находится в армии, повеления государя могут и не исполняться им". И умертвил обеих женщин. Вместо них он поставил командирами двух следующих, и, когда был снова подан сигнал, все требуемые движения были проделаны четко и правильно, и никто уже более не засмеялся!»

Сыма Цянь — великий историк: он знает, что общезначимое в истории не всегда бывает житейски реальным, и передал нам именно общезначимый образ полководца; такой полководец и есть герой «поэмы» о военном искусстве, герой литературный.

* * *

Изложенное позволяет установить следующее:

1. В VI—V вв. до н. э. в Китае в сфере словесного творчества возникают новые явления — принципиально иные, чем то, что мы видим в «Ши», «Шу» и «И»; там перед нами — письменная фиксация имевшегося устного материала, возникшего спонтанно; здесь — особые произведения, т. е. нечто созданное, и притом в письменной форме.

Правда, некоторые из этих произведений, прежде всего «Луньюй», а за ним в известной мере и «Гуань-цзы», также как будто фиксируют «суждения и беседы» определенных лиц; но — как это усматривается из всего целого — суждения, афоризмы, беседы — п р и е м ы изложения или подачи материала.

Разумеется, прием этот восходит к простой фиксации, простой записи материала; и с этой стороны такие произведения, как «Луньюй», занимают как бы промежуточное место между тем, что было раньше, и тем, что стало потом. Также промежуточное место занимает и «Гуань-цзы»: в нем воспроизводятся и разрабатываются некоторые формы изложения материала, которые мы находим в «Шу», например сначала перечень, затем как бы «постатейное» раскрытие того, что названо в перечне. Но приемы изложения материала, представленные в трактатах-поэмах «Лао-цзы» и «Сунь-цзы», уже полностью новые.

Все это следует понять, видимо, так: наряду с одним элементом языкового творчества — созданием словесного материала, как такового, приобретает самостоятельное значение другой, разумеется сопряженный с первым, но начавший выступать как равный ему по значению,— элемент обработки создаваемого или получаемого материала. Обработка требует мастерства, даже прямо его подразумевает. Следовательно, приобретение элементом творческой обработки словесного материала самостоятельного значения знаменует превращение словесного творчества в словесное искусство.

Факт возникновения произведений, в которых этот момент получил свое оформление, совпадает с появлением в общественном сознании концепции, обозначенной словом *вэнь,* в первоначальном значении — «узор», в широком же смысле — «образованность», «просвещение», «культура», понимаемые при этом как нечто создаваемое человеком, а не данное ему. Поскольку в этом смысловом комплексе родилось и понятие «литература», даже больше — не только родилось, но в даль-

нейшем и затмило прочие аспекты этой концепции, постольку мы вправе сказать, что появление указанных произведений означает рождение не только «просвещения», «культуры» как особых категорий общественной жизни, но и «литературы» как наиболее репрезентативного представителя всего того, что охватывалось словом *вэнь*.

2. Описанный материал — в соединении с этим фактом — позволяет понять, что́ именно вызвало к жизни эту новую категорию общественной жизни, общественного творчества.

Содержание описанных памятников со всей ясностью удостоверяет, что произведения эти говорят на самые важные для своего времени темы. Эти темы — состояние общества и государства; пути, по которым идет общественная жизнь; человек в этом обществе — каков он есть и каким он должен быть; каким должно быть и само общество, как наилучшим образом должна быть построена его жизнь. И «Луньюй», и «Гуань-цзы», и «Лао-цзы», и «Сунь-цзы» по-своему, со своей стороны, на такие темы и рассуждают.

Таким образом, ответ на поставленный вопрос: на какой почве родилась литература, что вызвало ее к жизни? — может быть таков: общественно-историческая необходимость.

Общее течение истории китайского народа позволяет сказать, что необходимость в литературе как особой общественной категории возникает на этапе вступления народа в развитое государственное существование, т. е. с развитием классового общества в его сложном составе и со сложной игрой противоречивых интересов и тенденций; с всесторонним развитием общественной жизни и общественной мысли.

Рассмотренные памятники дают возможность ответить и на другой вопрос: в чем состоял общий смысл возникшей литературы? Для чего она стала существовать?

Обращаясь к этим памятникам, мы видим, что в них как бы проявляются два «желания» их авторов, кем бы эти авторы ни были: желание что-то сообщить и желание к чему-то призвать. Оба желания могут соединяться и, как мы можем судить по рассмотренным произведениям, они и на деле соединяются. И все же в каждом из них есть определенный уклон в какую-нибудь сторону, и именно этот уклон определяет главные приемы обработки материала. Поэтому даже в этот начальный момент существования литературы в ней возникает деление на такую, которая оперирует главным образом языком понятий, и такую, которая обращается к языку образов и даже символов; иначе говоря, на такую, которая пускает в ход главным образом информационно-коммуникативную сторону языка, и такую, которая действует и всеми его образно-экспрессивными средствами. «Гуань-цзы», как нам кажется, ближе к первому типу произведений, «Луньюй» — ко второму. «Сунь-цзы» соединяет в себе черты и первого, и второго, с преобладанием, однако, первого. «Лао-цзы» соединяет черты обоих типов, но с преобладанием скорее второго.

3. Весьма характерным для этого момента является включение в состав литературы и того, что было в словесном творчестве и раньше, в «долитературный период»: мы знаем, что именно в эти VI—V вв. «литературой» (*вэнь*) стали древняя поэзия и проза, т. е. то, что обозначалось именами «Ши» и «Шу».

Произошло это, однако, далеко не механически: для того, чтобы стихи-песни (*ши*) и указы, речи, обращения, клятвы (*шу*) стали «литературой», их следовало «сделать» литературой, т. е. подверг-

гнуть какой-то обработке. Наши исторические источники позволяют с уверенностью думать, что такая обработка была произведена; нам даже говорят, кем она была произведена —самим Конфуцием.

Так утверждает Сыма Цянь. Конфуций из трех с лишним тысяч песен, дошедших до него от Древности, отобрал всего 305 как удовлетворяющие требованиям «законности» *(ли)* и «должного» *(и)*; все прочие он отверг как недостойные. Недостойными в подавляющем большинстве оказались песни любовные: они показались слишком «развратными».

Многие исследователи этих древних песен еще с древности сомневались в достоверности свидетельства Сыма Цяня. Действительно, других подтверждений работы Конфуция у нас нет. Однако само выдвижение — пусть и гадательное — Конфуция на роль человека, введшего старинные песни в литературу, в высшей степени показательно: если бы и был человек, который это сделал, то кто же и мог бы им быть, как не глашатай этой самой *вэнь?*

Что же все-таки было сделано с древними песнями? Сыма Цянь говорит очень определенно: был произведен отбор; были отобраны лишь такие песни, которые как-то удовлетворяли общественным запросам того времени. Ознакомление с материалом заставляет думать, что одним отбором дело не ограничивалось.

Вот, например, одна песенка: «Коль обо мне ты с любовью подумал — /Подол приподняв, через Чжэнь перейду. /Если совсем обо мне ты не думал — /Нет ли другого на эту беду?» (I, VII, 13). Песенка как будто бы вполне ясная — игривая, даже несколько озорная. Чжу Си, знаменитый в XII в. н. э. исследователь древних памятников, так и думал: речь идет тут о «распущенной девушке».

Простим ему «распущенную»: для блюстителя строгих нравов эта чудесная вольная песенка девушки, может быть, и не очень «приличная»; но зато воздадим ему хвалу за то, что он не призывал понимать эту песенку так, как полагалось понимать ее до него. А полагалось понимать так: тут вовсе не девушка, а благородные, любящие законность люди царства Чжэн, к которому эта песенка отнесена; они глубоко огорчены тем, что власть в их царстве захвачена узурпатором, негодяем, и взывают к тем, кто любит законность, чтобы они восстановили порядок; если же в своем царстве они таких людей не найдут, они готовы даже обратиться к соседям!

Мы не знаем, истолковал ли именно так эту песенку Конфуций, но, во всяком случае, еще в древних изданиях «Ши-цзина» эта песенка давалась с примечанием: говорится о людях, желающих видеть «правильное» *(чжэн)*, т. е. законное.

Как свидетельствует «Луньюй», Конфуций постоянно говорил не только о «Ши», но и о «Шу», т. е. будущем «Шу-цзине». Следовательно, введен в литературу тогда был и этот древний памятник. Традиция упорно называет Конфуция «редактором» и его. В чем заключалась в этом случае «редакторская» работа Конфуция, мы не знаем, но, судя по всему содержанию «Луньюя», можно считать, что дело в основном сводилось к интерпретации материала этого древнего памятника; интерпретации, превращающей его в картину идеального общественного строя. Иначе говоря, и «Шу» вошел в литературу как произведение, говорящее о самом нужном для того времени.

Вся императивность требования, чтобы литературное произведение обязательно говорило о том, что нужно и полезно обществу, чрезвы-

чайно наглядно проявилась в судьбе произведения, получившего наименование «Чуньцю» («Летопись»). Это и есть летопись, т. е. погодная запись событий, имевших место в царстве Лу с 722 по 481 г. до н. э. Подобные записи велись в разных царствах древнего Китая, но до нас дошла только эта. И она так бы и оставалась одним из документов государственного архива, т. е. вне литературы, если бы опять не тот же Конфуций. Мэн-цзы, верный последователь этого мудреца, сообщил нам, что Конфуций обработал эту летопись: не только ее литературно отредактировал, но и изменил ее текст, введя в него свои добавления. Добавления эти имели целью выправить «объективистский» тон изложения, просто о чем-то сообщающего; ввести в изложение оценки событий и действий упоминаемых лиц. Такими оценками Конфуций как бы произвел суд над историческими деятелями своего царства, прежде всего, конечно, над его правителями. Он сказал, что в действиях правителей было хорошо, что плохо; назвал каждый поступок его именем, назвал зло — злом, преступление — преступлением, коротко говоря, назвал вещи своими именами. Последователи Конфуция сказали, что это было «установление правильных наименований *(чжэнмин)* вещей, и объявили, что это чуть ли не высшая заслуга их учителя.

В таком «отредактированном» виде «Чуньцю», конечно, с полным основанием вошла в состав *вэнь*.

* * *

«Мо-цзы». На грани первого и второго этапов средней поры истории древней китайской литературы стоит произведение, очень своеобразное по составу и содержанию. Оно дошло до нас под названием «Мо-цзы».

Традиция, как обычно в подобных случаях, возводит это произведение к некоему человеку, фамилия которого была Мо, имя Ди. Определяют и время его жизни, правда приближенно,— 479/470—400/390 гг. до н. э. Сообщают даже, что он был одним из сановников в царстве Сун.

Среди исследователей уже с давних пор существует разногласие в понимании имени Мо Ди, но реальность самого его носителя и общее время его жизни сомнению не подвергаются. В «Мэн-цзы» — сочинении, сложившемся во второй половине IV в. до н. э., ведется вполне конкретная полемика с некоторыми сторонами учения Мо Ди. Сведения, которыми мы располагаем об упомянутой выше ученой Академии «Цзися», процветавшей во второй половине IV в. до н. э., свидетельствуют о наличии там последователей Мо Ди. Все это позволяет считать, что и в этом случае название произведения говорит о том, что многое в его содержании, во всяком случае — основное, действительно исходит от некоего реального лица.

Произведение это иное, чем рассмотренные выше. Прежде всего обращает на себя внимание, что многие из его разделов (9 из 15) слагаются из трех частей, каждая из которых представляет не более чем особый вариант одного и того же текста. В более поздних памятниках — в «Чжуан-цзы» (вторая половина IV — первая половина III в. до н. э.) и в «Хань Фэй-цзы» (III в. до н. э.) — упоминаются «три Мо», т. е. три ответвления школы Мо Ди, так что с этой стороны «Мо-цзы» как бы сводка текстов, имевших хождение в каждом из этих ответвлений.

Другую особенность памятника составляют чрезвычайная разнородность входящих в него частей: есть части, трактующие различные вопросы государственного управления, общественного устройства, обязанностей человека в обществе; есть части, говорящие о «Небе», о «Небесном промысле», о «Небесном велении», о божествах и демонах, т. е. посвященные некоторым сторонам религиозных представлений; и вместе с тем есть части, трактующие вопросы физики (учение о свете), механики (учение о силе), геометрии (учение об угле, треугольнике); есть части, излагающие некоторые вопросы логики (учение о суждении — утвердительном и отрицательном, общем и частном; учение об умозаключении — большой и малой посылках, о среднем термине, о выводе). Исходя из этого, приходится считать «Мо-цзы» не отдельным произведением, пусть и сложившимся, как и все прочие в эту эпоху, не сразу, а чем-то вроде свода многих произведений различного содержания, имевших хождение среди определенного круга образованных людей того времени. Нам известно, что в Академии «Цзися» были представлены: школа Мэн-цзы, т. е. конфуцианское направление общественной мысли той эпохи; школа Чуньцю, занимавшаяся вопросами, поставленными в «Чуньцю» — упомянутой выше «Летописи», т. е. в произведении исторического содержания; школа Цзоу Яня, т. е. естествознание того времени; школа Лао-цзы, т. е. даосское направление общественной мысли; школа Гуань-цзы — экономическое, социальное и политическое учение, развивавшееся в русле концепции «государственных законов» как орудия управления государством; школа Мо Ди. Если считать, что содержание того памятника, который до нас дошел под именем «Мо-цзы», отражает круг интересов некоторой части членов этой ученой Академии, этот свод существенно обогащает наше представление о составе науки того времени.

Для того чтобы судить о литературной стороне этого памятника, лучше всего обратиться к тем частям его, в которых излагается учение о человеке, обществе и государстве. Но для этого необходимо обрисовать хотя бы важнейшие концепции этого учения.

Пожалуй, самой важной из них является положение, что у каждого человека есть его «должное» *(и)*. На вопрос, что такое это «должное», ответ дается краткий и точный: «должное есть полезное» *(ли)*, т. е. то, что человек считает полезным или выгодным для себя; иначе говоря, то, что можно назвать его интересами. Но что из этого получается? «Один человек — один интерес; два человека — два интереса; десять человек — десять интересов. Людей много, следовательно, и интересов много. При этом каждый утверждает свои интересы и отрицает интересы другого. Получается, что все друг друга отвергают. Отцы и сыновья, старшие и младшие братья враждуют между собой, расходятся и рассеиваются, оказываются неспособными жить вместе. Все люди в Поднебесной вредят друг другу — водой, огнем, снадобьями, ядами. Доходит до того, что есть возможность, а трудиться сообща они не способны; гноят и губят добро, лишь бы не поделить его с кем-нибудь; таят и скрывают все хорошее в себе, чтобы только никто не мог поучиться у другого. Поэтому и раздоры в Поднебесной у людей такие же, как у птиц и зверей».

Что же «Мо-цзы» предлагает для выхода из такого состояния? Надо ориентироваться не на то, что у людей различно, а на то, что у них одинаково. Эта мысль выражена у него в лаконичной формуле:

«почитайте одинаковое» *(шан тун)*. «Одинаковое», т. е. общее, у членов одной семьи — их принадлежность к данной семье; воплощением такой общности является глава семьи. Общее у людей страны — их принадлежность к этой стране; воплощением этой общности является правитель государства. Общее для правителей отдельных государств — их принадлежность к «Поднебесной»; воплощением этой общности является «Сын Неба» — верховный правитель. «Сын Неба» олицетворяет общность с «Небом», т. е. с миром бытия вообще. Таким образом, жизнь человечества протекает в нескольких сферах общности, каждая из которых шире предыдущей, а это ставит перед людьми два требования: «обмен полезным» *(цзяо ли)*, т. е. делать так, чтобы полезное для себя было вместе с тем полезным и для другого; и «совмещение любви» *(цзянь ай)*, т. е. любить не только своих, но и чужих. Известно, с какой энергией нападал Мэн-цзы именно на это последнее требование. Да, конечно, и Конфуций учил, что *жэнь*, «человеческое начало» в человеке, выражается в любви к людям, но это общее положение регулируется «должным» *(и)*, т. е. любовь к другому осуществляется соответственно условиям, отношениям и т. д.; нельзя, чтобы для сына отец был тем же, что и совершенно посторонний человек. Так рассуждал Мэн-цзы, но Мо-цзы думал иначе.

Требование «чтить одинаковое» в людях соединено у Мо-цзы с требованием «чтить умных». Мысль эта у него изложена так:

«Мо-цзы сказал:

— В настоящее время цари, князья, сановники — те, кто правят государством,— хотят, чтобы государство было богатым, чтобы его население было многочисленным, чтобы законы и наказания обеспечивали порядок. Но богатства не получается; получается бедность. Многочисленного населения не получается; получается малочисленное. Порядка не получается; получается беспорядок. Выходит, что того, чего хотели, не получили; получили же то, чего не хотели. Почему это так?

Потому, что цари, князья, сановники — те, кто правят государством, не сумели почитанием умных привлечь их к управлению. А когда в стране умных и хороших людей много, государство управляется хорошо, когда умных и хороших людей мало, государство управляется плохо. Поэтому обязанность сановников только в одном и состоит: привлекать как можно больше людей умных.

У Мо-цзы спросили: "Но как же следует привлекать во множестве людей умных?"

Мо-цзы ответил:

— Представьте себе, что вы хотите, чтобы в вашей стране было много хороших воинов-стрелков, воинов-возничих боевых колесниц. Тем более же так, когда дело идет об умных и хороших людях, добродетельных в поведении, искусных в речах, обладающих обширными знаниями. Они и есть самое драгоценное в государстве. Они — опора всего общества».

Требование «чтить умных» означало для того времени очень многое. Оно означало прежде всего требование отказаться от власти положений, вытекающих из кровного родства, из принадлежности к определенному роду, племенной группе. Только ум должен создавать положение всякого человека в обществе; в том числе и правителя; особенно же тех, кто на практике осуществляет управление государством, т. е. чиновников, должностных лиц. В этом плане доктрина Мо-

цзы была прямо направлена против старой чжоуской традиции — традиции, где все зиждилось на кровном и племенном родстве, на родовой преемственности. Она была направлена против этой отживающей свое время традиции и вместе с тем и против того в доктрине Конфуция, что в какой-то мере отражало эту традицию и тем самым как-то поддерживало ее. С этой стороны государственное учение Мо-цзы, чисто прагматическое по своему существу, отвечало запросам своей эпохи гораздо больше, чем конфуцианство с его полупатриархальными тенденциями, чем учение Лао-цзы с его анархическим духом.

Однако, с другой стороны, доктрина Мо-цзы была мало приспособлена к действительным тенденциям своей же эпохи столь же мало, как и доктрина Лао-цзы: она заключала в себе элементы утопии. Мо-цзы, например, яростно нападал на обычай устраивать пышные похороны. За этим как будто бы непритязательным требованием скрывалась очень большая мысль: мысль о борьбе с тем общественным бытом, который возвел погребение скончавшегося человека в особый обряд общественного значения. Протестуя против пышных похорон, Мо-цзы восставал против *ли* — установлений обычного права, тяжелым грузом висящих на каждом человеке — члене общества, т. е. тех самых установлений, которые рабовладельческое общество классической Древности получило в наследство от более ранней эпохи — от времени родо-племенного строя. Поскольку же сама возможность устройства пышных похорон и других обрядов существовала у тех, кто обладал для этого необходимыми средствами, т. е. у правящего класса, постольку протест Мо-цзы был направлен не только против роскоши в быту этого класса, но и — косвенно — против его самого. Это можно усмотреть в его призыве привлекать к управлению не только умных людей вообще, но именно из «простого народа» *(шу минь)*. Этим Мо-цзы шел вразрез не только с родо-племенным принципом чжоуского времени, но и с конфуцианским принципом общественной — интеллектуальной и моральной — элиты. В некотором отношении это требование шло навстречу тенденциям своего времени: «умные» люди из народа, привлекаемые гегемонами *(ба)* к себе на службу, могли служить орудиями борьбы с властными тенденциями потомков старой родо-племенной аристократии, все еще сохранявших свою силу; вместе с тем это требование способствовало укреплению слоя должностных лиц, чиновничества.

К числу утопических элементов доктрины Мо-цзы следует отнести и его требование отказаться от войны, его призыв к «ненападению», как он выражался. Выходит, что идея «пактов о ненападении» весьма древнего происхождения, но в эпоху, которую китайская историография назвала временем «Сражающихся царств», она могла быть только прекрасной, но несбыточной мечтой.

Последнее, что следует отметить в доктрине Мо-цзы, это понимание того, что называлось тогда «велением Неба», или, как можно еще передать китайское слово *«тяньмин»*, «небесным промыслом». Мо Ди признавал существование такого «промысла», или, как тогда еще его называли, «небесной воли» *(тяньчжи)*, но был далек от понимания «небесного веления» как некоего акта этой воли: по всем признакам понятие «небесного веления» у него было очень близко к тому, что мы обозначаем словом «закономерность» в приложении к течению жизни природы, и главным образом жизни общества, и даже к судьбе отдельного человека.

Книга «Мо-цзы» для историка китайской литературы и языка представляет собой интерес тем, что наличие трех словесных выражений одной и той же системы мыслей позволяет наблюдать процессы словесной отработки понятий, концепций и положений этой системы. В этой области у Мо-цзы мы видим отход от средств образного выражения мысли, играющего столь большую роль в рассмотренных выше произведениях, и сосредоточение усилий на способах наиболее адекватного понятийного выражения. Чрезвычайно характерны с этой стороны такие определения-формулы, как, например, «человеческое начало *(жэнь)* — то, что основано на любви к людям»; «должное — это полезное»; «истина — тогда, когда слово согласуется со смыслом»; «знание — внутренний материал человека».

В одном месте «Луньюя» дана формула: «слово... если оно доходит, это — все». Видимо, точность в выражении мысли, нахождение нужных слов и фразеологических конструкций уже тогда считалось одним из проявлений искусства слова, т. е. литературы.

* * *

«Ле-цзы». Со вступлением в IV в. до н. э. в истории древней китайской литературы — ее средней, «классической» поры — наступает новый этап. Его возвещает «Ле-цзы» — произведение, обычно относимое к этому веку.

Мы знаем, что обозначение кого-либо по фамилии с присоединением к ней почтительного «цзы» служит знаком того, что человек этот — учитель какой-либо мудрости. Так, Кун Цю, т. е. Конфуций, стал «Кун-цзы», Гуань Чжун — «Гуань-цзы», Мо Ди — «Мо-цзы». Следовательно, и за «Ле-цзы» скрывается некий Ле...

О таком «Ле» мы узнаем из самого произведения. Первые же строки в нем говорят об «учителе Ле-цзы»; о том, что он сорок лет прожил в Юаньпу в царстве Чжэн в полной неизвестности: окружающие и не подозревали, что среди них находится такой мудрец; для правителя же и его чиновников он был такой же простолюдин, как и все прочие. Однако тут же выясняется, что у него был ученик и что он сам свою мудрость получил от своего учителя — «Линя с Чашигоры». В одной из последующих частей этого произведения появляется и сам этот учитель, который, обращаясь к Ле-цзы, называет его, как полагается, по имени: Юй-коу. Таким образом, получается, что «Ле-цзы» — это Ле Юй-коу из царства Чжэн.

Многочисленные исследователи установили, что упоминания о Ле Юй-коу относятся к тому времени, когда правителем в Чжэнском царстве был Жу-гун; поскольку же годы правления последнего известны — 422—396, выходит, что Ле-цзы жил где-то в конце V—начале IV в. до н. э.

О Ле Юй-коу говорится и в «Чжуан-цзы»: там ему даже отведена целая глава (32). Однако наименования «Ле-цзы» в этом произведении не встречается; его нет даже в той главе (33), где перечислены все «цзы»; нет «Ле-цзы» среди подобных имен в «Сюнь-цзы», памятнике первой половины III в. до н. э. И что самое знаменательное — биографии Ле-цзы нет и в «Истории» Сыма Цяня, а знаменитый «отец истории» в Китае постарался дать «жизнеописания» всех сколько-нибудь выдающихся деятелей прошлого своей страны. Отсюда — вполне законное сомнение в исторической реальности этого персонажа. Тем

более что в самом памятнике говорится, что он носился по небу, «оседлав ветер». И в упомянутом «Чжуан-цзы» также отмечается, что Ле-цзы «носился по Пустоте», т. е. по небу, воздушному пространству, «запрягая ветер», т. е. как на колеснице.

Столько же сомнений вызывает и сама книга «Ле-цзы». Установлено, что в правление императора Цзин-ди, т. е. во II в. до н. э., книга с таким наименованием существовала и даже пользовалась довольно широким распространением, но о тексте ее узнаем в редакции Лю Сяна, знаменитого филолога I в. до н. э. Но и этот текст подвергается сомнению: в нем находят мотивы, как будто бы явно буддийские, а они не могли появиться так рано. Короче говоря, совершенно ясно, что произведение, дошедшее до нас под названием «Ле-цзы»,— продукт многих эпох, хотя основной его костяк сложился, вероятно, во времена Лю Сяна, т. е. в I в. до н. э. Выделить в этом костяке элементы, относящиеся к самому моменту возникновения этого произведения — ко времени предполагаемой жизни Ле Юй-коу, если считать, что это и был именно «Ле-цзы», т. е. к началу IV в. до н. э.— можно только предположительно.

Но для историка литературы это в данном случае и не так важно. если для историка древней философии интересно учение некоего мудреца, почтительно именуемого «Ле-цзы», интересно отражение в этом учении философской линии Лао-цзы, то для историка литературы ценно то, с помощью чего излагается это учение, а этот материал не принадлежит и не мог принадлежать никакому автору: он принадлежит — в точном смысле этого слова — народу.

Иначе говоря, в «Ле-цзы» мы сталкиваемся с фольклором. Только не с песенным, как в «Ши-цзине», а с повествовательным. И этот материал, во всяком случае — в своей значительной части, может рассматриваться и в рамках IV в. до н. э.: он принадлежит, вероятно, не только IV, но и V в. и, может быть, даже еще более раннему времени; и вместе с тем он принадлежит и всем последующим векам. Через «Ле-цзы» он только стал нам известен. И именно в этом — в глазах историка литературы — основная ценность данного памятника.

«В царстве Сун жил некий обезьянник. Он любил обезьян и держал их у себя целую стаю. Он хорошо понимал их, и обезьяны понимали его. Он отнимал у своих домашних, но обезьянам всегда давал все сполна.

Вдруг он обеднел и стал думать, что нужно уменьшить корм обезьянам. Опасаясь, однако, что они перестанут быть привязанными к нему, он решил обмануть их и сказал: "Если я буду давать вам каштаны утром по три, вечером — по четыре, как, хватит?" Обезьяны в ярости повскакали. Тогда он сказал: "А если я буду давать вам утром по четыре, а вечером — по три, как тогда?" — Обезьяны удовлетворенно снова улеглись».

Это отрывок из второй главы «Ле-цзы».

В конце IV — начале III в. до н. э. возникло произведение, вошедшее в историю под названием «Чжуан-цзы»; о нем речь будет ниже. Во второй главе этого произведения есть такое место:

«Обезьянник, раздавая своим обезьянам каштаны, сказал: "Утром я буду давать вам по три, вечером — по четыре". Обезьяны пришли в ярость. Тогда он сказал: "Утром я буду давать по четыре, вечером — по три". Обезьяны были довольны».

Совершенно ясно, что перед нами ходячий рассказ, настолько рас-

пространенный, что породил даже поговорку: «Утром — три, вечером — четыре». В «Чжуан-цзы» она дана даже еще более коротко: «Утром — три».

Ле-цзы, изложив этот рассказ, замечает:

«Вот так искусный проводит неискусного. Умный умом проводит глупого именно так, как обезьянник провел своих обезьян. Он ничего не изменил ни в имени, ни в существе, но в одном случае вызвал ярость, в другом — удовольствие».

Чжуан-цзы передачу этого рассказа сопровождает такими словами:

«Имя и существо были те же, но вызывали они в одном случае удовольствие, в другом — ярость. Тут сказалось естество обезьян. Для мудреца же "хорошее" и "плохое" составляет единство, и утверждается оно на равновесии Природы».

Так ходячий рассказ послужил в обоих памятниках материалом для выражения какой-то, важной для автора-рассказчика, идеи; иначе говоря, из чуть ли не забавного анекдота превратился в поучительную притчу.

Таких притчей, т. е. первоначально — фольклорных рассказов, в «Ле-цзы» много. При этом назидательная концовка, так сказать, наглядно превращающая этот рассказ в притчу, может и отсутствовать: поучение может вводиться в само повествование. Такова, например, широко известная и в современном Китае притча о двух горах:

«Две горы — Тайхань и Ванъу — окружностью в семьсот ли, высотой в десять тысяч жэнь поднимались к югу от Цзичжоу и северу от Хэяна. Простак с Северной горы жил у подножия этих гор девяносто лет. Надоело ему обходить эти горы, преграждавшие ему путь, куда бы он ни шел, откуда бы ни возвращался. Собрал он свою семью и стал советоваться:

— Не сумеем ли мы с вами, поднатужившись, сровнять с землей эту преграду? Проложить прямую дорогу от юга Юйчжоу до южного берега Хань?

Все согласились; усомнилась только жена старика:

— С твоими силами не срыть и малого холма. Где же тут говорить о Тайхань и Ванъу! Да и куда ты денешь всю эту землю и камни?

— Будем сбрасывать их в залив Бохай, севернее мели,— ответили все.

И вот Простак повел своих сыновей и внуков. Трое из них несли коромысла. Пришлось дробить камни, рыть землю и относить это все в корзинках в Бохай.

Сын соседки, вдовы из рода Столичных, у которого только сменились молочные зубы, вприпрыжку примчался им помогать.

Зима сменилась летом, а сходили они только один раз. Умник с Излучины реки стал смеяться над Простаком и отговаривать его:

— Глупец! Тебе, немощному старику, не уменьшить гору ни на волосок! Как ты можешь справиться с такой массой земли и камня?

Простак с Северной горы вздохнул и ответил:

— Тебе, твердолобому, ничего не понять! Разума у тебя меньше, чем у малого сынка вдовы. Что за печаль, если я и не срою? Умру я — останутся сыновья. У сыновей будут внуки. У внуков — свои сыновья. У их сыновей — свои сыновья. А от их сыновей — опять внуки. Сыновьям и внукам не будет конца. А гора расти ведь не будет!

Умнику с Излучины реки нечего было сказать.

Услышал Простака дух-хозяин змей, испугался, что тот не отступится от своего дела, и доложил обо всем Владыке.

Тронуло Владыку простодушие Простака, и повелел он двум сынам из рода Больших муравьев перенести на спине обе горы, одну — на восток от Шо, другую — на юг от Юн. И с той поры от юга Цзи-чжоу до южного берега Хань не стало горных преград» (гл. V).

Особой морализирующей концовки, даваемой рассказчиком от себя, тут нет, но мораль все же косвенно дана в самом финале рассказа. Может она заключаться и в самом сюжете непосредственно. И такого рода рассказы-притчи составляют значительную часть материала «Ле-цзы».

Есть, однако, в этом произведении рассказы и другого плана. Таков, например, рассказ о дровосеке, убившем оленя. Он настолько интересен, что следует привести его полностью.

«Дровосек из царства Чжэн собирал в поле валежник и повстречался с бегущим, чем-то перепуганным оленем. Столкнувшись с ним, он ударил его и убил. Боясь, что кто-нибудь обнаружит убитого оленя, он поспешил спрятать его в сухом рву и прикрыл его валежником.

Он не помнил себя от радости, но вдруг заметил, что начисто забыл место, куда он девал оленя, и решил, что все это ему просто приснилось.

Идя домой, он по дороге распевал песню об этом своем сне. Стоявший у дороги человек услышал, что поет дровосек и, руководствуясь его словами, нашел оленя и взял его. Вернувшись домой, он рассказал жене: "Человек, собиравший валежник, видел во сне, что поймал оленя, но забыл, куда его девал, а я вот нашел! Как ты думаешь, ему действительно все это только приснилось?" Жена ответила: "А может быть, это тебе приснилось, что тот человек поймал оленя? И вообще, был ли тут кто-нибудь? Ты сам видел сон, но так как олень-то все-таки тут, не выходит ли, что сбылся именно твой сон?" Муж на это ответил: "Да, олень у меня. Чего ж тут доискиваться — ему ли это приснилось или мне?"

Дровосек также вернулся домой, но никак не мог примириться с потерей оленя. И в ту же ночь увидел во сне место, куда он его спрятал, а также и человека, который его взял. Следуя указанию сна, он утром пошел искать оленя и нашел его у того человека. И в конце концов затеял с ним тяжбу, пожаловавшись судье.

Судья сказал: "Если ты в самом деле поймал оленя, значит, неверно то, что видел все во сне. Если же ты только видел все во сне, значит, неверно то, что так было в действительности. На самом же деле олень у него, и он теперь тягается с тобой из-за него. Но жена его утверждает, что он видел оленя во сне. Выходит, что никакого оленя никто и не брал. Однако олень-то все-таки тут. Разделите его пополам!"

Обратились к местному правителю. Местный правитель сказал: "А не видел ли сам судья во сне, что он делит оленя пополам?" Тогда обратились к главному сановнику царства. Главный сановник сказал: "Разобраться, был ли тут сон или явь, могут только Хуан-ди или Кун Цю. Но ни Хуан-ди, ни Кун Цю уже на свете нет. Кто же тогда сможет во всем этом разобраться? Оставим так, как решил судья"» (гл. III).

Возможно, что и этот рассказ имеет свою мораль: возможно, что он должен передать идею иллюзорности всего существующего, мысль о принципиальной невозможности отделить нереальное от реального, вообще о недействительности самих категорий «реального» и «иллюзорного»; это было бы вполне в духе умонастроений Лао-цзы и его линии философской мысли и служило бы новым аргументом за включение Ле-цзы в состав триады древних классиков этой линии — Лао-цзы, Ле-цзы, Чжуан-цзы. Но трудно отделаться от непосредственного впечатления, производимого этим рассказом — как будто совершенно «пошехонского» звучания. Во всяком случае, его фольклорный характер не подлежит сомнению.

Наряду с фольклором анекдотов, бытовых рассказов, назидательных притч в «Ле-цзы» присутствует и волшебная сказка, и притом построенная как на откровенно фантастическом материале, так и на квазиисторическом, т. е. приуроченная к какому-нибудь историческому, вернее, мыслимому историческим, персонажу. Такова, например, сказка о царе Му-ване, одном из правителей древнего Чжоуского царства, о его чудесных путешествиях. О них рассказывается в третьей главе «Ле-цзы». Приведем некоторые извлечения из этого рассказа.

Спутником, вернее, путеводителем Му-вана в этих путешествиях был некий волшебник, который «входил в огонь и воду, проходил через металл и камень, переворачивал горы и реки, передвигал обнесенные стенами города. Восседал на Пустоте и не сваливался, сталкивался с материальным предметом и оставался цел». Царь относился к этому волшебнику с великим почетом. Построил для него целый дворец «в тысячу жэнь высотою», заполнил этот дворец красавицами. В путешествие они отправлялись на царской колеснице, запряженной восемью дивными конями, подобных которым не было нигде. «Промчались они тысячу ли и прибыли в страну Великанов-охотников. Те поднесли царю для питья кровь белого лебедя, для омовения ног — молоко коровы и кобылицы». После этого они «поехали дальше и заночевали на склоне Куньлуня», сказочной горы, за которую заходят солнце и луна, т. е. помещающейся на самом краю света. «На другой день поднялись на вершину Куньлуня, чтобы посмотреть дворец Хуан-ди»,— в представлениях Лао-цзы и его школы — царя-предка, основателя всей культуры. «Воздвигли в его честь холм-жертвенник» — в назидание следующим поколениям. Оттуда направились в гости к Сиванму, «Матери-царице Запада», популярнейшему персонажу фольклора, повелительнице далекой страны на самом краю света. «Они пировали с ней у Яшмового пруда. И пела Сиванму царю, и он подпевал ей».

Сказка, как таковая, на этом могла бы и закончиться, но не так она кончается в «Ле-цзы». После приведенных слов идет продолжение: «Царь подпевал ей, и слова его песни были печальны. Он увидел, что солнце зашло. Оно за день прошло десять тысяч ли. Царь вздохнул и сказал: "Увы! А вот я по несовершенству своей природы предаюсь наслаждениям. Будут ли последующие поколения порицать меня за такую ошибку?"»

Что значат эти слова? Комментаторы обычно толкуют их в том смысле, что Му-ван только тут, в этом волшебном царстве, понял, что наслаждения, которыми он упивался в обычном мире,— ничто; что истинные наслаждения не там, не в том повседневном мире. Если принять такое толкование, становится понятным, для чего Ле-цзы

обратился к широко известной сказке о том, как Му-ван навестил Сиванму. Впрочем, в этом рассказе есть и еще одна любопытная деталь, поворачивающая весь сюжет сказки в особую сторону.

Во время первого путешествия, в которое Му-вана повел волшебник, тот привел его в такое место, «где наверху не было видно ни солнца, ни луны, а внизу — ни рек, ни морей». На такой невероятной высоте в глазах у Му-вана потемнело, в ушах раздался звон, все тело затрепетало, мысли спутались, «жизненная сила ослабела, и он стал просить волшебника вернуть его домой. Тот толкнул его, и царь камнем упал в Пустоту. Очнулся он, сидя на том же месте, что и прежде; вино, стоявшее перед ним, еще не остыло, кушанья еще были свежими. Царь спросил: "Откуда я пришел?" Окружающие ему ответили: "Ниоткуда! Вы, государь, сидели здесь в молчании".

Тут Му-ван потерял сознание и пришел в себя только через три месяца. И спросил волшебника, что с ним произошло? Волшебник ответил: "Я и царь пропутешествовали духом. Телу же — зачем ему передвигаться? То место, где мы с тобою были, разве оно не тот же твой дворец? То место, где мы с тобою гуляли, разве оно не тот же твой парк? Ты, царь, привык относиться к существующему как к чему-то постоянному и не веришь, что все мимолетно. Когда же находишься на самом Пределе Изменений и Превращений, постигнешь все в один миг"».

Трудно предположить, чтобы сказка о чудесных путешествиях Му-вана бытовала в соединении с таким чисто даосским — в духе концепций Лао-цзы и его школы — философским привеском. Не следует ли видеть в этом привеске именно то, что присоединилось к фольклорному материалу при переходе его в состав литературного произведения? Для «Ле-цзы», произведения, безоговорочно включаемого в ряд даосских классиков, в таких «привесках» и заключалось все дело: ради них и привлекался фольклор. А привлекался он потому, что в нем — в его сказочности, фантастичности — заключался богатейший материал для подобных философских интерпретаций. К тому же и сами отвлеченные идеи подавались здесь в ярком, образном выражении.

* * *

«Мэн-цзы». Ко второй половине IV — первой половине III в. до н. э. относится время жизни и деятельности двух замечательных представителей общественной мысли средней, «классической» поры китайской Древности: Мэн-цзы и Чжуан-цзы. Оба они — современники: жизнь первого падает на 372—289 (284?) гг. до н. э., жизнь второго — на 369 (368?) — 286 (290?) гг. до н. э.

О них мы знаем из двух произведений, дошедших до нас, произведений, высоко вознесенных философами, публицистами, поэтами последующих веков; «до дыр» закомментированных бесконечным числом присяжных комментаторов — китайских, японских, корейских, почти непрерывной чредой прошедших через двадцать веков; произведений, пристально изучаемых историками философии, общественной мысли вообще и в наше время, причем не только в Китае и Японии, но и в Европе и Америке.

Произведения эти, как это характерно вообще для литературы той поры, называются именами тех лиц, о которых они повествуют,

взгляды которых излагают: первое так и именуется «Мэн-цзы», второе — «Чжуан-цзы». Если считать, что об этих двух мыслителях могли писать их ученики или вообще последователи в поздний период жизни своих учителей, а скорее всего уже после них, следует думать, что оба эти произведения могли в какой-то форме появиться лишь в первой половине III в., скорее всего ближе к его середине.

Для лучшего понимания содержания этих памятников, а через них и двух их героев необходимо все же снова обратиться к их времени.

Время это в старой китайской историографии обозначается словом *Чжаньго* — «Сражающиеся царства» и датируется 403—221 гг. до н. э. Таким образом, Мэн-цзы и Чжуан-цзы жили в самый разгар этого периода.

Как было указано выше, отдельные государства стали возникать на территории, заселенной племенами ханьского этнического корня, отчасти в переплетении с некоторыми этнически иными племенами, отнюдь не только с этого времени: они выросли из отдельных территориально-племенных объединений, входивших в состав «царства Чжоу», т. е. чжоуского племенного союза, после ослабления этого союза, особенно ясно обозначившегося с VIII в. до н. э., после так называемого «перехода Чжоу на Восток» в 770 г. до н. э. Равным образом отнюдь не с этого времени, т. е. с конца V в., началась борьба между ними; вся предшествующая история полна борьбой этих царств, борьбой, которая служила выражением и следствием развертывающегося процесса этнической, экономической, политической и культурной интеграции. Эпоха Чжаньго, т. е. IV—III вв. до н. э., не более чем последний этап этого процесса — борьбы за единое общекитайское государство.

Обратим внимание на некоторые из событий, имевшие место непосредственно при жизни Мэн-цзы и Чжуан-цзы, т. е. во второй половине IV — первой половине III в. до н. э. В 359 г. Шан Ян, главный министр в Циньском царстве, провел свою земельную реформу, окончательно, уже в законодательном порядке ликвидировавшую общинное землевладение и землепользование, передавшую землю в руки отдельных собственников и открывшую путь ко всяким сделкам с нею. Именно на такой новой экономической основе и выросла мощь царства Цинь, позволившая ему в 221 г. успешно довести до конца свою борьбу с другими претендентами на роль объединителя всей страны. В 333 г. получила свое воплощение «доктрина Су Циня» — одного из политических деятелей того времени, призывавшего к противопоставлению растущему могуществу Циньского царства коалиции из шести наиболее крупных царств того времени: это была последняя попытка задержать процесс политической интеграции. В 311 г. перевес получила, однако, «доктрина Чжан И», призывавшая к подчинению Циньской власти.

Превосходным зеркалом, отражавшим состояние общественной мысли в эту смутную эпоху, служит «наука Цзися», т. е. деятельность той неоформленной, но фактически сложившейся своеобразной ученой Академии, которая образовалась в столице царства Ци.

Мы уже указывали, что благодаря политике своих правителей, всячески старавшихся привлечь к себе наиболее выдающихся «ученых», т. е. представителей различных течений общественной мысли своего времени, столица царства Ци превратилась в умственный центр страны. Особый расцвет «науки Цзися», т. е. деятельности обитателей

городка ученых «у врат Цзи» (Цзися), падает на годы правления Вэй-вана и Сюань-вана, т. е. на 357—301 гг. В эти десятилетия в «науке Цзися» были представлены все наиболее распространенные тогда течения общественной мысли: линия Гуань Чжуна, упомянутого выше министра этого царства, создателя целой экономической теории; линия Конфуция, представленная прежде всего Мэн-цзы; линия Лао-цзы, представленная Хуан Юанем; линия Мо-цзы в лице Сун Цзяня и Инь Вэня. Там же было представлено и естествознание того времени — в лице Цзоу Яня, создателя теории «пяти первоэлементов» материальной природы, круговорот которых — с диалектическим переходом одного элемента в другой — составлял, по его учению, основу всякого бытия. К этому следует добавить еще Ян Чжу (395—335), с именем которого соединена проповедь последовательного эгоизма: «для другого я не отдам и волоса со своей головы». Ему тогда противопоставлялся Мо-цзы со своим положением о необходимости любить не только близких, но и далеких. В книге «Мэн-цзы» в той или иной степени отражены почти все эти разнообразные течения общественной мысли: одни из них Мэн-цзы защищает и развивает, с другими полемизирует. Поэтому книга «Мэн-цзы» не только излагает учение собственно самого Мэн-цзы, но дает превосходный материал для суждения о состоянии умов той эпохи.

Жизнь Мэн-цзы, или Мэн Кэ, как его называли в жизни, известна довольно хорошо. Для нас, однако, важно главным образом лишь то, что он принадлежал к таким же странствующим учителям мудрости, каким был и Конфуций. Он, так же как и тот, переходил из одного царства в другое, стараясь получить доступ к их правителям и внушить им свои взгляды на мыслимое им наилучшим устройство общества и государства. Довольно долго Мэн-цзы пробыл в царстве Ци — в составе ученой колонии «у врат Цзи» (Цзися), но за свою долгую жизнь — он прожил 83 года — он побывал в царствах Лу, Тэн, Вэй, Сун и в некоторых других, еще менее значительных. Время его скитаний охватывает годы с 331 по 308 до н. э. После этого последнего года он прекратил странствия и всецело отдался работе с учениками, из среды которых и вышла книга, вошедшая в историю с именем их учителя.

* * *

Раскроем эту книгу на первой ее странице.

«Мэн-цзы явился к Лянскому Хой-вану. Царь сказал: "Почтенный! Вы пришли сюда, не сочтя расстояние в тысячу ли за даль. Вероятно, у вас есть что-то, что пойдет на пользу моей стране?" Мэн-цзы на это ответил: "Царь! Зачем обязательно говорить о пользе? Ведь есть только человеческое и должное"» (разд. I, «Лян Хой-ван», гл. 1). Эти знаменитые слова образуют композиционный зачин всего произведения и вместе с тем составляют и идейный зачин его.

Обратим прежде всего внимание на то, что Мэн-цзы говорит уже не об одной «человечности» *(жэнь)* — основном начале человеческой природы, находящем свое выражение в «любви к людям» *(ай жэнь)*, как определил его Конфуций, а еще и о «должном» — чувстве должного, чем определяются проявления человеческой природы в человеке. В этом и состоит то новое, что внес Мэн-цзы в доктрину Конфуция и что в ней прочно утвердилось навсегда.

Понять соотношение «человеческого» и «должного» в человеке помогает один пример, приводимый Мэн-цзы. Представьте себе, говорит он, что вы вдруг замечаете, что ребенок, играющий у колодезного сруба, вот-вот упадет в колодец. Вы, естественно, бросаетесь его схватить и тем самым спасти. Вот такое мгновенно вспыхнувшее при виде опасности, угрожающей другому, чувство тревоги за него и есть проявление гуманистического качества человеческой природы, проявление его человечности; то, что вы тут же бросились спасать ребенка, есть проявление в вас присущего вашей человеческой природе чувства «должного».

Этот воображаемый случай, однако, дает Мэн-цзы возможность развить целую теорию человеческой природы. Обратимся непосредственно к его словам: тем более что эти слова — одно из самых прославленных мест самого произведения.

«Всем людям присуще чувство неравнодушия к другому. Вот древние цари... Они обладали этим чувством неравнодушия, и их правление было правлением, построенным на этом чувстве; если же управлять строго на основе чувства неравнодушия к людям, править Поднебесной будет так просто, как вертеть что-нибудь в своих руках.

Почему я говорю, что всем людям присуще чувство неравнодушия к другому? Допустим, вы вдруг заметили, что малый ребенок вот-вот свалится в колодец. У каждого тут содрогнется сердце от страха за него. И каждый сделает то, что нужно. И сделает это не потому, что хочет войти в сношения с родителями ребенка; не потому, что ему требуется похвала соседей и друзей, и не потому, что он страшится их осуждения. Исходя из этого, мы и видим: в ком нет чувства сострадания, тот — не-человек, в ком нет чувства стыда, тот не-человек, в ком нет чувства различения хорошего и плохого, тот — не-человек. Чувство сострадания — начало человечности; чувство стыда — начало должного; чувство самоотверженности — начало дисциплинированности; чувство хорошего и плохого — начало ума» (разд. II, «Гунсунь Чоу», гл. I).

Все эти свойства, заложенные в самой природе человека, убеждают, как считает Мэн-цзы, в том, что природа эта в своей основе добра.

Это положение об изначальном добре человеческой природы представляет другой вклад в доктрину конфуцианства, сделанный Мэн-цзы. Правда, оно не было столь же безоговорочно принято в дальнейшем, как положение о чувстве «должного», соединенного с чувством «человечности».

Здесь не место излагать сколько-нибудь подробно учение Мэн-цзы, но все же для понимания самого произведения необходимо коснуться не только его учения о человеке, но и его мысли об обществе, государстве.

Выше было указано, что Мэн-цзы довольно долгое время провел при дворе Сюань-вана, правителя царства Ци, на положении члена знаменитой Академии «Цзися» («у врат Цзи»). В книге «Мэн-цзы» приведены многие из его бесед с этим правителем. Вот одна из них, не только важная по ее содержанию, но и весьма характерная для манеры Мэн-цзы вести разговор.

«Мэн-цзы, обратившись к Цискому Сюань-вану, сказал: "Представьте себе, государь, что один из ваших сановников отправился путешествовать в страну Чу, поручив жену и детей заботам своего друга, когда же вернулся, обнаружил, что его друг морил их голодом

и холодом. Как он должен был бы поступить с ним?" — "Прекратить с ним дружбу!" — ответил царь. Мэн-цзы продолжал: "А когда судья не умеет руководить своими подчиненными, как быть с ним?" — "Отставить его!" — сказал царь. "А когда вся страна никак не управляется, как должно? Как быть с этим?" — продолжал Мэн-цзы. Царь посмотрел направо и налево и повел разговор о другом» (разд. I, «Лян Хой-ван», гл. II).

Разговор весьма смелый и по тону, и по содержанию. Но тон этот характерен для Мэн-цзы, да и вообще для очень многих общественных деятелей того времени. Это уже не тон Конфуция.

Во времена Конфуция, т. е. еще за 100 лет до Мэн-цзы, весьма ценилось положение человека в общественной структуре своего времени. Высшее положение в ней занимали, разумеется, правители отдельных царств; официальным их титулом был *гун,* «князь», но сами они себя называли обычно *ванами,* «царями», т. е. тем же титулом, который принадлежал правителям Чжоуского дома. За *гунами* шли *цины* — представители старинной знати, занимавшие обычно и высшие посты в правительственном аппарате. Далее шли *дафу,* «великие мужи» — высший слой должностных лиц, за которыми следовали *ши* — рядовые «служилые люди». Все эти группы составляли класс правящих; класс управляемых составляли *шужэнь* — «простые люди».

Мэн-цзы на этот счет придерживался другой точки зрения:

«Есть звания, идущие от людей, и есть звания, идущие от Неба... Быть носителем человечности, должного, радоваться Добру и не знать в этом всем устали — вот это есть звание от Неба. А *гун, цин, дафу* — все это звания от людей» (разд. VI, «Гао-цзы», гл. I). Добавим к этому только то, что выражение «звание, полученное от Неба», в языке того времени равнозначно нашему «полученное от природы».

Приведем далее и такие слова Мэн-цзы:

«Цзэн-цзы (один из выдающихся учеников Конфуция.— *Н. К.*) ...Он был простым должностным лицом, но не сгибал своих колен перед *ванами* (царями) и *хоу* (князьями) своего времени. Богатство правителей царств Цзинь и Чу... Приобрести такое нам трудно, но оно не производит на нас впечатления. Если бы правители Цзинь и Чу стали бы величаться перед нами этим своим богатством, мы противопоставили бы им человечность, которую мы культивируем в себе; если бы они захотели поразить нас своей знатностью, мы противопоставили бы им чувство должного, которое мы культивируем в себе» (разд. III, «Тэнский Вэнь-гун», гл. I).

И еще одно высказывание:

«Правитель, который думает свершить великое дело, с почтением относится к людям высокого ума среди своих слуг. Когда они нужны ему для чего-нибудь, он не вызывает их к себе, а сам идет к ним и совещается с ними. У умного правителя такие слуги всегда есть. Если же в уважении к человеческому достоинству, в любви к правильному Пути он не таков, ему не свершить великие дела» (разд. II, «Гунсунь Чоу», гл. II). Во времена Конфуция еще так не думали, но во времена Мэн-цзы лучшие умы страны думали именно так.

Впрочем, о большой перемене умонастроений в обществе того времени свидетельствуют и другие факты — совершенно иного характера, упоминаемые в той же книге «Мэн-цзы». Так, в одном месте Мэн-цзы говорит о некоем Бэйгун Ю:

«...Он исполнен мужества, не сгибается ни перед кем, не опускает

глаза ни перед кем. Если он хоть на волосок оказывается оскорбленным кем-нибудь, он чувствует себя так, как будто бы его при всем народе исхлестали бичом. Для него все одинаковы: простой человек в своей хижине, государь с 10 000 боевых колесниц. Если кто-нибудь скажет дурное про него, то — будь это хоть сам государь с 10 000 боевых колесниц — он не остановится, пока не отомстит. Убить государя с 10 000 боевых колесниц и убить какого-нибудь простолюдина для него — все равно...» (разд. II, «Гунсунь Чоу», гл. I). Да, сто лет назад не сгибаться перед правителями позволял себе только такой избранный, как Цзэн-цзы, во времена же Мэн-цзы и такой простолюдин, как Бэйгун Ю.

Впрочем, кто же он, этот Бэйгун Ю? В Китае таких людей называли *жэньси:* этим словом обозначали «народных рыцарей», бесстрашных защитников угнетенных. Если угодно, они же и те, которых в нашей литературе именуют «благородными разбойниками».

Упоминание и о таких персонажах в книге «Мэн-цзы» говорит об очень многом. В связи с этим обратим внимание и еще на одно свидетельство Мэн-цзы:

«У Цзоу и Лу (т. е. в двух небольших царствах) произошло столкновение. Му-гун (правитель царства Лу), обращаясь к Мэн-цзы, сказал: "У меня убиты тридцать три моих начальника, из народа же никто не пострадал. Наказать их — всех не перенакажешь, а не наказать можно ли? Ведь они со злорадством смотрели на своих начальников и не спасли их. Что тут делать?" Мэн-цзы ответил: "В неблагополучном году во время голода старые и немощные из вашего народа умирали в канавах и рвах, а молодые и крепкие тысячами разбредались в разные стороны, ваши же амбары были полны хлеба, склады завалены всяким добром и никто из ваших слуг не сказал вам об этом! Это значит, что они возгордились и не обращали внимания на народ. Цзэн-цзы когда-то говорил: 'Берегитесь! Берегитесь! Что исходит от вас, то к вам и возвращается'. Получилось так, что народ сквитался с вами. Государь, не вините его! Если государством будут править на основе человечности, то и народ будет чтить своего правителя и умирать за его начальников"» (разд. I, «Лян Хой-ван», гл. II). Следовательно, привлечь к себе сердце народа правитель может только одним путем — гуманистическим правлением. Что же такое это гуманистическое правление?

Мэн-цзы подходит к этому вопросу совершенно в духе Конфуция:

«Даже человек с таким хорошим зрением, как Ли Лоу, даже такой искусный мастер, как Гун Шу-цзы, не смогут очертить прямоугольник или окружность, не прибегая к инструменту — угломеру и циркулю. Даже человек с таким хорошим слухом, как Ши Куан, не сможет настроить пять тонов, не обращаясь к "шести трубочкам" (т. е. к камертону). Даже Яо и Шунь не могли бы мирно управлять Поднебесной, если бы не действовали путем гуманистического правления. А в настоящее время о гуманности слышат, но благ от нее не видят. Если в связи с этим не становятся образцом для последующих поколений, то именно потому, что не следуют Пути древних царей» (разд. IV, «Ли Лоу», гл. I).

Итак, для правителей требуется образец. Образец этот существует: его создали «древние цари» — Яо, Шунь и другие, прославленные уже Конфуцием, правители глубокой древности — конфуцианского золотого века. Что же такое этот «Путь древних царей»?

В сущности, доктрина управления, формулируемая как следование «Пути древних царей», была основана на принципе известного регулирования действий правителя: он должен был следовать какому-то «Пути», а это означало, что он не мог руководствоваться своим произволом. Однако и тут можно было найти лазейку для произвола: соответствующим образом истолковать этот самый «Путь древних царей». Но сам он «толковать» не мог: для этого существовали «учителя» вроде Конфуция или того же Мэн-цзы; только они могли предложить «правильное» понимание «Пути древних царей», т. е. на деле подсказать образ правления, который казался им наилучшим.

И Мэн-цзы указывает государю этот путь: «Если правитель будет следовать политике гуманности, те, кто хотят служить чиновниками, будут стремиться на службу к нему; простой народ всей Поднебесной будет стремиться обрабатывать его поля; торговцы со всей Поднебесной будут стремиться обезопасить свои товары под его властью; путники во всей Поднебесной будут стремиться ходить по его дорогам; все те, кто таит обиду на своего государя, придут к нему со своими жалобами. И кто сможет воспрепятствовать этому?» (разд. I, «Лян Хой-ван», гл. I). «Настоящий правитель должен быть для народа отцом и матерью... Если он, как отец и мать народа, будет осуществлять гуманистическое правление, будет печься о народе, кто сможет ему противостоять? Он неминуемо объединит всю Поднебесную» (там же).

Таков политический символ веры Мэн-цзы. Так рисовался ему путь объединения Китая в одном государстве. Так отразилась в книге «Мэн-цзы» основная тенденция истории.

* * *

Мы полагаем, что даже приведенное, чрезвычайно краткое, изложение содержания книги «Мэн-цзы» дает некоторое представление о ней как о литературном произведении. В известной нам редакции она распадается на семь больших разделов, каждый из которых состоит еще из двух частей, так сказать, «глав». Однако эти разделы — отнюдь не в какой-либо степени тематические, скорее всего по этим разделам распределены беседы Мэн-цзы с определенными лицами или некоторым кругом лиц. Разумеется, главное в этом произведении — определенные мысли на самые разные, но всегда актуальные для своего времени темы. Но это все же никак не трактат: никакого систематического изложения каких-либо взглядов, никакого «академизма» в авторском отношении к ним. Мэн-цзы сказал, что каждому человеку свойственно чувство неравнодушия к другому; буквально даже не «чувство», а «сердце». Это в полной мере можно применить к нему самому: все, о чем бы он ни говорил, проникнуто именно таким «чувством неравнодушия» к людям — их жизни; к своей стране — ее судьбам. Книга «Мэн-цзы» — не бесстрастный, ученый трактат, а горячая публицистика, и Мэн-цзы — ее герой.

Каким мы видим в этой книге ее героя? Прежде всего, это несомненный мыслитель весьма широкого плана: и психолог, и социолог, и экономист, и политик. Но он и общественный деятель, и притом того типа, который был для того времени особенно характерен: пропагандист, агитатор в одном плане, наставник, учитель — в другом.

Как он подан в этой книге? Через беседы, которые он ведет с разными лицами, преимущественно с правителями; через высказывания.

Беседы эти и простые: обмен репликами, и полемические: наступление на собеседника. Высказывания — то краткие изречения, афоризмы, то целые изложения определенных концепций с обширными ссылками на исторические факты.

Напомним, чем начинается эта книга:

Лянский царь сказал пришедшему к нему Мэн-цзы: «"Вы пришли сюда, не сочтя расстояние в тысячу ли за даль. Вероятно, у вас есть что-то, что пойдет на пользу моей стране?" Мэн-цзы на это ответил: "Царь! Зачем обязательно говорить о пользе? Ведь есть только человеческое и должное"». Напомним, что «человеческое» в соединении с «должным» было самым дорогим для него. Всю жизнь он отдал разъяснению этого людям и считал, что принципы эти идут от самого Конфуция.

И какими словами заканчивается эта книга?

«От Конфуция до нас прошло немногим более ста лет. Его время еще так недалеко от нашего. Его дом так близок к нам. Но, увы, ничего не осталось от него! Увы, так ничего и не осталось!» (разд. VII, «Цзиньсинь», гл. II). «Мэн-цзы», действительно, книга «неравнодушного к людям сердца».

* * *

«Сюнь-цзы». Сыма Цянь, знаменитый историк II—I вв. до н. э., о котором уже не раз упоминалось выше, оставил нам «жизнеописание» Мэн-цзы. Оно дано, однако, не изолированно, оно соединено с «жизнеописанием» другого деятеля Древности — Сюнь-цзы.

Сыма Цянь в разделе «Жизнеописания» («Лечжуань») своей «Истории» как бы следует примеру своего далекого собрата — Плутарха, давшего нам, как известно, не просто биографии выдающихся людей Древности, но биографии «сравнительные», т. е. сопоставляя одну биографию с другой. Сыма Цянь делает несколько иначе: он не только сопоставляет, но и противопоставляет. Свою биографию Мэн-цзы Сыма Цянь поместил рядом с биографией Сюнь-цзы. Это означает, что оба эти человека в чем-то противоположны друг другу.

И действительно, если главное, самое дорогое для Мэн-цзы — то, на чем основана вся система его взглядов, а следовательно, так как он был человеком дела, и его деятельность, состояло в убеждении в добре человеческой природы, то для Сюнь-цзы действительным было прямо обратное: убеждение, что природа человеческая, как она дана от рождения,— зло.

Дело, однако, не только в этом, правда весьма важном, расхождении: Сюнь-цзы в целом, как мыслитель, человек иного склада, чем Мэн-цзы; и книга «Сюнь-цзы», о которой далее пойдет речь, совсем иная, чем «Мэн-цзы».

Несколько слов об ее авторе — тут, пожалуй, допустимо, сказать именно так. Сюнь-цзы, разумеется, его почетное наименование, в жизни он — Сюнь Куан. В источниках часто называют его и Сюнь *цин* — «министр Сюнь», так как он одно время занимал высокий пост в Ланьлине — небольшом владении в одном из царств того времени. Известно также, что некоторое время он провел в столице царства Ци, в составе членов упомянутого ученого сообщества «Цзися». Уже из этого одного видно, что он также принадлежал к категории «Учителей мудрости», переходивших от одного правителя к другому в надежде

привить кому-нибудь из них свои политические взгляды. О времени его жизни существуют различные версии; наиболее устойчивая — 298—238 гг. до н. э.

Книга «Сюнь-цзы», дошедшая до нас в редакции Лю Сяна, состоит из 32 частей, распределенных по 20 разделам. Каждая часть представляет собою вполне законченное и самостоятельное целое. Приведем заголовки некоторых из них: «О занятии наукой» (1), «О самовоспитании» (2), «Против 12-ти» (6), «О конфуцианцах» (8), «О царской власти» (9), «О богатстве государства» (10), «О пути правителя» (12), «Об общественных нормах» (19), «О музыке» (20), «О зле человеческой природы» (23) и т. д.

Как можно видеть даже из такого перечня, книга «Сюнь-цзы» представляет, в сущности, собрание отдельных трактатов на самые различные темы: тут и этика, и экономика, и политика, и даже эстетика (трактат «О музыке»); в ряде трактатов (22, 27 и др.) излагаются некоторые положения логики и теории познания; есть трактаты, посвященные разбору существовавших тогда учений, в их числе и конфуцианства (6, 7, 8). Разбивка всего содержания на 20 разделов носит характер распределения их по отдельным большим темам.

Для историка литературы, разумеется, прежде всего важен факт появления новой литературной формы — тематического трактата. Это уже совсем другое, чем форма «Мэн-цзы»: тут нет особого «героя», вообще действующих лиц; нет ситуации, т. е. тех элементов, которые вносили бы в содержание некоторый человекоописательный и повествовательный элемент, нет эмоций, с которыми подаются те или иные суждения, т. е. нет того, что вносит в изложение публицистический пафос. Но, с другой стороны, и тут не порывается окончательно со столь характерной для тех произведений формой «вопрос — ответ». Впрочем, в ряде случаев вопрос — просто способ назвать тему трактата. Так, например, трактат «О царской власти» начинается так: «Позвольте спросить: как осуществляется правление государством?» Все последующее составляет как бы пространный ответ на этот вопрос.

Одна из важнейших идей Сюнь-цзы, именно та, на которой Сыма Цянь построил свое противопоставление этого мыслителя его предшественнику — Мэн-цзы, уже была названа: убеждение, что природа человеческая от рождения — зло. Добро существует, но оно не нечто прирожденное, а нечто приобретенное; не естественное, а «сделанное самим человеком», как он выразился.

Что заставило Сюнь-цзы так думать? Он видит, что человеку присуще острое чувство своих интересов, свойствен, так сказать, органический эгоизм, а такой эгоизм является источником именно зла: он рождает зависть, вражду, а они влекут за собою насилия, преступления. Конечно, примириться с этим Сюнь-цзы не может и поэтому ищет путей к преодолению этого зла — в человеке, а затем и во всем обществе. Почву для борьбы со злом Сюнь-цзы видит в общественном качестве человеческой природы. Если бы Сюнь-цзы знал Аристотеля, кстати сказать, близкого ему по месту и характеру учености мыслителя другой Древности, он мог бы сказать словами последнего: человек — животное общественное. И вот это общественное начало, заложенное в человеке, и ведет к преодолению присущего ему от природы зла.

Чем же общество, членом которого каждый человек является, вли-

яет на него? Своими законами — теми, которые создаются самим общественным существованием. Сюнь-цзы обозначает такие законы словом *ли,* которое выше мы передавали словами «общественная норма», «норма обычного права». Однако если бы только к этому сводилось все дело, Сюнь-цзы мало отличался бы от Конфуция и Мэн-цзы, у которых *ли* также носит признаки категорий обычного права, во многом идущих еще от времен родового, патриархального строя. У Сюнь-цзы в состав этих норм входят три вида общественных установлений: государственный строй, социальный статут, моральный кодекс. Эти установления, т. е. нечто, «сделанное человеком», и сделанное при этом в силу необходимости — в соответствии с требованиями его общественной природы, и создают условия для «превращения природы» *(хуа син),* как выражается Сюнь-цзы, т. е. для обращения прирожденного человеку зла в добро. Таким образом получается, что человек, собственно, становится человеком лишь тогда, когда он выступает как существо общественное; без этого он просто один из видов животного.

Остается последнее, что важно отметить. Откуда же берется это самое «зло от рождения»? Сюнь-цзы отвечает на этот вопрос так: «Человек — часть природы вообще, одно из ее проявлений». Но в природе есть тайфуны, наводнения — всякого рода стихийные бедствия; это безусловное зло. Следовательно, природа отнюдь не «добро». И ничего с этим поделать нельзя: подобные бедствия бывали и при Яо, Шуне и других прославленных конфуцианцами идеальных правителях глубокой Древности. Правда, есть в природе и другое: феникс, единорог, появление которых обозначает благо. Но, говорит Сюнь-цзы, они появлялись и во время Цзе и Чжоу — этих классических тиранов Древности, т. е. не устранили зло. Может ли поэтому природа дать человеку при его рождении что-либо другое, как не зло? Поэтому-то добро не от природы, а от человека; нормы морали не даны человеку, а созданы им. Некоторые из современных исследователей истории китайской философии считают возможным прилагать к этике Сюнь-цзы кантовскую категорию гетерономии.

* * *

«Чжуан-цзы». «На Северном Океане есть рыба. Имя ей — Гунь. Величина рыбы-Гунь... не знаю — сколько в ней тысяч ли! Превращается она — становится птицей. Имя ей Пэн. Спина птицы-Пэн... не знаю — сколько в ней тысяч ли! Грозно встрепенется она и взлетает. Ее крылья — как туча, нависшая с неба. Море бушует — она летит к Южному Океану. Южный Океан... это — Небесный пруд!» — так начинается произведение, о котором пойдет речь ниже.

Через несколько строк читаем:

«А цикада и горлица смеются и говорят: "Мы вот взлетаем и садимся на ильм, на сандаловое дерево. Иногда и не долетаем, опускаемся на землю. Чего нам подниматься на 90 тысяч ли и лететь на Юг?"».

Несколько ниже идут слова: «Речь идет о большом и малом». Да, о большом и малом, вернее — о том, что следует считать «большим» и что «малым», в этой книге и говорится.

Книга эта — «Чжуан-цзы». Как мы уже знаем, если кого-либо называют по фамилии с приставкой «цзы», это означает, что дело идет о мудреце, учителе, мыслителе. В данном случае имеется в виду некий Чжуан Чжоу. Впрочем, сказать о нем «некий», пожалуй, нельзя:

сведений о нем, разбросанных в разных письменных памятниках Древности, довольно много. Сыма Цянь, старавшийся сохранить для последующих времен все знаменитые в Древности имена, дал в своей «Истории» биографию этого Чжуан Чжоу. Определяют и время, когда он жил: не то между 368—290 гг. до н. э., не то между 369—286 гг. Следовательно, книга, в которой говорится об этом человеке, могла появиться не ранее первой половины III в. до н. э.

Странный был человек, Чжуан Чжоу! Вот что, например, рассказывается о нем в этой книге:

«Чжуан-цзы сидел с удочкой на реке Бу. Чуский царь послал за ним двух своих сановников: "Хочу возложить на тебя бремя государственных дел". Чжуан-цзы, держа удочку, даже не обернулся, только сказал: "Слышал я, что в Чу есть священная черепаха. Она мертва уже три тысячи лет. Царь облек ее в расшитые ткани, положил в драгоценный ларец и поместил в Святилище. Что лучше — умереть, оставить после себя кости, чтобы их почитали, или жить и влачить свой хвост по грязи". Чжуан-цзы тогда сказал: "Ступайте! Я буду влачить свой хвост по грязи"» (гл. XVI).

Вот другой рассказ:

«У Чжуан-цзы умерла жена. Хой-цзы стал оплакивать ее, Чжуан-цзы же уселся, протянув ноги, и распевал, ударяя по глиняному тазу. Хой-цзы сказал: "Жили с женой вместе. Вырастили детей. Состарились. Умерла она — и ты не оплакиваешь ее? Ну, это еще так-сяк. Но бить в таз и распевать — уж не слишком ли?". Чжуан-цзы на это сказал: "Нет! Сперва, когда она умерла, я, оставшись один, мог ли не горевать? Но потом я подумал о ее начале и понял, что жизни у ней, собственно, не было. И не только жизни не было, не было и внешней формы. И не только не было внешней формы, собственно, не было и самой материи. Произошло изменение — появилась материя. Произошло изменение материи — появилась внешняя форма. Произошло изменение внешней формы — появилась жизнь. Теперь произошло еще одно изменение и она ушла в смерть. Она прошла путь вместе с весной и осенью, летом и зимой — с четырьмя обликами времени. Сейчас она мирно покоится в Великом Доме мира. А я тут стенаю, плачу! И я подумал: это значит не понимать закона судьбы. Поэтому я и перестал"» (гл. XVIII).

Строго говоря, в этих двух рассказах обрисованы наиболее общие черты, характерные и для самого человека, и для его умонастроения. Вместе с тем эти рассказы дают представление о характере произведения, в котором они содержатся. Мысли, разбросанные по всей книге, в своей совокупности образуют целое философское учение, так что «Чжуан-цзы» обязательно изучается в плане истории философии. Однако сама форма, способ, каким эти мысли выражены, заставляют рассматривать это произведение в чисто литературном плане.

Каково отношение Чжуан Чжоу к книге «Чжуан-цзы»? Видимо, такое же, как и в предыдущих случаях: Чжуан Чжоу — не автор «Чжуан-цзы», а ее герой. Эта книга — свод того, что ходило в обществе того времени как приписываемое самому Чжуан Чжоу или связанное с ним. Конечно, свод этот кто-то сделал; кто-то из учеников и вообще последователей этого мыслителя. Вероятно даже, что текст, которым мы располагаем,— дело рук нескольких человек, действовавших в разное время. Единственное, что можно сказать с уверенностью, что произведение это по самому своему духу принадлежит именно той

эпохе, к которой относят жизнь Чжуан Чжоу: ко второй половине IV — первой половине III в. до н. э.

Подходя к «Чжуан-цзы» с литературной стороны, мы должны прежде всего сказать, что произведение это — не повествовательное. Если в книге «Мэн-цзы», излагающей концепции Мэн Кэ, все же присутствует подспудная основа — повествование о делах, скитаниях этого неуемного агитатора, учителя, спорщика, то в «Чжуан-цзы» такой основы нет; все сводится к изложению определенной системы идей. Но изложение это делается весьма разными средствами и весьма своеобразно.

Вот, например, как подается концепция «полезное есть бесполезное» — одна из важнейших в учении Чжуан-цзы:

«Пушистая лисица, пятнистый барс... Жить в лесу на горах, залегать в норах на склонах — таков их покой. Ночью выходить, днем лежать — такова их заповедь. Чувствовать голод и жажду, пробираться к рекам и озерам, добывать себе пищу — так положено им. И все же им не избавиться от сетей и капканов. В чем их вина? Их беда — их шкуры» (гл. XX).

«Бродя в горах, Чжуан-цзы увидел огромное дерево с густыми ветвями и пышной листвой. Лесоруб остановился около этого дерева, но не тронул его. Чжуан-цзы спросил: "Почему?" Тот ответил: "Дерево это ни на что не годно". Чжуан-цзы сказал: "Дерево это не может служить материалом ни для чего. Поэтому оно и может спокойно прожить свой век"» (гл. XX).

«Урод Шу... Подбородок у него закрывает пупок. Плечи поднимаются выше макушки. Пучок волос на голове торчит прямо в небо. Внутренние органы все собрались в груди. Ляжки идут прямо от ребер. Он работает иглой, стирает белье, и ему есть чем набить себе рот; он провеивает и очищает зерно, и ему есть чем накормить десять человек. Когда власти производят набор солдат, этот урод спокойно толкается среди них; когда объявляют общую повинность, его, калеку, на работу не берут. А когда раздают зерно немощным, он получает целых три чжуна да еще десять вязанок хвороста» (гл. IV).

Итак, служба в войске — бедствие; отбывание рабочей повинности — бедствие. И обрекает человека на такие бедствия то, что ценится: здоровье, сила. Это повторяется и в мире животных: причиной гибели лисиц и барсов служат их красивые шкуры. То же можно сказать о дереве. Словом, по-настоящему полезно бесполезное.

Эта мысль распространяется и на духовные качества человека, на общественные отношения. Вспомним рассказ, как отверг Чжуан-цзы предложение царя стать его министром; что побудило царя предложить Чжуан-цзы такой пост? Слава о его уме. Следовательно, к числу отрицательных явлений принадлежит и ум, знание. Чжуан-цзы говорит так:

«Природные свойства человека идут в ход ради славы; знания приобретаются из-за соперничества. Они — зло и прибегать к ним нельзя» (гл. IV). Впрочем, по мнению Чжуан-цзы, ум, знание вообще не могут ничего человеку дать:

«Кто хочет оберечься от грабителей, взламывающих сундуки, шарящих по мешкам, вскрывающих шкафы, тот обвязывает все веревками, запирает на засовы и замки. Такого человека в свете называют умным. Но вот приходит большой грабитель и взваливает шкаф на спину, сует сундук под мышку, вешает мешки на коромысло и ухо-

дит, боясь только того, как бы веревки и замки не оказались недостаточно надежными. Так и выходит, что тот, кого называли умным, только готовил добро для большого грабителя» (гл. X).

Свое отношение к уму, знаниям, т. е. к интеллектуальным достоинствам человека, Чжуан-цзы распространяет и на его моральные качества, в их числе более всего на то, что Мэн-цзы ставил в основу всего: на чувство «человечности» и «должного». Чжуан-цзы так поясняет свою мысль:

«Когда рыбы всячески стараются помочь друг другу? Когда речка, в которой они водятся, пересохла и они оказались на сухой земле. Тут они начинают дышать друг на друга, чтобы влагою своего дыхания поддержать жизнь в другом; начинают брызгать друг на друга слюною, чтобы дать необходимую влагу. Но если бы они были в воде, они и не помышляли бы друг о друге» (гл. XIV). Следовательно, «человечность» и «долг» — совсем не прирожденные качества человеческой природы: они появляются лишь тогда, когда что-либо неблагополучно, но устранить это неблагополучие не в состоянии. Таким образом, они бесполезны, и неустанно говорить о них — не только бесполезно, но и вредно, так как этим внимание людей направляется на то, на что направлять внимание не следует. Чжуан-цзы прямо издевается над проповедниками человечности и долга, которых он называет «носителями *дао*» — «Пути». Он вспоминает про Чжэ, известного разбойника, грабителя.

«У Чжэ спросили: "Есть ли свой Путь и у грабителей?" Чжэ ответил: "Разве для того, чтобы идти, не должен существовать путь? Для того, чтобы сообразить, что в таком доме есть богатое имущество, нужен ум. Для того, чтобы понять, можно ли идти на грабеж или нет, нужно знание. Для того, чтобы войти в этот дом первым, нужно мужество. Для того, чтобы выйти из него последним, нужно чувство долга. Для того, чтобы разделить добычу между всеми поровну, нужно чувство человечности. Никогда еще не бывало, чтобы кто-нибудь в Поднебесной мог совершить большой грабеж, не обладая этими пятью свойствами"» (гл. X).

Отвергнув, таким образом, нравственные начала, столь прославляемые Конфуцием и Мэн-цзы, Чжуан-цзы ополчается и на так называемых «совершенных» *(шэнжэнь)*, т. е. на тех «совершенномудрых» людей, которых Конфуций и его последователи возвели в ранг идеальных личностей:

«Если прогнать всех этих *шэнжэней,* а разбойников оставить в покое, тогда в Поднебесной воцарится порядок. Когда *шэнжэни* перемрут, исчезнут и разбойники и в Поднебесной водворится мир, не будет никаких бедствий. Пока *шэнжэни* не перемрут, не переведутся и большие грабители» (гл. X).

Что же Чжуан-цзы противопоставляет идеалу Конфуция?

«Я называю богатым не того, кто обладает чувством человечности и долга, а того, у кого свободно действуют все его природные свойства. Я называю умеющим слышать не того, кто слышит другого, а того, кто слышит себя. Я называю умеющим видеть не того, кто видит другого, а того, кто видит себя. Кто не овладел собою, а овладел другими, тот владеет тем, что принадлежит другим, и не владеет тем, что принадлежит самому себе» (гл. VIII).

Итак, всякого рода высоким моральным качествам Чжуан-цзы противопоставляет исконные свойства самой человеческой природы; вер-

нее — ее саму, эту природу. Именно эту свою природу человек и должен всячески оберегать от всего «сделанного людьми», следовательно, не естественного, а искусственного, не органического, а привнесенного извне. Поэтому идеал для него не «совершенный человек», а «истинный человек» *(чжэньжэнь)*. Вот как он такого человека характеризует, все-таки отдавая дань умонастроениям своего времени, на примере «Древности».

«Истинный человек Древности не радовался жизни, не отвращался от смерти. Рождался и не радовался, умирал — не противился. Равнодушно уходил, равнодушно приходил. Не забывал о том, чем начинается; не стремился к тому, чем кончается. Получив жизнь, радовался, когда же приходила смерть, умирал, не думая о том, что умирает. Рождался — умирал — следовал естественному ходу вещей и не восставал против него. Не нарушал Путь *(дао)* чувством любви или ненависти. Своими действиями не стремился помогать росту Неба. Вот таков и есть истинный человек» (гл. VI).

В пояснение скажем, что выражение «помогать росту» в те времена, видимо, было ходячим обозначением ненужного, вредного дела. Оно хорошо объясняется в книге «Мэн-цзы»: один человек обрабатывал свое поле, с нетерпением ждал роста посеянных на нем злаков. Ему показалось, что они растут слишком медленно. Тогда он решил помочь их росту и немного подтянул ростки кверху. Когда встревоженные его рассказом сыновья прибежали на поле, было уже поздно — все всходы погибли. Чжуан-цзы сказал бы, что своим действием владелец поля нарушил «естественный ход» вещей.

Приведенная цитата, вероятно, хорошо объясняет читателю, почему выше мы сказали, что в рассказе о поведении Чжуан-цзы после смерти его жены изложена центральная мысль всего его мировоззрения: нет жизни, нет смерти, нет внешней, т. е. вещественной, формы, нет и самого вещества, материи. Есть только вечный процесс изменений, столь же непреложный, как и ход времени. Человек же принимает каждый появляющийся в этом процессе облик, тут же исчезающий, сменяющийся другим, за что-то постоянное. Нет ничего постоянного, нет и никакого индивидуального облика. «Всякий предмет... Он — то, он и это... То исходит из этого; это опирается на то. Говорят, что то и это рождаются. Если это так, то оно же и не-так; а не-так есть и так. Если исходить из да, исходишь и из нет; если исходить из нет, исходишь и из да. Это есть то, что есть это. То есть да, то есть и нет. Это и да, это и нет. Да есть ли то и это? Иль нет ни того, ни этого?» (гл. II). Единственное, что есть, по мнению Чжуан-цзы, это — *дао*, «Путь».

Одно место в книге «Чжуан-цзы» позволяет думать, что многие с трудом воспринимали его идеи и досаждали ему разными вопросами, особенно об этом самом *дао*.

«Дунго-цзы спросил у Чжуан-цзы: "В чем же находится то, что вы называете дао?" — "Во всем",— ответил Чжуан-цзы.— "И все же?" — "В букашке и муравье".— "В таких ничтожествах?" — "В пустом колосе, в шелухе зернышка проса".— "В таких еще больших ничтожествах?" — "В черепке и обломке!" — "Еще в больших ничтожествах?!" — "В моче и кале",— последовал ответ» (гл. XXII).

Ответ, конечно, ошарашивающий не только конфуцианца, но вполне выдержанный в «стиле» Чжуан-цзы и к тому же полностью вытекающий из всего его мировоззрения. Вытекает из него и его определе-

ние жизни. В разговоре с одним собеседником по имени Цюй Цяо-цзы, задавшим вопрос о жизни, Чжуан-цзы сказал так:

«Тот, кто видел во сне, что пьет вино, проснувшись, плачет (оттого, что это оказалось сном). Тот, кто во сне почему-нибудь плакал, проснувшись, едет на охоту (от радости, что слезы были только сном). Глупец считает, что он бодрствует и, вникая во все, знает, кто царь, кто псарь. Как, Цюй, ты невежествен! Все мы видим только сон. Когда я говорю, что ты видел сон, я также вижу сон» (гл. II).

Наиболее кратко и исчерпывающе эта мысль выражена в известном рассказе, как Чжуан Чжоу однажды заснул и увидел, что он — бабочка. Потом бабочка заснула и увидела во сне, что она — Чжуан Чжоу. Что же верно? То ли, что он — бабочка, видящая себя во сне человеком? То ли он — человек, видящий себя во сне бабочкой?

Это, однако, не следует понимать как утверждение, что «жизнь есть сон». Для Чжуан-цзы это было бы проявлением свойственного людям ошибочного стремления все как-то определять. «Жизнь» для него — лишь облик одного из мгновений в бесконечном процессе бытия; она поэтому одинаково и реальна, и иллюзорна; она — такой же облик мгновения, как и все другое. Поэтому, по мнению Чжуан-цзы, совершенно нелепо какое-то особое отношение к жизни; видеть в ней какую-то ценность — глубоко бессмысленно. Эта мысль очень хорошо обрисована в знаменитом разговоре Чжуан-цзы с черепом.

«Чжуан-цзы, направляясь в царство Чу, увидел по дороге череп. Ударив по нему хлыстом, Чжуан-цзы обратился к нему и сказал: "Ты, почтенный! Стал этим потому, что в жажде жизни утратил всякий разум? Иль стал этим потому, что служил погибшему царству и погиб под секирою? Стал этим потому, что творил недобрые дела и устыдился, что опозорил отца и мать, жену и детей? Стал этим потому, что голодал и холодал? Или дошел до этого, просто прожив много лет?" Закончив свою речь, Чжуан-цзы пододвинул к себе череп, полэжил себе под голову, улегся и заснул. Ночью череп явился ему во сне и сказал: "Ты, говорил, как пустослов! То, о чем ты говорил,— бремя живых. Для мертвых ничего этого не существует. Хочешь ли ты выслушать то, что тебе скажет мертвый?" — "Хочу!" — ответил Чжуан-цзы. Череп сказал: "Для мертвого нет наверху — царя, внизу — слуг. Нет для него течения времени. Весна и осень для него — сами Небо—Земля. Поэтому радости самого царя, Обращенного к югу, не могут быть выше этих радостей". Чжуан-цзы недоверчиво спросил: "Ну а если бы я сказал Ведающему судьбами, чтобы он создал для тебя вещественную форму, сделал бы для тебя кости и мясо, жилы и кожу, вернул бы тебе отца и мать, жену и детей, друзей по селению, захотел бы ты всего этого?" Череп скорчил гримасу и сказал: "Могу ли я отказаться от радостей царя, Обращенного к югу, и снова взвалить на себя человеческие тяготы?"» (гл. XVIII).

Так рисует Чжуан-цзы то, что считает подлинно «большим», и то, что считает «малым»,— то, что он дал в образе могучей Птицы-Пэн, в безудержном полете стремящейся к беспредельности — к необъятному «Южному Океану», и в образе маленькой пичужки, могущей только взлетать на кустик. Но что такое этот полет Птицы-Пэн? Чжуан-цзы определяет его сложным выражением *сяояою,* которое в обиходном языке, возможно, применялось в смысле беззаботного скитания по белу свету, переносно — в беззаботно легком скольжении по жизни.

У Чжуан-цзы оно приобретает смысл безудержной свободы человеческого духа, не отягченного ни заботами, ни печалями, ни радостью — ничем.

* * *

Мэн-цзы и Сюнь-цзы, с одной стороны, Ле-цзы и Чжуан-цзы — с другой, заканчивают оформление двух направлений общественной мысли древнего Китая. Одно из них обычно обозначается словом «конфуцианство», другое — «даосизм». Первое берет свое начало в «Луньюе», второе — в «Даодэ-цзине»; иначе говоря, первое исходит от Конфуция, другое — от Лао-цзы. Эти два течения отразили две концепции отношения человека к миру природы, к обществу, к самому себе.

Если отбросить всякие ссылки на «Древность», на «совершенномудрых» ее представителей — законодателей общественной жизни, если отнестись к этим ссылкам как к своеобразному подкреплению действительности проводимых своих идей, первое направление, конфуцианство, видит в человеке создателя всех общественных институтов, регулирующих жизнь и деятельность как общества в целом, так и отдельного человека, мыслимого именно членом этого общества. Сами же эти институты рассматриваются как необходимые для существования как общества, так и человека. Институты эти мыслились как выражение «норм» *(ли)* общественной и личной жизни человека.

Такая концепция приводит к мысли о подчиненности человека подобным «нормам», подчиненность же эта ведет к ограничению свободы человека, даже к подавлению его личности. На этой мысли основана вторая концепция, которую выставил даосизм: он утверждал автономность человеческой личности, основанную на «стихийности» ее природы, идущей от слияния личности со всем бытием. Такое утверждение влекло за собою отрицание всего, что может как-либо воздействовать на человеческую личность, т. е. отрицание норм, как таковых. Оно привело и к отрицанию ценности того, что было так дорого Конфуцию и его последователям,— ценности всех общественных институтов — государства, организованного общества, общественной морали. Отрицалась и ценность самой основы этих институтов, мыслимой конфуцианцами как «добро». Для последователей даосизма эти институты, а также те принципы, которые лежат в их основе,— не более чем орудие подавления человеческой свободы, подавления личности. Подвергалась, следовательно, отрицанию и сама категория «ценности».

Если попробовать применить к этим двум направлениям некоторые определения, выработанные европейской философией, в конфуцианстве, особенно в его этике, можно увидеть принцип гетерономии, в даосизме — автономии; в конфуцианстве — мысль о необходимости для человека, живущего в обществе, известного отчуждения личности, в даосизме — протест против такого отчуждения. Таким образом, мысли эти родились еще в далекой Древности и в разное время только повторялись; правда, каждый раз по-своему, в новом аспекте, в новой разработке, с новой мотивировкой. Но это только подтверждает положение, что человечество ничего из действительно важного из созданного им не теряет, а только развивает и обогащает.

Проделанный обзор литературных памятников рассматриваемого периода, когда возникли и оформились эти два направления общественной мысли, позволяет увидеть, что каждое из них вызвало к жизни свои собственные литературные жанры. Показательными образцами их

являются «Луньюй» и «Мэн-цзы» для конфуцианской линии, «Лао-цзы» и «Чжуан-цзы» — для даосской. При этом каждая из этих пар свидетельствует не только о формировании определенного литературного жанра, но и об историческом движении в нем.

Первые по времени памятники литературы конфуцианства и даосизма — «Луньюй» и «Лао-цзы» — свидетельствуют, что творческий импульс, приведший к созданию этих двух произведений, проявился в одном случае преимущественно в рациональной сфере, в другом — преимущественно в эмоциональной. Первая сфера нашла средство своего выражения в языке прозы, вторая — в языке поэзии. «Луньюй» — первая в истории китайской литературы литературная проза; «Лао-цзы» — первая в этой истории литературная поэма. Для обоих этих жанров понадобился «герой», через которого и выявилось творческое задание, но для первого направления оказался нужным герой, поданный как вполне реальный персонаж, наделенный притом даже некоторыми чисто бытовыми чертами, «герой рассуждающий»; для второго нужен был «герой вещающий», которого не столько видят, сколько слышат. Поэтому в «Луньюе» герой присутствует прямо, в «Лао-цзы» же звучит его «закадровый голос».

«Мэн-цзы» и «Чжуан-цзы» сопоставляются иначе. Общим в них является то, что по языку они — проза. Общее в них и то, что проза эта художественная. Это достигается прежде всего тем, что в обоих случаях содержание излагается не абстрактно, а как исходящее от определенных лиц, причем эти лица — не условные схематические фигуры, а живые люди с очень ярко выраженными своими собственными чертами.

Эти люди и являются настоящими литературными героями, которых можно даже самостоятельно изучать и характеризовать. Вполне возможно, например, дать литературный портрет Мэн-цзы и Чжуан-цзы. Создание такого героя — первый способ художественного выражения творческого замысла. Другой способ — особая обработка словесной ткани произведения — так, чтобы оно не только сообщало что-то, но и воздействовало. Однако приемы этой обработки оказались различны. В «Мэн-цзы», произведении по идейному содержанию конфуцианском, все внимание обращено на точность и ясность выражения как основного средства не только наиболее адекватной передачи содержания, но и эффективного воздействия на читателя. Отсюда обращение к форме афоризма, изречения — когда необходима и возможна краткость, к форме трактата — когда необходимо развернутое изложение; обращение к форме диалога — то как способа развертывания темы, то как способа убеждения. Произведения, по содержанию, по духу даосские, главное внимание обращают на яркость и силу выражения, что заставляет прибегать к образу, а при создании образа — к гиперболе, необычности, фантастике, в самом же изложении — к различным стилистическим фигурам, к вводу постороннего материала и т. д.

История китайской литературы не оставила нам каких-либо жанровых наименований всех этих произведений. Изобретать какие-либо подобные наименования затруднительно. Можно лишь указать на некоторые черты сходства с литературными памятниками другой Древности — греческой. Так, книгу «Мэн-цзы» можно сопоставить с «Диалогами» Платона, книгу «Чжуан-цзы» — с произведениями, возникшими в русле пифагорейской школы.

* * *

Цюй Юань. Наступил III век до н. э.— последний век средней поры китайской Древности, ее «классического» периода. Кончалась эпоха Лего — отдельных царств, выросших из первоначальных сравнительно небольших городов-государств; кончалась она в их борьбе между собой, причем в борьбе их, вообще говоря, почти непрерывной, начавшейся еще за много веков до этого, присутствовал уже новый элемент: стремление к установлению своей гегемонии над всей страной. Иначе говоря, эта борьба отражала тот процесс экономической, политической и культурной интеграции, который был обусловлен всем ходом развития исторической жизни. Объединение страны под новой властью произошло в 221 г., причем объединителем стало, как и в истории классической Греции, так сказать, периферийное государство — северо-западное царство Цинь, этот аналог греческой Македонии. В географических представлениях того времени оно было «окраинным», далеким. Правитель этого царства стал теперь уже не *ван,* «царь», как мы передаем этот титул, а *хуанди,* «император».

Литература этого столетия очень отчетливо, и притом весьма экспрессивно, отразила этот драматический момент в истории китайского народа. Она отразила его и в своих произведениях, и в судьбах их авторов: в 278 г. до н. э. умер, покончив с собой, Цюй Юань, в 234 г. такой же смертью умер Хань Фэй. Первый ушел из жизни как автор «Лисао» — «Поэмы гнева и скорби»; второй оставил после себя такую же поэму гнева и скорби, только в виде большого прозаического произведения, вошедшего в историю с его именем: «Хань Фэй-цзы».

Цюй Юань принадлежал к царскому роду в царстве Чу — одном из наиболее крупных и сильных государств на территории Китая, одном из претендентов на общекитайскую власть. Его главными соперниками были царства Ци и Цинь, еще более в те времена могущественные. Все же наибольшая опасность для царства Чу шла с северо-запада — от Цинь. Цюй Юань, занимая высокое положение в своем государстве, видел эту опасность и стремился всеми средствами бороться с ней. Однако бороться ему приходилось не столько с самим врагом, сколько с проциньской партией в своей собственной стране. Выше мы уже упоминали о «доктрине Чжан И», т. е. о движении за объединение страны под властью именно царства Цинь. Дело кончилось тем, что Цюй Юань по происках этой партии попал в опалу и был удален от двора. Не в состоянии перенести это крушение всех своих надежд, Цюй Юань покончил с собой, излив свой гнев и скорбь в поэме «Лисао».

Вот, например, слова его гнева:

«Сановники веселью предаются, / Их путь во мраке к пропасти ведет. / Но разве о себе самом горюю? / Династии меня страшит конец. / Уж я ли не радел о благе общем, / Я шел дорогой праведных князей, / Но ты, всесильный, чувств моих не понял, / Внял клевете и гневом воспылал... / В стяжательстве друг с другом состязаясь, / Все ненасытны в помыслах своих, / Себя прощают, прочих судят строго, / И вечно зависть гложет их сердца... Бездарные всегда к коварству склонны, / Они скрывают черные дела, / Всегда идут окольными путями, / Увертливость — единый их закон».

А вот слова его скорби:

«Дышать мне тяжко, я скрываю слезы. / О горестях народа я

скорблю. / Хотя я к добродетели стремился, / Губила ночь достигнутое днем... / В душе моей — печаль, досада, горечь, / Несу один невзгоды этих дней, / Но лучше смерть, чтоб навсегда исчезнуть, / Чем примириться с участью такой!.. / Теснят мне грудь уныние и горесть, / / Скорблю, что в век постыдный я живу, / Цветами нежными скрываю слезы, / Но слезы скорби льются без конца».

Поэт говорит о своем пути к смерти как о путешествии туда — на «Запад», т. е. в иной мир.

«Мы вдруг приблизились к пескам сыпучим, / И вот пред нами — Красная река. / Быть мне мостом я приказал дракону, / Владыка Запада меня впустил... / Мои в нефрит одеты колесницы, Их тысяча, они летят легко, / И восемь скакунов в упряжке каждой. / Как облака, над ними шелк знамен».

У самых врат в эту страну Запада он бросает последний взгляд на оставленный мир:

«И вот приблизился я к свету Неба / И под собою родину узрел. / / Растрогался возница... Конь уныло / На месте замер, дальше не идет...».

Таковы некоторые строфы из этой большой — 374 стиха! — поэмы. Завершается она такой строфой:

«"Все кончено!" — в смятенье восклицаю. / Не понят я в отечестве моем. / Зачем же я о нем скорблю безмерно? / Моих высоких дум не признают. / В обители Пэн Сяня скроюсь...».

Пэн Сянь появляется не случайно: это как бы собрат Цюй Юаня в далеком прошлом, еще во время Иньского царства. Предание рассказывает, что он, также советник своего царя, также радевший о своем родном царстве, не угодил, попал в опалу и умер, бросившись, как Цюй Юань, в реку.

И все же он умирает со светом в душе:

«О, как мне дорог мой венок прекрасный, / Хоть отвергают красоту его! / Но кто убьет его благоуханье? / Оно и до сих пор еще живет!».

Поэт оказался прав: его «венок прекрасный», его поэма, его поэзия вообще «и до сих пор еще живет».

Поэма «Лисао», как и другие стихотворные произведения Цюй Юаня,— явление в истории китайской литературы исключительное.

Читатель настоящей книги, вероятно, заметил, что после разговора о *ши,* песнях «Ши-цзина», о стихах речь не заходила: все изложение говорило о прозе. Некоторое исключение составляет «Лао-цзы». но эта поэма — явление особого порядка; лирическая поэзия, столь характерная, например, для соответствующей поры греческой Древности, исчезла. Кроме того, песни «Ши-цзина» принадлежат в основной своей части поэзии народной, мы же могли бы ожидать появление поэзии литературной. И ее — нет. Она появляется только в III в. Таким образом, получается, что стихи Цюй Юаня и других поэтов царства Чу — начало литературной поэзии в Китае вообще.

Приходится признать, что при нынешнем состоянии материала, дошедшего до нас, это так. Родник поэтического творчества, разумеется, иссякнуть не мог; народная и анонимная придворная поэзия продолжала создаваться, но она редко получала тогда письменную фиксацию *, и судить о ней мы можем по тому, что попало в прозаические

* Если не считать надписей на камне и бронзе. К V—IV вв. до н. э. относятся стихи на каменных барабанах, анонимные произведения придворной поэзии.

произведения. Так, например, в «Луньюе» приведены две народные песенки. Народные песни встречаются и в «Чжуан-цзы». Образцы такой поэзии встречаются и в некоторых памятниках последующей эпохи — времен Ханьской империи. Таким образом, о народной поэзии после *ши* мы некоторое представление иметь можем, но литературную поэзию — до Цюй Юаня — мы просто не видим. Уже по этой одной причине эта поэзия — историко-литературное явление огромной важности.

Прежде всего обращает на себя внимание географическое место этой поэзии: она принадлежит не бассейну Хуанхэ — этой родине песен *ши*, а бассейну Янцзыцзяна: именно там находилось царство Чу, родина Цюй Юаня. В тогдашних представлениях это был «Юг», т. е. совсем особая часть страны. И не только по географическим координатам, но и по этническому облику населения. Разумеется, царства этого района Китая были образованы с участием китайцев с «Севера», постепенно расширявших первоначальную зону своего расселения, но там были и аборигены, принадлежавшие к другим этническим группам. Отдаленными потомками их являются некоторые народности нынешнего Юго-Восточного Китая, в частности — мяо и и. Поэтому население южных царств было смешанным и у него были свои отличия от северян — и в хозяйственном быте, и в нравах и обычаях, и в верованиях; возможно — и в языке: так, например, Мэн-цзы, говоря об одном пришельце из царства Чу, замечает, что тот говорит на каком-то «птичьем языке». Поэтому, если песни «Ши-цзина» — плод поэтического творчества народа Северного Китая, поэзия Цюй Юаня и других чуских поэтов — памятник поэзии народов Южного Китая, разумеется, в географических представлениях того времени.

Следовательно, подходя к Цюй Юаню, мы, строго говоря, входим в другую — не только географически, но и культурно-исторически — зону, т. е. не столько продолжаем уже начавшуюся историю китайской литературы, сколько открываем ее новую сферу. Впрочем, может быть, с этой сферой мы встречались и раньше — при разборе поэмы «Лао-цзы». Ведь нельзя не заметить, что она стоит как-то особняком в литературном мире своего времени; аналогов ей мы не находим. Если учесть, что автор или герой этой поэмы, получивший имя Лао-цзы, происходил, как свидетельствует предание о нем, с Юга, и притом именно из Чу, нельзя ли видеть в произведении, связанном с его именем, следы литературного творчества китайского Юга, проникшие тогда и на Север?

Вернемся, однако, к поэзии Цюй Юаня. Эпохальное значение ее в том, что она — первая по времени поэзия литературная. И дело здесь отнюдь не только в том, что она создана определенным автором; она — иная, чем народная, и по всему своему характеру: песни «Ши-цзина» были действительно песнями, т. е. они распевались, некоторые даже в соединении с пляской, стихи же Цюй Юаня большей частью декламировались, что свидетельствует о рождении особой, чисто словесной поэзии, музыкальная сторона которой, присущая всякой, даже самой «книжной» поэзии, создавалась уже «музыкой слова», музыкальностью самой человеческой речи. Ритмическая сторона этой «декламируемой» поэзии определялась не музыкой, напевом, как в «распеваемой», а ритмом самой стиховой строки. Об этом свидетельствует наличие в очень многих стихах особой эмфатической частицы (в современном произношении — *си*), которая призывалась для восполнения

недостающего звена в ритмическом целом, восполнения словесного же, тогда как в песенной поэзии оно могло быть сделано чисто музыкальными средствами.

Литературный характер этой поэзии виден и в другой сфере — в подаче материала; именно в подаче, а не в самом материале, как таковом.

Творчество Цюй Юаня с чрезвычайной наглядностью демонстрирует хорошо известный, всюду наблюдаемый факт, характерный для литературной поэзии во время ее первоначального сложения: живую связь ее с фольклором. Эта связь наличествует и в творчестве Цюй Юаня: ряд его стихотворений представляет прямую обработку фольклорного материала. Лучшим образцом таких стихотворений могут служить его «Девять песен» («Цзю гэ»). Эти «песни» (*гэ*) представляют род гимнов, обращенных к различным божествам — облаков, рек, гор, стран света, жизни и т. д.

Вот, например, начало гимна «Великому Повелителю жизни»:

«Ворота небес / Широко распахнулись, / Ты едешь на черной / Клубящейся туче, / Ты бурные ветры / Вперед направляешь, / И дождь посылаешь, / Чтоб не было пыли. / Кружась и скользя, / Опускаешься ниже, / По горным хребтам... / Летя в высоте, / Ты паришь над землею, / Ты мчишься и правишь / Луною и Солнцем».

В «Девяти песнях» Цюй Юаня есть географические приметы: одна из них, например, река Сян. В настоящее время это один из районов провинции Хунань. Мы знаем, что еще недавно в этом районе, а также в районе другой реки — Юань устраивались народные празднества, в программу которых входило и исполнение различных обрядов, в том числе песни и пляски в честь местных божеств. Происхождение этих обрядов, несомненно, очень древнее, так что они — в своей форме — могли существовать и во времена Цюй Юаня. Поэт же был там, мог, следовательно, видеть их, слышать гимны в честь божеств и воспользоваться ими как материалом для собственных произведений. Мы не знаем оригиналов, но то, как этот материал дан в стихах Цюй Юаня, явственно говорит о превращении фольклора в материал для литературы. Дело здесь отнюдь не только в том, что поэт на месте безыскусственной, простой лексики, прямой образности поставил лексику специально поэтическую, т. е. литературную; не только в том, что переложил песню в стихи, т. е. превратил словесно-музыкальное произведение в чисто словесное; он сделал и другое: повернул материал совсем в другую сторону — превратил гимн божеству в стихи о себе, т. е. произведение эпическое сделал произведением лирическим, даже субъективно-лирическим. Достигнуто это, во-первых, включением себя в нарисованную картину полета «Повелителя жизни»; вслед за приведенными строками идут следующие:

«Я мчусь за тобою, / Гонюсь за тобою, / И горы Китая / Встречают Владыку. / Одет я, как Дух, / В дорогие одежды, / Прекрасны мои / Украшенья из яшмы, / При свете луны, / При сиянии солнца».

А дальше в стих включается уже чисто субъективная эмоция:

«Неслышно ко мне / Приближается старость, / И если ты рядом — / Она отдалится. / Уносит тебя / Колесница дракона, / Все выше и выше / Ты мчишься в лазури, / Срывая зеленую / Ветку корицы, / Я мыслю о людях, / Скорбящих в тревоге, / Скорбящие люди, / Что в мире им делать? / Хотел бы я жить, / Никогда не ста-

рея! / Я знаю, что наша / Судьба неизбежна, / Но кто ж установит / Согласие в мире?»

Этого достаточно, чтобы увидеть, что и тут, на этом материале, поэт подает всю ту же свою эмоцию: эмоцию гнева и скорби. И таковы почти все фольклорные по материалу стихотворения Цюй Юаня, объединенные в цикл «Девяти песен».

Остается сказать, что с Цюй Юанем в поэтическое искусство китайского народа вошел особый размер. Мы видели, что в песнях «Ши-цзина» господствует четырехстопный размер стиховой строки; в стихах Цюй Юаня наиболее частый размер — шестистопный, с цезурой после третьей стопы. Наиболее частый размер строфы — четыре стиха, но встречаются строфы и из большего числа строк, чаще всего из шести. Рифма, как правило, падает на четные стихи, но встречаются случаи сплошных рифм на всем протяжении строфы. Характерна для Цюй Юаня и большая форма стихотворения. Это особенно бросается в глаза в сопоставлении с песнями «Ши-цзина»: там, как было отмечено, преобладают короткие формы, самая большая — 120 стиховых строк при 492 знаках-словах; в поэме «Лисао» у Цюй Юаня — 374 стиха при 2490 знаках.

* * *

«Хань Фэй-цзы». Как и Цюй Юань, Хань Фэй принадлежал к знати: был членом правящего дома в небольшом царстве Хань, находившемся тогда в состоянии развала. Подобно Цюй Юаню, он пытался всеми средствами подействовать на своего правителя, побудить его к проведению необходимых, по мнению Хань Фэя, реформ, но так же, как и у Цюй Юаня, все его усилия были тщетны. Тогда он перенес свою деятельность в царство Цинь, думая, что там он может действовать в пользу своего отечества, но и тут потерпел неудачу: он столкнулся с противодействием Ли Сы, министра Циньского царства, боявшегося потерять свое влияние на правителя. Сыма Цянь в своей биографии Хань Фэя сообщает, что он сумел доставить циньскому правителю свои сочинения и тот, ознакомившись с ними, будто бы пришел в полный восторг и даже воскликнул: «Если бы я мог увидеть этого человека и общаться с ним, я примирился бы даже со смертью!» Опасаясь утраты своего влияния, Ли Сы прибег к «классическому» средству политической борьбы с противниками в древнем Китае — к клевете. Царь поверил, и Хань Фэю был послан яд — как орудие наказания. Сыма Цянь сообщает, что, как ни пытался Хань Фэй оправдаться, это ему не удалось и он погиб.

Интересно отметить, что Ли Сы был когда-то товарищем Хань Фэя по учебе у Сюнь-цзы.

Хань Фэй учился у Сюнь-цзы, но стал представителем совсем иной — неконфуцианской и недаосской — линии китайской общественной мысли этой эпохи. Основоположником этой линии считается Гуань Чжун, прославленный министр царства Ци VII в. до н. э. О нем и о связанном с его именем трактате «Гуань-цзы» говорилось выше. Напомним лишь, что исходным положением всех его теорий была формула «богатая страна, сильная армия», особенно — в ее первой, экономической части. Он считал, что экономика определяет все: «когда житницы полны, люди знают законы и честь».

Следующий шаг в развитии этой системы идей связывается с име-

нем Шэнь Бу-хая (ум. в 337 г. до н. э.), министра в царстве Чжэн — небольшом владении, вынужденном лавировать между двумя могучими соседями — царствами Ци и Цзинь. Главную роль в поддержании царства Чжэн сыграл, как считается, именно этот Шэнь Бу-хай. Он был, как передает традиция, автором каких-то сочинений, от которых до нас дошли лишь фрагменты. Видимо, все-таки именно ему принадлежит установление понятия «закона» *(фа)* в смысле закона государственного, т. е. категории строго юридической, правовой, а не морально-общественной, как не раз упоминавшаяся выше «норма» *(ли)*; и тем более не как закон природы, естественный закон (также — *ли*, но другое, чем первое). Управлять государством, по мнению Шэнь Бу-хая, надлежит именно такими законами — указами и декретами, исходящими от правителя, т. е. от верховной власти. Тем самым именно политическая власть и становилась единственным источником правовых норм в государственной и общественной жизни. Вместе с тем Шэнь Бу-хай установил и второй принцип управления. Он обозначил его словом «искусство» *(шу)*, разумея под этим действия и поведение самого правителя именно как правителя. Любопытно отметить, что главное в этом искусстве он видел в «недеянии», в том самом «недеянии», которое требовалось учением Лао-цзы. Видимо, в данном случае это понималось как создание «естественности» всего хода жизни государства, т. е. полная отрегулированность этого хода всей совокупностью «законов». Между прочим, такое состояние рассматривалось как «соответствие имен вещей их сущности».

Следующий шаг сделал Шан Ян (390—338), уже упоминавшийся выше государственный деятель Циньского царства — тот самый, который провел в своем государстве известную земельную реформу: ликвидировал остатки прежнего общинного землевладения и землепользования и передал землю в руки собственников, открыв тем самым путь к мобилизации земель. Ему же приписывается введение системы «пятидворок», т. е. круговой поруки пяти соседствующих земельных хозяйств. Он считается основоположником учения «физиократов», проповедовавших принцип «земледелие — основа всех основ».

Ввиду того что основной идеей этой школы было понятие «закона», государственного закона, которое по-китайски обозначалось словом *фа*, все представители этого направления общественной мысли именовались *фацзя* — «законники», «легисты». Последним «законником» и вместе с тем завершителем всего учения был Хань Фэй, с именем которого соединено произведение, именуемое «Хань Фэй-цзы». Коснемся кратко содержания этого произведения.

Отправным пунктом всех рассуждений Хань Фэя было положение Сюнь-цзы о прирожденном зле человеческой природы, об эгоизме как основном регулирующем начале всего поведения человека. Хань Фэй считает, что даже такая, казалось бы, вполне естественная вещь, как любовь к родителям, является следствием только человеческого эгоизма: ребенок заинтересован в заботах о нем его родителей. Исходя из этого, Хань Фэй считает, что управление людьми может осуществляться только двумя средствами: привлечением и устрашением. Используя эгоистическую природу человека, можно заставить его делать, что требуется, «наградами», т. е. предоставлением ему некоторых благ; не допускать же нежелательного почему-либо проявления этой эгоистической природы можно «наказаниями». Но для осуществления такого способа управления требуется создание «законов», т. е. норм,

обязательных для каждого, и аппарата — чиновников, следящих за исполнением законов и регулирующих это исполнение. Поэтому требуется отбор людей, подходящих к этой роли,— способных и искусных, которые были бы притом неукоснительными исполнителями воли верховного законодателя — верховной власти. Нетрудно увидеть, что все эти теории были проповедью деспотии, действующей с помощью бюрократического аппарата.

Однако, если бы книга «Хань Фэй-цзы» состояла только из изложения учения «легистов», она оставалась бы целиком в пределах, так сказать, «деловой» литературы, меж тем ее высоко оценивают и как литературное произведение. Чем она это заслужила?

Прежде всего тем, что она насквозь публицистична, т. е. не просто излагает, а горячится, негодует, жалуется, обвиняет, ропщет. За всем этим скрывается та же горечь, которой пропитаны все стихи Цюй Юаня, горечь человека непризнанного, отвергнутого. Вот одно место из этой книги.

«Житель царства Чу по имени Хэ добыл в горах кусок нефрита и поднес его царю Ли-вану. Царь повелел своему ювелиру определить, что это за камень. Тот доложил царю, что это не нефрит, а самый простой камень. Царь, увидев в Хэ обманщика, приказал отрубить ему левую ногу.

После смерти Ли-вана на престол вступил У-ван. Хэ поднес свой нефрит ему. Тот также приказал ювелиру определить камень, и тот опять сказал, что это самый простой камень. У-ван также счел, что Хэ обманщик, и приказал отрубить ему правую ногу.

После смерти У-вана на престол вступил Вэнь-ван. Хэ, прижимая к груди свой нефрит, горько плакал. Выплакав в течение трех дней и ночей все свои слезы, он стал плакать уже кровавыми слезами. Услышав об этом, Вэнь-ван послал к нему человека спросить, почему он так плачет: "Ведь безногих в стране много, почему же ты так убиваешься?"

Хэ на это ответил: "Я горюю не о ногах, а о том, что драгоценный нефрит определяют как простой камень и называют обманщиком невинного человека. Вот почему я горюю". Царь приказал тогда ювелиру отделать добытый Хэ камень и, когда обнаружилась его ценность, назвал его "драгоценностью Хэ".

Государи нуждаются в жемчуге и нефрите. Хэ представил нефрит неотделанным, и он казался поэтому некрасивым, но беды для государства от этого не было никакой. Однако ему пришлось ценою двух своих ног добиться, чтобы этот камень был признан драгоценностью. Вот как трудно добиться признания драгоценности» («Хань Фэй-цзы», IV).

Отрывок этот взят из главы «Ропот одинокого» — одной из тех, которые привели в восторг циньского властителя. Не звучат ли в этом «Ропоте одинокого» те же нотки, что и в «Поэме гнева и скорби» Цюй Юаня?

* * *

Цюй Юань и Хань Фэй оказались жертвами исторического процесса. Оба погибли. Но вовсе не потому, что они шли вразрез с ходом вещей, что они отстаивали уходящее, обреченное на слом, т. е. старую систему городов-государств, отдельных царств *(лего)*. Они хотели как

раз обратного: создания единого мощного государства. Но каждый из них имел своего кандидата на роль такого объединителя: Цюй Юань хотел возвеличения своего царства Чу, Хань Фэй сначала думал о своем родном царстве, но затем понял, что нужно действовать с помощью Циньского царства. Первый погиб потому, что противился Циньскому царству в его борьбе за захват власти во всей стране, второй погиб потому, что его убрал соперник в самом Циньском царстве. Империя вырастала среди борьбы, убийств, жестокостей, и жертвами этого роста были не только противники ее, но и ее идеологи.

* * *

Таковы последние слова литературы классического периода китайской Древности. Слова, исполненные горечи и скорби. И поистине трагическим финалом был зажженный в 212 г.— уже после образования Империи — в столице империи огромный костер: сожжение всех неугодных книг. Кара обрушилась прежде всего на книги конфуцианские. Но пострадали не только книги: самих конфуцианцев, этих мудрецов, учителей, агитаторов, печальников о своем обществе, хватали и закапывали живыми в землю. Так началась Империя.

III. ПОЗДНЯЯ ДРЕВНОСТЬ

Период Империи... Как было обрисовано выше, началом его является 221 год до н. э., когда под ударами Цинь пало последнее, еще сохранявшее свою самостоятельность царство Ци — то самое, в столице которого существовала одно время упомянутая выше Академия «Цзися», делавшая эту столицу центром культурной и научной жизни своего времени — своего рода «китайскими Афинами». Но как греческие Афины принуждены были склониться перед силой совсем не блещущей своей образованностью «периферийной» Македонии, так и Ци отошло под власть столь же неблистательного по своей культуре «окраинного» царства Цинь.

Как было указано выше, подпадение под власть этого царства всего Китая было актом политического завершения того процесса экономической, социальной и культурной интеграции, который полным ходом шел еще в период «Сражающихся царств», т. е. в IV—III вв. до н. э. И именно в этом акте особенно отчетливо проявилось, что́, собственно, тогда рассматривалось наиболее противостоящим «старому порядку».

Начнем с чисто внешнего, но очень выразительного: правитель объединенной страны не счел возможным обозначать себя таким же местоимением 1-го лица, как все прочие; он присвоил себе особое — *чжэнь;* тем самым он становился единственным во всей стране. Он установил, далее, для себя и новый титул — *хуанди*, соединив в нем слова *хуан* и *ди,* которыми обозначались древние правители-мудрецы, первоначально — боги-первопредки; тем самым он противопоставил себя *ванам,* как себя называли правители начиная с Чжоуских времен; он даже в какой-то степени противопоставил себя и правителям глубокой Древности — этого золотого века для конфуцианцев. Он, наконец, отверг для себя как правителя и личное имя; назвал себя просто «первым»: его титулом и именным обозначением стало словосоче-

тание Ши-хуанди — «Первый хуанди» (первый император). Его преемник, следовательно, должен был стать Эр-хуанди, «Вторым императором», и так до бесконечности, как бесконечен ряд чисел. Было отвергнуто, далее, представление, что тот порядок, которым живет страна, есть проявление какого-то *мин* — «воли», «промысла»; нет, порядок такой есть просто «установление» — *(чжи)*, созданное императорским указом *(чжао)*; а «закон» — что такое «закон»? Просто — с п о с о б, которым управляют государством: именно «способ» и значит само слово *фа*, которым обозначались государственные законы. Знаком верховной власти в царстве Чжоу был символический «треножник», знаком верховной власти теперь стала личная печать императора.

На искоренение прежних порядков было направлено и административное устройство государства: не должно быть никаких царств, должны существовать только территориально-административные единицы — области *(цзюнь)* и уезды *(сянь)*. Для управления ими был создан аппарат — как центральный, так и местный. Он был создан в соответствии с существовавшими тогда представлениями о трех видах государственной власти: административной, военной и контрольной.

Единство управления было соединено с единством ценностей: были введены единые меры — длины, веса, площади и т. д.; единые денежные знаки. Наконец, была введена и единообразная система письма: установлены определенные формы иероглифов — письменных знаков. Следует добавить, что определенная система письма в какой-то мере создавала и некоторое единство языка, по крайней мере письменного.

Для реального объединения страны началось обширное строительство путей сообщения — дорог и каналов, необходимых и для управления, и для военных целей, и для развития торговли. Чрезвычайно широко велось строительство в городах, особенно в новой столице Империи, которой стала столица Циньского царства — Сяньян. Возводились роскошные дворцы. Историк Сыма Цянь так описывает постройку одного из самых прославленных впоследствии дворцов:

«Император Ши-хуанди построил в дворцовом парке Шаньлиньюань, находящемся на южной стороне реки Вэй, дворец для дел правления, так как прежний дворец был мал, а жителей в Сяньяне было много. Главная палата в переднем корпусе дворца называлась Эфангун. С запада на восток она тянулась на 500 бу, с севера на юг — 50 чжан. В ней могло разместиться 10 000 человек. Вокруг этой палаты шла галерея... Из дворца была проложена дорога, по которой император следовал через реку Вэй в свою столицу». Дорога эта была построена так, что, как пишет Сыма Цянь, должна была напоминать как бы великую «дорогу Неба» — Млечный Путь. Как бы ни исчислять старые китайские меры, одно упоминание о 10 тысячах людей, которые могли разместиться в этом зале, пусть эта цифра и будет обычным в подобных случаях преувеличением, свидетельствует о действительно крупных размерах постройки. Источники к тому же сообщают, что в строительстве дворцов было занято якобы 700 тысяч рабов. Пусть и эта цифра — обычное преувеличение, но сам факт наличия целой армии строителей не вызывает сомнений. И особенно важно указание, что армия эта, во всяком случае ее «рядовой состав», состояла из рабов: эпоха Империи в Китае, так же как и эпоха Импе-

рии в Римском государстве, — время огромного развития рабовладельчества, а вместе с тем — в ее поздней стадии — и время кризиса рабовладельческого строя. К сообщенному добавим еще принудительное усселение в столицу 120 тысяч богатых семейств. Это сделано было отчасти для украшения столицы, поскольку такое население со своими пышными домами способствовало блеску столицы; отчасти же — по соображениям безопасности, поскольку значительная часть этих богатых семейств принадлежала к исконной знати прежних царств. Империя сразу же приняла меры к ограждению себя от внешних опасностей. На севере китайские земли издавна подвергались нашествиям различных племен, обитавших по северным и западным границам китайской территории. Местные правители уже давно начали строить стены, служившие тогда неодолимым препятствием для кочевников, которыми были эти племена. Ши-хуанди соединил эти отдельные укрепления в одну большую сплошную стену — ту самую, которая получила наименование «Длинной стены в 10 000 ли» *(Вань ли чан чэн)*; у европейцев — «Великой китайской стены». На юго-востоке были прочнее закреплены земли по ту сторону Янцзыцзяна.

В этой обстановке усиленного установления новых порядков вполне «в стиле» всех вообще действий новой власти была та форма борьбы с защитниками «старых порядков», да и вообще со всякими критиками, к которой обратилось правительство: физическое их истребление, а их писаний — уничтожение. Особенно не нравились новой власти конфуцианцы, поскольку они толковали о каких-то «принципах управления», о какой-то «человечности», о «долге», о каких-то «нормах», созданных самим обществом. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в 212 г. до н. э. на площади Сяньяна запылал огромный костер, в который летели конфуцианские сочинения, да и вообще все неугодные книги, а их сочинители или поклонники запросто зарывались живыми в землю. Это происшествие вошло в китайскую историографию под названием «Циньский пожар»...

«Первый император», назвав себя так, считал, что он начинает собою длинный ряд чисел... Оказалось, однако, что на цифре 2 все и закончилось: после «Первого императора» был Эр-хуанди, «Второй». Циньский императорский дом продержался у власти всего 15 лет; в 206 г. до н. э. все для него кончилось.

Здесь мы не можем сколько-нибудь подробно освещать историю происшедшего в этом году переворота. Мы знаем, что и Римская империя утвердилась далеко не сразу: была эпоха Цезаря, была гражданская война после его смерти. Стабилизация положения произошла лишь при Августе. Так и в Китае: после смерти Ши-хуанди в 210 г. сразу же началась война, и притом не столько с домом Цинь, сколько между новыми претендентами на общеимператорскую власть. В последней фазе этой борьбы наиболее сильными из этих претендентов были Сян Юй, происходивший из рода правителей царства Чу, и Лю Бан — по происхождению простолюдин, сумевший сколотить крупную армию. Сначала, в 206 г. власть была захвачена первым, но в 202 г. он был разбит войсками Лю Бана, который и стал новым императором, положив начало новой — Ханьской — династии, названной так по названию реки, район которой был основной базой Лю Бана. Следует учесть, что в победе Лю Бана некоторую роль сыграл и чисто племенной момент: как-никак страна Чу была в какой-то степени получужой, база же Лю Бана была Ханьчжун — самое сердце исконной китайской

земли. В рамках империи произошла племенная консолидация — образование народности, и народность эта стала именоваться ханьской. Именно этим именем и стал обозначаться народ, который у нас именуется «китайцами» — названием, возникшим в связи с особыми историческими обстоятельствами и никакого отношения к каким-либо самоназваниям ханьского народа не имеющим.

Все же и после воцарения Лю Бана, называемого в китайской историографии, как и все прочие императоры, своим посмертным династийным именем «Гао-цзу» («Высокий родоначальник»), новая империя прошла через полосу и внешних войн — с гуннами, и внутренних смут: в 154 г. до н. э. произошло восстание, охватившее обширный район — земли «семи царств», как говорит старая историография. Новый режим укрепился лишь при У-ди, вступившем на престол в 140 г. до н. э. Именно с этого времени началась действительно эра Империи. Видимо, в какой-то степени так думали и тогда: свое восшествие на престол У-ди назвал *цзянь-юань,* «установлением эры», и 140-й год стал, таким образом, первым годом новой эры. С этого момента и началось исчисление времени по названию годов правления императора.

Новая империя вступила на путь завоеваний. Скоро в ее состав вошли земли на юго-востоке, в бассейне рек Чжуцзян и Минцзян, а затем и северо-восточная часть Индокитайского полуострова — земли древнего Вьетнама. Были присоединены земли на юго-западе нынешнего Китая. На северо-востоке имперскими областями стали Южная Маньчжурия и северо-западная часть Корейского полуострова. Был нанесен решительный удар и по вековому противнику — гуннам. В I в. до н. э. одна часть гуннов заявила покорность ханьскому правительству и перешла в пределы империи. Другая часть снялась со своих исконных мест и начала свой многовековой путь на запад, приводя в движение народы и племена, встречавшиеся на этом пути. Так, от границ Китая под влиянием толчка, данного китайцами, началось то движение народов по Азии и из Азии в Европу, которое вошло в историю под наименованием «великого переселения народов».

Эпоха Ханьской империи, занявшая четыре столетия — два последних века до нашей эры и два первых века нашей эры,— представляет последнюю фазу китайской Древности. Ханьская империя оставалась рабовладельческой, но в ней все интенсивнее развивались отношения феодальные, начавшие складываться еще в эпоху «Сражающихся царств» *(Чжаньго),* как именовала китайская историография последний этап периода отдельных царств в Китае (403—221 гг. до н. э.). На балансе этих двух сил и необходимости их регулировать создалась особая сила центральной власти, и лишь тогда, когда баланс этот нарушился, когда обнаружилось, что только феодальные отношения могут обеспечить необходимое развитие производительных сил, империя рухнула. Это произошло в 220 г. н. э., после ряда народных восстаний, самым крупным из которых, решившим судьбу империи, было «Восстание желтых повязок», как его назвали по желтым повязкам — знаку принадлежности к восставшим. Оно произошло в 184 г. н. э.

Время Ханьской империи было последней фазой существования древнего общества в Китае. По содержанию своей культурной и умственной жизни она напоминает Александрийскую эпоху в истории гре-

ческого народа. Кстати говоря, и там она началась в III в. до н. э. и также с образованием империи Александра Македонского, широко раздвинувшей границы эллинской культуры и вместе с тем обогатившей эту культуру элементами культуры Востока — Ирана, Индии, Средней Азии.

Именно со времени Ханьской империи началось проникновение китайской культуры в соседние страны — на Корейский полуостров, в Индокитай и даже на Японские острова. И если греческий язык в странах эллинистического мира стал языком образованности и просвещения, а греческая литература — основным материалом этой образованности, то такую же роль в окружающих Китай странах стали играть китайский язык и китайская литература. Наблюдалось при этом и другое: проникновение в Китай, в китайскую культуру элементов культуры других народов, главным образом народов Средней Азии, где помимо древней культуры скрещивались влияния культуры Ирана, Индии и эллинистического мира. Достаточно сказать, что во время Ханьской империи из Средней Азии в Китай стал проникать буддизм, сложившийся в Индии. А буддизм тогда был не только религиозным учением, но и целым комплексом культуры.

* * *

Что же дала эпоха Ханьской империи китайской литературе?

Обратимся сначала ко времени У-ди, этого «китайского Августа», если сопоставить этих двух исторических деятелей в их роли в утверждении новых порядков. Назвать У-ди так позволяет еще и то обстоятельство, что его время, как в Риме время Августа, оказалось золотым веком литературы. Достаточно сказать, что в годы правления У-ди действовали Сыма Сян-жу, Дун Чжун-шу, Ли Янь-нянь, Сыма Цянь.

Однако прежде чем перейти к описанию созданного ими, необходимо коснуться одного важного факта. Внешне он предельно прост и сух: в 136 г. до н. э., т. е. через четыре года после воцарения У-ди, последовал указ об учреждении в «Университете» *(Тайсюэ)* — первой высшей школы в Китае, основанной тогда же, пяти кафедр, возглавляемых «докторами» *(боши)*. Каждый из них был специалистом по одной из «пяти классических книг» *(у цзин)*, а «классическими книгами» *(цзин)* оказались... «Ши-цзин», «Шу-цзин», «И-цзин», «Ли-цзи», «Чуньцю», т. е. памятники, прославленные, а частично и созданные конфуцианцами минувших времен. Утверждение этих кафедр поэтому означало не что иное, как официальное признание конфуцианства, даже более — возведение конфуцианства в ранг официальной идеологии власти.

Как и почему это произошло? Эти вопросы требуют ответа, тем более что они имеют самое непосредственное отношение и к литературе.

Цзя И. Еще при одном из предшественников У-ди — императоре Вэнь-ди (179—156) Цзя И представил своему повелителю, т. е. по тем временам, так сказать, опубликовал, трактат «Об ошибке Цинь».

Цзя И (201—169) — личность весьма примечательная. Едва достигнув 20 лет, он сумел попасть ко двору императора и быстро стал его любимцем, так что чуть ли не через год был назначен на один из высоких постов в правительственном аппарате. Он принял самое го-

рячее участие в производимой тогда работе по пересмотру установлений, введенных еще «Первым императором» династии Цинь,— пересмотру, приведшему, в сущности, к новой правительственной структуре. О Цзя И как государственном деятеле хорошее представление дает сборник его мыслей по вопросам политики, государства и т. д., названный им «Синь-шу», «Книгой о Новом». Однако его столь быстрое возвышение вызвало зависть и недоброжелательство в окружении императора, и его враги пустили против него в ход «классическое средство» придворных интриг в Китае — клевету. Им удалось добиться удаления Цзя И от двора; он был сослан в далекую Чанша, правда на внешне почетный пост «наставника» местного *вана*. Об этом эпизоде упомянуть необходимо потому, что он имеет прямое отношение к литературе: отправляясь в ссылку, Цзя И проезжал через то место, где покончил с собой Цюй Юань, также ставший жертвой клеветы. И тут он написал поэму «Оплакиваю Цюй Юаня». Это было чуть ли не первым произведением художественной литературы Ханьской эпохи.

Произведение это — высоко поэтическое, написанное исключительно образным языком — должно быть передано в поэтическом же переводе. Поэтому мы здесь ознакомим только с его содержанием.

В первой строфе Цзя И обращается к Цюй Юаню, увидевшему, что «в мире нет правды» и павшему жертвой этого. Во второй он переходит к констатации, что и в его время «феникс» — чудесная птица, вестник блага — где-то прячется, а коршуны и совы летают повсюду. Следующая строфа звучит очень язвительно и горько: в настоящее время, говорит Цзя И, в колесницу впрягли истощенного вола, а в пристяжные ему дали хромого осла, рысак же, «свесив уши», ходит под ярмом и возит соль. Затем Цзя И приводит строку из заключительной строфы поэмы Цюй Юаня — «не понят я в отечестве моем» — и спрашивает ее автора: а кто в этом виноват? Ведь феникс, когда он появляется, летает высоко, как ему это и свойственно; не входит в соприкосновение с «грязным светом», поэтому он и не терпит никаких невзгод. Дракон скрывается в самой глубине, «нагромоздив на себя девять пучин»; он держится вдали даже от морских змей и выдр; неужели же он будет вместе с рачками и земляными червями? А что получается, когда человек, возвышающийся над всеми, сливается с этим светом? Даже единорог, если его связать, ничем не будет отличаться от пса или барана. Так что ты, Цюй Юань, виноват во всем сам. Все время помышлял о своей Чуской земле, а нужно было странствовать по «Девяти областям», т. е. по всей стране, и этим служить своему государю.

Трудно передать путем пересказа эмоциональный накал этой поэмы и сопряженную с ним энергичность и образность выражения. Поэма служит превосходным образцом нового поэтического жанра, обозначаемого словом *фу*. Но о нем — позднее, сейчас же вернемся к трактату «Об ошибке Цинь».

Как было упомянуто выше, трактат этот был подан как доклад императору и послужил причиной столь быстрой карьеры автора; Цзя И, видимо, сказал в нем то, что как раз было нужно власти.

Как явствует из заглавия, автор поставил перед собою цель — показать, что послужило причиной падения Циньского дома, сумевшего

сначала подчинить себе всю страну. В соответствии с этой целью автор сначала излагает историю взлета Циньского царства, который, по его мнению, начался с 361 г. до н. э.— с момента вступления на престол Сяо-гуна, и связывает этот взлет с деятельностью Шан Яна, упомянутого выше министра этого царства, введшего в нем новую систему землевладения и землепользования. Так автор доходит до Ши-хуанди, описывает его внутреннюю и внешнюю политику, причем особое значение придает его деятельности по обеспечению границ страны: он сумел отогнать гуннов, постоянно совершавших опустошительные набеги на северные рубежи страны, на целых 700 ли и закрыл затем границу, возведя на ней огромную защитную стену. Цзя И замечает, что после этого «варвары уже не осмеливались спускаться на юг и пасти там своих коней», а «воины повергнутых царств не осмеливались натягивать свои луки и помышлять о мщении». Но вместе с тем Ши-хуанди «отверг путь древних царей, сжег слова ученых, оглупил народ, разрушил знаменитые города, перебил выдающихся людей, захватил все оружие в Поднебесной и, собрав его у себя, в Сяньяне, переплавил секиры и копья и отлил из них двенадцать человеческих фигур, чем и сделал народ беззащитным»... Все эти ошибки Цзя И обобщил в одной формуле: он, т. е. Цинь Ши-хуанди, «не следовал принципам человеческого и должного, не понял различия между захватом и сохранением». Этой фразой заканчивается трактат Цзя И, и в ней дана концепция, которая стала для китайской политической мысли аксиомой: захватывать что-либо — одно, удерживать что-либо — другое. Цзя И тут же указал и чем должно удерживать захваченное: политикой, основанной на принципах морали. Успех доклада показал, что правительство с этим согласилось.

Как это оценить? Опять невольно возникает сопоставление с Римом: и там — после всех ужасов и кровопролитий во время гражданской войны, в которых рождалась Империя,— в век Августа пришли к необходимости установить официальную идеологию власти, построенную на определенных моральных принципах; как известно, такой идеологией стал стоицизм. Что это — лицемерие власти, стремящейся прикрыть моральным покровом свой произвол, или пришедшее понимание необходимости для нормального существования общества и государства, для правильных взаимоотношений народа и власти этических норм? Скорее — второе. Так или иначе, это свершилось. В сознании правящих кругов эти идеи стали вызревать при Вэнь-ди, т. е. уже в 70-х годах II в. до н. э.; указ 136 г. до н. э. придал этим идеям официальную санкцию.

Это обстоятельство влекло за собою далеко идущие последствия для литературы. Первое из них — возникновение филологии, второе — появление нового литературного жанра. Остановимся сначала на первом.

* * *

Ханьская филология. Как было сказано выше, начало Империи ознаменовалось массовым изъятием от населения с последующим сожжением книг, особенно конфуцианских, т. е. тех, в которых больше всего и говорилось о «человеческом и должном». Изменение внутренней политики повлекло за собой розыски уцелевших рукописей, их собирание; повело к работе по восстановлению текстов тех сочинений,

которые были обнаружены только в отдельных фрагментах. Создавались книгохранилища; крупнейшее, естественно, образовалось при дворе У-ди. Примеру императора следовали и местные ваны — члены бывших царствующих домов, превратившиеся в высшую титулованную аристократию. Так, например, большую библиотеку создал у себя Лю Ань, Хуайнаньский ван, Дэ, Хэцзяньский ван. Снова невольно вспоминаются библиотеки Александрийская, Пергамская в другой части Древнего мира. Так широко стала развиваться ханьская филология — далекий аналог филологии Александрийской эпохи, и обе они сделали великое дело: сберегли для последующих времен памятники минувшей эпохи и окружили их ореолом «классиков». Так, для китайского общества ранее существовали просто *ши* — стихи, теперь это уж была «Книга Песен», «Ши-цзин». Более того, был составлен и канон этих классиков, своего рода конфуцианская «Библия»: ею стало «Пятикнижие» — «Ши-цзин» («Книга Песен»), «Шу-цзин» («Книга Истории»), «И-цзин» («Книга Перемен»), «Ли-цзи» («Книга Законов»), «Чуньцю» («Весна и осень» — летопись царства Лу). Вошла бы в канон и «Книга Музыки», «Юэ-цзин», высоко ценимая Конфуцием и его последователями, если бы она сохранилась.

Основоположником этой ханьской филологии был Дун Чжун-шу (ок. 200—122) — тот самый, по докладу которого был учрежден «Университет» *(Тайсюэ)* — первая высшая школа в истории Китая с пятью «докторами» *(боши)*, которым были приданы пятьдесят студентов. С именем Дун Чжун-шу, таким образом, связано восстановление образованности, т. е. прекращение той политики «оглупления народа», как ее назвал Цзя И, которую проводили императоры Циньского дома. Поэтому он и стал одним из тех, кто принес времени У-ди славу золотого века литературы.

Обращение к старым памятникам, естественно, повлекло за собою стремление лучше понять их, лучше и полнее осознать их материал. Хорошо увидеть этот процесс можно в том, что было сделано с древними *ши.*

Свод этих *ши,* восходящий, как гласит традиция, еще к самому Конфуцию, отобравшему из огромного числа бытовавших тогда в народе песен триста пять, стал теперь, как было сказано выше, классической «Книгой Песен». И у нее появилось «Большое предисловие» — статья, анализирующая форму и содержание песен. Наиболее вероятным автором его считается Мао Чан, время жизни которого падает на II в. до н. э., т. е. на золотой век литературы. Многие исследователи полагают, что это предисловие появилось гораздо позднее — в I в. н. э.; но в том и другом случае оно родилось именно в атмосфере ханьской филологии. «Большим» оно именуется потому, что в «Шицзине» появились и предисловия к отдельным стихам, названные, естественно, «малыми».

О чем же говорится в этом «Большом предисловии»? О «шести категориях»: *фэн, я, сун, фу, би, син.* Все они как слова встречаются и в памятниках предшествующего периода, но здесь они получили значение терминов, и притом чисто литературоведческого порядка.

Здесь нет возможности, да и необходимости излагать всевозможные толкования, которым подверглись эти термины в последующие времена. Сообщим лишь некоторые из них.

Наименования *фэн, я, сун* исходят, как думают, из звуковой системы стиха — напева *(шэн)* и ритма *(дяо)*, т. е. определяют песни со

стороны мелоса. И такой подход вполне понятен, так как не подлежит сомнению, что *ши* были песнями. Но одни песни просто распевались, т. е. были положены на мелодию голоса, другие исполнялись в сопровождении инструмента, т. е. были положены на музыку; третьи строились на сложной мелодике и ритмике голоса, инструментальной музыке и пляске. Характер инструментовки, форма исполнения легли в основу деления на *фэн, я* и *сун*.

Однако теперь такое понимание оказалось уже недостаточным. Слово *фэн* значит «ветер». Почему же так назван один вид песен? Потому что песни охватывают душу человека, так же как его тело охватывает ветер. Но «ветер» может исходить и сверху, со стороны «высших», и снизу, со стороны «низших». В первом случае он «наставляет», во втором — «тревожит». Слово *я* толкуется как «правило». «Правила» устанавливаются правлением государя. В правлении же есть дела большие и малые. Поэтому и песни *я* делятся на «большие *я*» и «малые *я*». Слово *сун* значит «превознесение», «воспевание». В песнях, обозначенных этим словом, воспеваются те, кого надлежит воспевать: божества, а за ними и правители. Так стала восприниматься поэзия «Ши-цзина». Не приходится поэтому удивляться, что вышеприведенная народная песенка о паре уточек — образе двух влюбленных — стала пониматься как песнь о добродетельной супруге правителя.

Толкование второй группы терминов также исходило от лексического значения слов *фу, би, син. Фу,* собственно, значит «излагать»: следовательно, стихи, так названные, излагают что-нибудь, излагают при этом прямо, непосредственно. *Би* значит «сравнивать»; следовательно, стихи, так названные, излагают что-либо через сравнение с чем-нибудь. *Син* значит «поднимать», «начинать»; стихи, так названные, имеют, следовательно, особый зачин и, только отталкиваясь от него, переходят к своему непосредственному предмету. Впрочем, существует и другое понимание двух последних терминов: *би* и *син* одинаково исходят из сравнения, только первые открыто, вторые — скрыто. Так в составе ханьской филологии создавалось и литературоведение, в основном в сфере поэтики.

Филологическая работа, т. е. изучение старых памятников, естественно, рождала ряд вопросов, относящихся как к тексту произведений, так и к его пониманию. Это же вело к спорам, приводившим к обширным организованным дискуссиям. Одна из наиболее известных состоялась в 79 г. н. э. Задачей ее было обсуждение «совпадающего и различного» в существовавших тогда списках отдельных классиков, с тем чтобы установить как-то канонический текст. Видимо, в этом нуждалась и правительственная власть, поскольку дискуссия эта происходила в «Палате Белого тигра» — одном из парадных помещений во дворце. Она была сочтена настолько важной, что по повелению императора историк Бань Гу обработал ее материал в виде особой книги — «Бо ху тун», «Вестник Белого тигра». В дискуссии были затронуты 44 отдельные темы, и притом очень разнообразные по содержанию, далеко выходящие за пределы собственно конфуцианства.

Завершение этой первой работы по древним памятникам относится уже ко II в. н. э., когда действовали два прославленных филолога ханьской эпохи: Ма Юн (79—166) и Чжэн Сюань (127—200). Первый издал не только древние памятники — «Ши-цзин», «Шу-цзин»,

«И-цзин» и «Ли-цзи», т. е. четыре части конфуцианского «Пятикнижия», но и произведения собственно конфуцианские — «Луньюй» и «Сяо-цзин» («Книга о сыновнем долге»), с входящими в их орбиту «Ленюй-чжуань» («Жизнеописания знаменитых женщин»), а также и «Лао-цзы», т. е. первый памятник даосской литературы, и «Хуайнань-цзы» — произведение, возникшее уже в ханьское время, и, наконец, «Лисао» — поэму Цюй Юаня. Второй, Чжэн Сюань, издал комплекс памятников строго конфуцианского содержания: «И-цзин», «Шу-цзин», «Ши-цзин», «И-ли», «Ли-цзи», «Луньюй» и «Сяо-цзин». На этом и закончилась кодификация конфуцианских памятников, означавшая вместе с тем и перевод их из сферы собственно литературной в сферу философии. В последней они и оставались все последующие века; лишь в наше время начинает оживать отношение к ним как к литературным произведениям.

Не следует, однако, думать, что ханьские филологи были только учеными исследователями, всецело погруженными в мир памятников прошлого и ничем другим не интересовавшимися. Иное представление о них создает такой прославленный филолог, как Лю Сян.

Лю Сян (77—6 гг. до н. э.) был несомненным филологом, т. е. собирателем, «издателем» и исследователем старых рукописей. Именно ему мы обязаны тем, что до нас дошло что-то от «Ле-цзы»: он первый, кто собрал материалы, связанные с именем Ле-цзы. Его редакция их не сохранилась, но мы знаем, что она легла в основу всех последующих. Совершенно иной характер носит другая, столь же знаменитая его работа: составленный им сборник «Чу-цы» — свод поэтических произведений авторов Чуского царства; это работа не столько филолога, сколько историка литературы и вместе с тем издателя. Она открывает нам многое.

Она открывает нам факт существования в древнем Китае региональной литературы, в данном случае — той, которая возникла и развилась в царстве Чу. И это удивлять нас не может, так как царство это, как не раз было указано выше, было не только одним из самых крупных и могущественных, но и своеобразным по составу населения, по его культуре. Сборник, составленный Лю Сяном, открывает нам, что в этом царстве был не один замечательный поэт — Цюй Юань, а по крайней мере два — Цюй Юань и Сун Юй и что их творчество образовало особую, глубоко своеобразную по содержанию, по форме, по всему своему «настроению» поэзию.

Сун Юй был современником Цюй Юаня, и два его наиболее известных произведения связаны с последним: «Думы» и «Призывание души».

В первом произведении — почти такой же большой по размерам, поэме, как и знаменитая «Лисао» Цюй Юаня,— Сун Юй изливает свою скорбь по поводу участи, постигшей поэта. Он имя его не называет, но говорит прямо его словами.

«Когда-то ты, государь мой, / Был искренен и сердечен. / Часто ты говорил мне: / "Встретимся на закате". / Но посреди дороги / Вдруг повернул обратно / И от меня отвернулся / К мелким и льстивым людям. / Мечтаю, чтоб на досуге / Ты заглянул в свою душу, / Чтоб дрогнуло твое сердце, / Оценивая поступки, / Не знаю, на что решиться, / Мечтаю тебя увидеть, / Душа, объятая горем, / Тревожится непрерывно».

Однако эта поэма Сун Юя сыграла особую роль в истории китай-

ской поэзии, не этим, в сущности, повторением эмоций, которыми насыщена «Поэма гнева и скорби» Цюй Юаня; она ввела в китайскую поэзию образ осени, через который подается скорбь, грусть, особенно когда эти эмоции пробуждены жизненными невзгодами или невеселыми думами о наступающей старости. Сун Юй вводит образ осени так:

«Унылый осенний ветер / Качает деревья и травы. / И, достигая неба, / Тучи кружатся в вихре».

Позволим себе привести тут в подстрочном переводе короткое стихотворение, принадлежащее самому императору У-ди. Оно названо «Осенний ветер» и в различных изданиях всегда соединяется с таким «предисловием»:

«Император направился в Хэдун для принесения жертв местным божествам. Оглянулся на царскую столицу и возликовал. Когда корабль вышел на середину реки, он запировал со своими сановниками и веселье его было безгранично. И вот он составил элегию "Осенний ветер". В ней сказано:

"Осенний ветер поднялся. / Белые облака помчались. / Травы, деревья желтеют и осыпаются. / Дикие гуси к югу летят.

Орхидеи в полном цвету. / Хризантемы несут аромат. / В душе моей — красавицы. / Не могу их забыть.

Плывет мой многоярусный корабль. / Бежит он по реке Фэн, / Рассекает ее струи. / Вздымает прозрачные волны.

Свирели поют, барабаны гремят. / Раздается песня гребцов. / Веселье и радость — они в апогее! / И так много печали... / Молодость — надолго ли? / И со старостью что делать?"»

Таковы первые — из известных нам — элегические стихи, построенные на образе осени. Их зависимость от Сун Юя видна даже в прямом заимствовании образа «осенний ветер».

Второе произведение Сун Юя, также связанное с Цюй Юанем,— поэма «Призывание души». Оно основано на чисто фольклорном материале: на заклинаниях, совершаемых над телом умершего человека с целью вернуть ему отлетевшую от него душу. Этим самым Сун Юй подтверждает открываемый уже творчеством Цюй Юаня факт использования чускими поэтами приемов поэзии народной, особенно обрядовой, шаманской.

Как сообщает традиция, поэт написал это свое произведение — большую поэму — по такому поводу: Цюй Юань, потрясенный вестью об опале, якобы потерял сознание; взволнованный этим Сун Юй излил свою скорбь, воспользовавшись уместной в этом случае формой шаманского заклинания. Как это сделал в сходных стихотворениях Цюй Юань, он прямо перевел фольклорный вариант в сферу литературы, с самого же начала введя его в конкретную действительность — в план переживаний самого Цюй Юаня:

«Я с юных лет хотел быть бескорыстным. / И шел по справедливому пути, / Всего превыше чтил я добродетель, / Но мир развратный был враждебен ей. / Князь испытать меня не мог на деле, / И неудачи я терпел во всем, / Вот отчего теперь скорблю и плачу, / Вот отчего души своей лишен...».

Далее следует как бы заклинание шаманки, но произносимое уже какой-то вещей девой с небес:

«Душа, вернись, вернись душа! / Зачем, покинув тело господина, / Душа, ты бродишь в четырех краях? / Зачем ты родину свою забыла, / Всем бедствиям себя подвергла ты?..»

И далее следуют строфы, каждая из которых начинается с шаманского возгласа: «Душа, вернись, вернись, душа!» *.

Читая стихотворения Сун Юя, мы начинаем понимать, почему, несмотря на громкую славу Цюй Юаня, поэзию царства Чу стали называть «поэзией Цюй — Суна».

Факт существования в древнем Китае этой региональной литературы невольно наводит на мысль, что, может быть, кое-что и в литературе классической эпохи также следует отнести к региональной литературе, скажем, к литературе царства Ци? Вместе с тем не следует ли видеть в появлении в эпоху империи свода произведений, возникших в орбите литературы региональной, признак выхода ее на общекитайскую арену? Так позволяет думать и другой факт.

Сборник «Чу-цы» в редакции Лю Сяна, как сказано было выше, до нас не дошел. В редакции же, известной нам, мы находим произведения не только Цюй Юаня и Сун Юя, но и ряда ханьских авторов, в их числе упомянутого выше Цзя И и даже самого Лю Сяна. Это — прямое свидетельство того, что от двух чуских поэтов пошла целая поэтическая школа, получившая уже общекитайское значение. Следовательно, название сборника «Чу-цы» становится обозначением не «поэзии царства Чу», а «поэзии школы Чу».

Остается сказать несколько слов о значении слова *цы* в этом названии. Как нам кажется, на правильное толкование его наводит формула, появившаяся в ханьское время: *ши* изменяется в *сао, сао* изменяется в *цы. Ши,* как мы знаем, есть обозначение древних песен — бытовых, обрядовых, пиршественных, т. е. народной поэзии самого широкого содержания. *Сао* — элемент слова «Лисао» — названия знаменитой поэмы Цюй Юаня, его собственное значение — «скорбь». *Цы,* собственно, значит «слово», главным образом — поэтическое. Следовательно, приведенная формула говорит, что поэзия *ши,* т. е. поэзия всякого содержания, в дальнейшем соединилась с эмоцией скорби, что и нашло свое выражение в «слове». Не значит ли это, что китайское *цы* мы можем передать нашим словом «элегия»? Таким образом, «Чу-цы» по-русски — «Чуские элегии». И характер стихотворений, в этом сборнике представленных, вполне оправдывает такое обозначение.

Из изложенного ясно, что Лю Сян был не только филологом в собственном смысле этого слова, но и литератором — историком литературы. Кроме того, он был и писатель.

Одна сторона его писательской работы связана с его общественной деятельностью. Происходя из того же рода Лю, из которого в свое время вышел Лю Бан, т. е. Гао-цзу, основатель Ханьского императорского дома, Лю Сян принадлежал к придворным кругам, наблюдал их нравы — бесконечные интриги, козни, преступления, возмущался этим и вел борьбу с евнухами и родственниками императорских жен и на-

* Этот перевод А. Ахматовой и предшествующий перевод — А. Гитовича — включены в книгу: Цюй Юань, Стихи (М., 1954), составитель которой придерживается наиболее распространенной точки зрения о том, что и «Думы» и «Призывание души» принадлежат Цюй Юаню. Однако, если вопрос атрибуции первого произведения решается почти однозначно, то вопрос об авторстве второго в китаеведении не решен окончательно: ряд исследователей приписывает это произведение Сун Юю. Специалистов отсылаем к работе: Лу Кань-жу и Фэн Юань-цзюнь, Чжунго ши ши («История китайской поэзии»), т. I; Пекин, 1956 (на кит. яз.), стр. 110 и сл. — *Прим. сост.*

ложниц, в которых он видел источник всех зол. Отражением этой его борьбы является одно из его сочинений — «Хунфань у син-чжуань» («Книга о Великом законе и о пяти стихиях природы»). «Великий закон», как было описано выше,— один из документов древнего «Шу-цзина», излагающий основы мироздания и общественной жизни, возведенный традицией к самому великому древнему царю-мудрецу Яо. «Закон» этот построен на убеждении во взаимодействии природы и человека, на мысли о том, что как многое в человеческой природе и в жизни общества определяется происходящим в природе, так многое и в жизни природы определяется действиями человека. Во времена Лю Сяна случались различного рода стихийные бедствия, и он считал их прямым следствием зла, творимого людьми. Другая сторона писательской работы Лю Сяна отражает его интерес к народному творчеству, к фольклору. У него есть такие произведения, как «Шо юань» — «Сад рассказов», как «Ленюй-чжуань» — «Жизнеописания знаменитых женщин». Они представляют литературную обработку бытовавшего тогда повествовательного фольклора. В первом собраны рассказы о хороших правителях, верных их слугах, о случаях проявления кем-либо каких-нибудь высоких моральных качеств. Во втором сборнике содержится множество рассказов о верных женах, целомудренных девушках и прочих представительницах женских добродетелей. Не только материал этих сборников, но и его обработка свидетельствуют о дидактических намерениях Лю Сяна, и с этой стороны они так же в какой-то мере отражают его борьбу с общественным злом.

И все же Лю Сян был книжник, филолог. С его именем и именем его сына Лю Синя связана первая в истории китайского просвещения библиографическая работа: каталог императорской библиотеки. Он до нас не дошел, но сведений о нем в различных источниках много, и, что особенно важно, эти сведения говорят о рубриках, по которым были расписаны рукописи, хранившиеся в библиотеке.

Их — семь: 1) своды, т. е. собрания, содержащие разный материал; 2) списки шести классических сочинений конфуцианства — «И-цзин», «Ши-цзин», «Шу-цзин», «Ли-цзи», «Чуньцю» и «Юэ-цзин» («Книга Музыки»); 3) сочинения, принадлежащие авторам классического периода китайской Древности, т. е. такие, как, например, «Мэн-цзы», «Чжуан-цзы» и т. д.; 4) *шу* и *фу*, т. е. произведения поэтические; 5) сочинения по военному делу, т. е. такие, как, например, «Сунь-цзы», «У-цзы» и т. д.; 6) сочинения по вопросам государственного управления, т. е. такие, как, например, «Гуань-цзы» и т. д.; 7) сочинения медицинские, гадательные и пр. Таким образом, Лю Сяну и Лю Синю принадлежит честь создания первой в Китае, а может быть, и вообще в истории, обстоятельной библиографической классификации.

Сыма Сян-жу. Золотой век литературы связан с деятельностью такого поэта, как Сыма Сян-жу. Но прежде чем говорить о нем, упомянем о первых признаках зарождения новой литературы вообще.

Выше было упомянуто о докладе Цзя И — «Об ошибке Цинь». Мы назвали этот доклад «трактатом», но китайское его наименование — *лунь*, буквально — «рассуждение». Уяснить литературную природу такого «рассуждения» удобнее всего через сопоставление его с другим произведением того же Цзя И — поэмой «Оплакиваю Цюй Юаня». Китайское обозначение ее жанра — *фу*.

Уже по приведенному описанию этих двух произведений можно видеть, что они также укладываются в те же русла творчества, как и произведения классического периода; например, «Мэн-цзы» и «Чжуан-цзы» — в русло рациональности и в русло эмоциональности. В связи с этим первый вид — проза, второй — поэзия. Основной прием первого — точность и ясность мысли, а отсюда и ее «доходчивость», о которой говорил Конфуций. Этим качествам должны удовлетворять и лексика — точное слово, и фраза, строго и ясно очерченная, и логичная композиция. Так, композиция «рассуждения» Цзя И состоит из двух частей: 1) как и почему возрастала мощь царства Цинь и 2) как и почему оно пало. Все это служит материалом для конечного вывода, данного в точной, краткой формуле, которой заканчивается все произведение, в формуле, ставшей для последующих времен образцом *мин цзюй* — «золотого изречения»: «Что же привело к тому, что один человек (восставший против Цинь Чуский ван Сян Юй) принес беду, и семь мавзолеев (воздвигнутых в память семи царей — создателей могущества Циньского царства) рухнули, а сам он (сын Ши-хуанди, «Второй император») пал от руки этого человека (т. е. Сян Юя) и стал посмешищем для Поднебесной? То, что он не следовал принципам "человеческого и должного", не понял различия между "захватом и сохранением"». Если назвать подобное рассуждение трактатом, то следует добавить: художественным.

О том, что такое *фу,* можно судить по другому произведению Цзя И — «Оплакиваю Цюй Юаня».

Уже само заглавие свидетельствует, что речь идет об эмоции, вызванной воспоминанием о трагической смерти Цюй Юаня и соединенной с размышлением о собственной неудачной судьбе: напомним, что это произведение написано по пути в изгнание. *Фу* — форма поэтическая. Это значит следующее: словесная ткань произведения распадается на отдельные строки с определенным числом стоп — от 3 до 7; чаще всего встречаются строки в 4 и 6 стоп, но часто — с перебоями, создающими чрезвычайно яркий ритмический эффект. Строки группируются в строфы, но также очень свободно, т. е. с разным количеством строк в строфе. Присутствуют и рифмы, но даются они также свободно; в одних строфах рифмуют в строку, в других — через одну; рифмы могут ставиться и произвольно — не на конечных словах строк, а на тех словах, которые поэт хочет особо выделить или чем стремится создать сквозной эвфонический эффект. Все это в соединении с наличием обязательного сюжетного элемента, обычно повествовательного характера, а также с размером целого, обычно довольно большим, и позволяет передавать китайское *фу* русским «поэма». Творчество Сыма Сян-жу знаменует расцвет такой поэзии в ее ханьской форме.

О Сыма Сян-жу (179—118), одном из блестящих представителей золотого века литературы Империи, мы знаем хорошо: его младший современник — знаменитый историк Сыма Цянь — поместил в своей «Истории» его биографию. Из нее мы узнаем, что своим проникновением ко двору У-ди поэт обязан одной своей поэме, попавшей в руки императора. Она так понравилась тому, что автор был вызван в столицу из страны Шу, далекой юго-западной провинции Китая того времени, где он после многих жизненных невзгод жил жизнью счастливого мужа и богатого человека благодаря полученным средствам от отца жены, нажившего торговыми операциями большое

состояние. За «Поэмой о Цзы-сюе» последовала поэма «Императорская охота», упрочившая положение автора при дворе, а за нею и другие.

Поэмы Сыма Сян-жу — очень отличны по форме от таких поэм, как «Лисао» Цюй Юаня или написанная в той же манере «Оплакиваю Цюй Юаня» упомянутого выше Цзя И: в них стихотворные части чередуются с прозаическими. Вот как, например, строится «Поэма о Цзы-сюе»:

Начинается она прозаическим вступлением:

«Однажды Чуский правитель отправил Цзы-сюя послом в княжество Ци. Циский ван в честь его приезда созвал всех ученых мужей, живших в его владениях, собрал множество всадников и колесниц и вместе с послом отправился на охоту. Когда кончилась охота... У-ю (один из участников охоты) спросил: "Понравилась ли вам охота?" — "Понравилась",— ответствовал Цзы-сюй. "Должно быть, наловили много дичи?" — опять спросил У-ю. "Нет, совсем немного".— "Так что же вам понравилось в охоте?" — "А то, что циский ван собрался похвалиться передо мной своими всадниками, колесницами, конями, а я ему в ответ поведал случай, происшедший на озере Юньмын".— "Нельзя ль и нам услышать?" — "Пожалуйста. Так вот:

Ехал ван на тысяче колесниц. / Десять тысяч верховых в свиту взял! / Для охоты берег моря избрал. / Выставил по озерам стреляков. / Места не осталось в горах, где бы не было тенет и силков! / Весело тут зайцев ловить, в колесницах оленей догонять! / Лосей-великанов набив, в клетки загнав единорогов, / Вскачь они пустились верхом по холмам над морем опять, / Красны колеса колесниц, залита кровью вся дорога"».

За двумя следующими строчками стихов снова идет проза: «Горд и предоволен был ван! / Обернулся ко мне и спросил:

"Скажите мне, есть в Чу подобные равнины, такие вот озера и как охотится и развлекается правитель? Можно ли сравнить его охоту с моею?"».

После обмена несколькими репликами Цзы-сюй начинает описание природы царства Чу. Следуют стихи: «А посреди его (озера) — гора. / Вся в зарослях... Внизу она / Обломками окружена; / Страшна утесов вышина, / Цепь острозубых скал черна,— / Не светит солнце, и луна / Между зубцами не видна...».

Последующее описание Чуского царства дано в стихах, перемежающихся краткими прозаическими вставками, как бы обозначающими переход к следующей ступени повествования: «Земля в окрестностях озера...» — «А какие там камни!» — «От озера же к востоку...» — «А от озера к югу...» и т. п.

Такие краткие вставки даются там, где общее содержание стиховых частей остается неизменным, как это имеет место в описанном случае: содержание тут одно — описание природы Чу. Там же, где поэт переходит к другому сюжету или к другой теме, прозаическая вставка становится уже более или менее большой по размеру и приобретает даже самостоятельное сюжетное значение. Так, например, после восторженного описания в стихах природы Чу собеседник Цзы-сюя, которого, видимо, задело такое восхваление чужого царства, замечает уже словами прозы: «Уж если говорить о том, что есть и чего нет в чуских землях, то я бы хотел услышать ваши рассуждения о достоинствах чуского государя. Вы же не восхваляете добродетели своего

правителя, а говорите с уважением лишь об озере Юньмынь...». Из этого У-ю, один из собеседников Цзы-сюя, делает заключение, что тот потерпел какую-то неудачу у себя на родине и явился в Ци искать счастья. У Ши-гун, другой собеседник Цзы-сюя, дает свое объяснение тому, что тот уклонился от ответа на вопрос У-ю: он побоялся восхвалением правителя Чу задеть сановников царства Ци и тем осложнить свое положение: «Потому что он Чу потерял, / Ну, а Ци он еще приобресть не успел».

«Поэма об императорской охоте» (продолжение «Поэмы о Цзы-сюе») — большое, чрезвычайно красочное произведение:

«В колеснице со знаменем рвется вперед. / То обратно, то влево, то вправо берет... / Веселиться, как все, он готов: / Птиц гонять на лету, и топтать / Всяких мелких и гладких зверьков. И колесами серн давить. / И лукавых зайцев ловить... / Так искусен он с давних пор! / Он, как молния, скор! / И уносится вдаль за границу небес, / В запредельный простор...».

После подробного описания — в стихах, конечно,— охоты следует прозаическая реплика: «И после охоты», за которой снова стихи: «Игры и празднества, звон и пиры, / Сны — волшебство театральной игры! / Круг музыкантский в плен захватил их. / В тысячу даней * колокол бьет...».

Поэма воспевает императорскую охоту — как саму охоту, так и пир после нее. Но ограничиться этим нельзя: следует воспеть и устроителя этой импозантной охоты — императора. Но нужно сделать это искусно: восхвалять так, чтобы ему польстить.

Естественно, что этот раздел начинается с прозаического вступления:

«А среди пира и сладостной музыки хмурый и задумчивый сидит Сын неба, словно он что-то потерял. "Увы, увы! Все это слишком роскошно! — произносит он вдруг.— Мы здесь пребываем в безделье, на целые дни оставляем дела..." — Он прекращает пир, охоту и обращается к своему казначею: "Эту землю можно всю распахать, / Обратить ее всю в поля: / Простому народу помочь, / Сломать стены, рвы завалить! / Пусть вольно приходят сюда люди гор и люди долин! / — Разводить и ловить могут рыбу в прудах. / Надо раскрыть все чертоги, палаты, дворцы! / Житницы все открыть! / И помочь нужно всем, кто в нужде и в беде безнадежной..."».

При знакомстве с подобными произведениями невольно возникает мысль об оде. Действительно, поэмы Сыма Сян-жу можно назвать одами. Видимо, императору У-ди, как и римскому Августу, создателям деспотической власти, требовалось восхваление.

Из всего дошедшего до нас с именем Сыма Сян-жу безусловно принадлежащими ему считаются только три поэмы: две, о которых только что было сказано, и еще одна — «Великий человек». Это полуфантастическое, полуфилософское произведение, рисующее некоего мага. Как образ такого фантастического существа, так и все содержание поэмы чисто даосские. Известно, что У-ди был весьма привержен именно к фантастическому даосизму, так что ловкий придворный поэт нашел и еще одно средство снискать себе благоволение своего повелителя.

* Дань — мера веса (в древности около 25 кг).

Форма *фу,* т. е. поэмы, начатая Цюй Юанем и Сун Юем, продолженная Цзя И и по-своему разработанная Сыма Сян-жу, оказалась одной из самых плодотворных в истории сюжетной, особенно повествовательной, поэзии Китая: в ряде обликов она присутствует — и притом как жизненная и развивающаяся — в литературе Китая почти до Нового времени.

* * *

«Юэфу». С Сыма Сян-жу мы встречаемся и еще в одной области китайской поэзии ханьских времен: в поэзии музыкальной. Только тут рядом с ним стоит еще один представитель золотого века У-ди — певец и музыкант Ли Янь-нянь (ок. 140—87 гг. до н. э.). С ними связана деятельность «Юэ фу», «Музыкальной палаты»,— учреждения, основанного У-ди, вероятно, около 120 г. до н. э.

Совершенно несомненно, что учреждение такой «Палаты» в какой-то мере связано с общей атмосферой времени У-ди: со стремлением как-то восстановить все замечательное, что создано было в прежние времена; в частности — конфуцианство. Конфуцианская же традиция донесла до времен У-ди особое понимание происхождения «Шицзина», древней «Книги Песен». Если бы это были просто народные песни, Конфуций вряд ли обратил на них такое внимание: как было упомянуто выше, он видел в них отражение дум, надежд, чаяний народа, картину его жизни, его духовных запросов. Это понимали, как он считал, и правители древнего Чжоуского царства, почему они и стали собирать эти песни, чтобы знать, чем живет народ и что нужно сделать им, правителям, чтобы удовлетворить народные нужды.

Восстановление конфуцианства, закончившееся при У-ди, привело к тому, что и ханьские правители сочли нужным для себя последовать примеру древних мудрых монархов. Учрежденная У-ди «Музыкальная палата» и была призвана выполнить эту задачу: собирать народные песни.

Вполне возможно, что так тогда официально и говорили, фактически же правильнее видеть в этой «Музыкальной палате» не более чем Дворцовое театральное управление: в ведении этой палаты находились представления, состоящие из пения, инструментальной музыки и пляски, а именно эти виды искусства и составляли то, что можно назвать театром того времени.

Не следует упускать из виду, что эти виды искусства достигли большой высоты в своем развитии еще в предыдущую эпоху. В «Лицзи» («Книге Законов»), вошедшей в состав конфуцианского «Пятикнижия», есть разделы, посвященные музыке, песням, пляскам, в которых зафиксированы некоторые приемы музыкальных построений (по пятисложной, семисложной и двенадцатисложной метрической схеме), правила сложения песен; даны и описания плясок.

Сведения, которыми мы располагаем об этом виде театральных представлений, позволяют думать, что они были двух родов: обрядовые и светские. Первые устраивались в различных храмах, вторые — в домах. При У-ди особенно пышными были службы, совершаемые в храмах богов Неба и богов Земли, а также увеселительные мероприятия во дворце.

«Музыкальная палата» была, как сказано выше, своего рода «театральным управлением», но при ней состояли и сами «искусники» —

певцы, музыканты, танцовщики. Их было немало. Это мы видим из того «сокращения штатов», которое было произведено в 7 г. до н. э. при императоре Ай-ди: вместо 829 человек было оставлено только 441. Разумеется, сюда входил и всякого рода обслуживающий персонал, но все же главную массу составляли исполнители. «Музыкальная палата» имела два раздела: музыкальный и литературный. Во главе музыкальной части был поставлен Ли Янь-нянь, певец, музыкант и композитор, во главе литературной — Сыма Сян-жу, поэт.

До нас дошли тексты исполнявшихся тогда песен. Разумеется, это только текст, т. е. слова песен, почему мы можем судить о них только со стороны содержания, да еще, может быть, и метра; что же касается их ритмики, то она всецело определялась музыкальной мелодией. Все же, поскольку этим песням затем стали подражать поэты, причем подражать со словесно-поэтической стороны, постольку и их словесная форма имела, видимо, самостоятельное значение. Недаром впоследствии название «Юэ фу» («Музыкальная палата») превратилось в слово *«юэфу»*, обозначающее определенный вид поэтических произведений.

Известные нам тексты песен *юэфу* открывают целый мир народной поэзии. С этой стороны «Юэфу» имеет значение не меньшее, чем «Ши-цзин»: тот раскрыл нам древнее народнопоэтическое творчество, этот сборник — более позднее, частично, возможно, и ханьское. Необходимо, конечно, учитывать, что Сыма Сян-жу, записывавший и обрабатывавший тексты песен, тем самым несколько менял их облик; возможно, кое-что он сочинял и сам, но и в этом случае, несомненно, придерживаясь народных образцов.

В этой поздней народной поэзии очень многое напоминает песни «Ши-цзина». Так, например, вполне в духе «Ши-цзина» такая песня:

«В пятнадцать лет ушел в поход с войсками, / — Лишь в восемьдесят смог домой вернуться. / Спросил крестьянина в родной деревне: / "Скажи, кто жив в семье моей остался?" / — "Смотрите сами — дом ваш перед вами". / Могильный холм с рядами кипарисов. / Из лаза пса выскакивает заяц, / Фазан взлетает со стропил прогнивших, / Несеянный горох в подворье вьется, / Подсолнечник растет перед колодцем. / Лущу горох я, чтобы сделать кашу. / Подсолнечник срываю для отвара. / Отвар и кашу быстро приготовил, / Но для кого? Кто сядет есть со мною? / Из дома выйду, обращусь к востоку, / И слезы горькие с одежды пыль смывают».

Но есть и много нового: особенно по части поэзии повествовательной, эпической. Такова, например, прославленная песня «Туты на меже», в которой воспевается Ло-фу, простая девушка из народа, сумевшая отбиться от знатного вельможи, пожелавшего иметь ее в составе своих наложниц. Вот как описывается сама девушка:

«Ло-фу искусна в шелководстве / И листья рвет / На тутах, что растут на юге / От городских ворот. / Тесьмою связана корзина / — Шелк голубой. / Надежно сколота корзина / Акации иглой. / На голове красивый узел / Тугих волос. / В ушах жемчужины сверкают / Крупнее слез. / Оранжевым узорным шелком / Расшит наряд, / Поверх лиловыми шелками / Блестит халат. / Увидевший Ло-фу прохожий / — Бросает груз, / Глядит и теребит рукою / Колючий ус, / И юноша мечтает с нею / Узнать любовь, / Растерянно он снимет шапку, / Наденет вновь. / Бросают пашущие в поле / Тяжелый труд

/ И, позабыв свои мотыги, / За ней бегут. / Обидно им, домой вернувшись, / Смотреть на жен: / Ведь каждый, кто Ло-фу увидит, / Навек пленен».

И вот ее ответ посланцу от вельможи:

«Как глуп, хотя богат и знатен, / Вельможа твой! / Есть у богатого вельможи / Своя жена. / Есть у Ло-фу супруг желанный.— / Я не одна. / Есть на востоке много конных, / И муж мой там. / Он скачет первый, беспощаден / Ко всем врагам. / Как сможете узнать супруга / Среди других? / Его скакун заметен белый / Средь вороных. / Тесьмою синей хвост украшен / Его коня. / Сверкает золотом уздечка, /Как сноп огня. / Широкий меч с противовесом, / Для мощных рук...».

Столь же прославлены две поэмы, также воспевающие женщин: «Поэма о Му-лань» и «Павлины летят на юго-восток». Первая рисует героический образ девушки-воительницы, ушедшей на войну вместо своего отца и — в мужском обличье — провоевавшей более десяти лет. Вот как рисуется ее возвращение домой:

«Мать с отцом встречали дочку, / Выходили за ворота, / И домой вели, обнявшись. / Старшая сестра надела / В честь Му-лань убор пурпурный, / Младший брат тесак свой точит / И спешит свинью зарезать, / В честь сестры убить ягненка».

Поэма кончается словами самой Му-лань:

«Я войду в свой дом с востока, / Я усядусь на постели / В комнате, с окном на запад. / Я сниму халат военный, / Прежнее надену платье, / Причешусь перед окошком, / Перед зеркалом украшу / Лоб свой желтыми цветами. / Я к друзьям из дома выйду, / Они скажут удивленно: / "Мы двенадцать лет в походах / Провели с тобою рядом, / Но не знали, что девица / Вместе с нами воевала!" / Если ноги зайца скачут / И не видно глаз зайчихи, / Если скачут они рядом, /— Разве можно разобраться, / Где тут заяц, где зайчиха?».

Вторая поэма, видимо, основана на вполне реальном событии. По крайней мере так представлено в «предисловии» к ней, вероятно, составленном позднее:

«В конце Ханьской династии, в годы правления "Созидаемый мир", госпожа Лю, жена Цзяо Чжун-цина, мелкого чиновника из округа Луцзян, была изгнана его матерью. Она поклялась, что не выйдет замуж, но домашние силой принудили ее к новому браку. Тогда она утопилась в озере. Чжун-цин, услыхав об этом, тоже покончил с собой, повесившись на дереве в саду».

Из этой поэмы приведем только ее конечную строфу:

«И обе семьи их хоронят бок о бок... / У Пика Цветов зарыты два гроба. / С востока и с запада — хвойные тени, / А справа и слева — дерево феникс. / Вверху над могилами ветви сошлись, / А листья и хвоя друг с другом сплелись. / В ветвях неразлучные птицы живут, / Что сами себя юань-ян зовут, / И друг перед другом поют они даже / Всю ночь напролет до пятой стражи. / Прохожие здесь замедляют шаг, / А обе вдовы здесь проходят спеша. / Вот людям грядущим завет непреложный: / Пусть будут они всегда осторожны!».

* * *

«Исторические записи» и иные прозаические сочинения. Перед нами прошли создатели золотого века У-ди — ученый-филолог Дун Чжун-шу, поэт Сыма Сян-жу, музыкант Ли Янь-нянь. Несомненную

роль в подготовке этого золотого века сыграл и принадлежавший к предшествующему поколению поэт и публицист Цзя И. Завершителем их общего дела является Сыма Цянь.

Сыма Цянь считается историком. Более того — создателем исторической науки в Китае, «китайским Геродотом», как часто именуют его европейские синологи. И действительно: ни один исследователь истории китайской Древности не может обойтись без его труда. Кто же такой этот Сыма Цянь?

Сыма Цянь (145—86) был *тайши* (или *тайшилин*).

Компонент *тай* в этом названии соответствует нашему понятию «старший», «главный», компонент *ши* имеет смысл, близкий к слову «писец» — в том смысле, в котором историки древнего Египта применяют это слово для обозначения подобных чиновников в правительственном аппарате фараонов. В Китае *тайши,* «главный писец», если употребить здесь обозначение египтологов, был чем-то вроде хранителя правительственного архива древних актов и всякого рода документов и бумаг. На обязанности *тайши* лежало и составление календаря, т. е. определение времени с указанием дней счастливых и несчастливых, сроков совершения обрядов и т. п. *Тайши* и собирал разного рода материалы, а также сам вел записи событий и дел.

Такой пост занимал и отец Сыма Цяня — Сыма Тань, начавший и ту работу, которую закончил его сын.

Работа эта называлась тогда «Тайши-цзи», «Записи Тайши»; существовали и другие наименования, но все они — лишь варианты приведенного. Под таким названием труд, созданный Сыма Цянем, просуществовал до III в. н. э., когда его стали называть короче — «Ши-цзи», т. е. отбросив в должностном наименовании *тайши* компонент *тай* — «старший». Но это было связано с переосмыслением самого слова *ши:* оно получило значение «история» в нашем смысле этого понятия. С присоединением слова *цзи,* «запись», оно стало уже самостоятельным словом — «история», только не в смысле исторического процесса, а в смысле исторического повествования, т. е. в записанном виде.

«Записи» Сыма Цяня распадаются на пять больших разделов. Первый *(бэньцзи)* — «основной», как обозначил его Сыма Цянь, — представляет схематическое изложение царствований от глубокой Древности до ханьского У-ди; второй *(бяо)* состоит из хронологических таблиц, относящихся к правлению отдельных правителей с времен Чжоу до начала Империи; третий *(шу)* перечисляет всякого рода установления, в том числе и календарные, сообщает и о некоторых обычаях, особенно относящихся к культу, а также приводит кое-какие географические и хозяйственные данные; четвертый *(шицзя)* излагает биографии представителей владетельных домов, к которым приравнен и Конфуций; пятый *(лечжуань)* составляет биографии отдельных лиц; в этот же раздел включены и очерки, посвященные народам, обитавшим по границам Китая.

Разумеется, все это — материал для историка, и притом поистине драгоценный, так как об очень многом мы не можем судить по другим источникам. Недаром «Записи» Сыма Цяня впоследствии получили значение «истории». И все же, если это и история, то изложенная весьма своеобразно.

Форму, в которую облек свою «Историю» Сыма Цянь, впоследствии определили как «хронологически-биографическую» *(цзи-чжуань),*

и такое определение хорошо передает существо этого весьма своеобразного произведения.

Несомненно, что и в этом определении основное материальное содержание «Записей» Сыма Цяня отнесено к биографиям. Таких биографий у него семьдесят. Но чьи же это биографии? О жизни каких людей Сыма Цянь счел нужным рассказать? Вот о каких: о чиновниках, следующих законам, о жестоких чиновниках, о конфуцианцах, о героях-храбрецах, о льстецах-подхалимах, об острословах-софистах, о гадателях по черепашьим панцирям, о гадателях по стеблям трилистника, о стяжателях-богачах; по таким общим рубрикам и группируются отдельные биографии.

Впрочем, сказать «отдельные биографии» тут нельзя: в «Ши-цзи» есть, действительно, биографии, посвященные отдельным лицам: таковы, например, биографии Шан Яна, упомянутого выше государственного деятеля в царстве Цинь, Ли Сы, министра империи Ши-хуанди, Сыма Сян-жу. Кстати говоря, наличие биографии последнего, поэта времен У-ди, т. е. современника Сыма Цяня, свидетельствует, что Сыма Цянь считал необходимым говорить не только о прошлом, но и о настоящем. Однако в большинстве случаев биографии отдельных лиц изложены в групповых очерках — таких, как, например, «конфуцианцы», «злодеи-убийцы», «ученики Конфуция»; в таком же общем очерке даны биографии Лао-цзы, Чжуан-цзы, Шэнь Бу-хая и Хань Фэя. Особый тип таких очерков составляют «парные жизнеописания», как, например, биографии Мэн-цзы и Сюнь-цзы, Сунь-цзы и У-цзы, Цюй Юаня и Цзя И. Из этих примеров виден и принцип таких соединений: они даны тогда, когда два персонажа можно сопоставить и даже в чем-нибудь противопоставить друг другу, но противопоставить в пределах одной и той же сферы. Мэн-цзы и Сюнь-цзы, как было описано выше, оба в равной мере принадлежат к конфуцианской линии общественной мысли, но резко отличаются друг от друга в исходной позиции: первый исходит из убеждения, что природа человеческая — добро, второй, что она — зло. Сунь-цзы и У-цзы — оба полководцы, оба — теоретики военного искусства, но первый считает, что лучше воевать не оружием, а «замыслом», т. е. политическими средствами; второй уверен, что победа достигается хорошим и достаточным вооружением. И Цюй Юань, и Цзя И оба испытали горечь неудачи: каждого из них постигла опала и изгнание, но Цюй Юань воспринял это как крушение всей жизни, Цзя И же, наоборот, отнесся к удалению от двора как к обретению возможности свободно странствовать по «Девяти областям» и выполнять свое служение стране и ее государю вне «грязного света», т. е. правительственных сфер. Следует сказать, что у Сыма Цяня также было свое представление о служении стране и ее государю. Он также испытал горечь неудачи: позволив себе заступиться за одного военачальника, сдавшегося в плен гуннам, Сыма Цянь навлек на себя гнев У-ди и был приговорен к смертной казни, замененной кастрацией и заключением в тюрьму. Обстоятельства дела, впрочем, заставляют думать, что его защита обвиненного военачальника была лишь предлогом для расправы с Сыма Цянем, весьма критически относившимся ко многим мероприятиям власти и действиям самого императора. Однако он не пал духом, как Цюй Юань, и не нашел, как Цзя И, что-то положительное в своей участи, а стал терпеливо ждать; дождавшись освобождения, он сразу же принялся за окончание своего труда: именно в нем он и видел свою форму

служения своей стране, мысль о нем поддерживала его во время заключения.

«Жизнеописания» Сыма Цяня насквозь, как мы сказали бы, беллетристичны. Они — не справка о жизни и деятельности какого-либо лица, а рассказ об этой жизни и деятельности. И не только рассказ, но и обрисовка личности человека, о котором идет речь. Видимо, такая обрисовка и составляла главную творческую задачу автора. Во всяком случае, он пускает в ход все средства, чтобы представить человека, биографию которого он излагает, совершенно живым: показывает его говорящим, действующим, рассуждающим, наделяя его эмоциями; выбирает такие ситуации, в которых наиболее ярко могут раскрыться те или иные свойства личности. Выше был приведен рассказ Сыма Цяня о том, как Сунь-цзы объяснял своему повелителю, что такое военное искусство и что такое власть военачальника. Сунь-цзы в этом рассказе весь как на ладони. Сыма Цянь, однако, такими приемами не ограничивается: он вводит в рассказ и собственную мысль, собственную эмоцию. Так, например, его биография У-цзы, знаменитого полководца, заканчивается такими словами: «У Ци (т. е. У-цзы) говорил царю У-хоу (на службе у которого он находился), что главная защита государства — добродетели его правителя, а не естественные укрепления, окружающие страну. Однако он бежал в царство Чу и погиб именно потому, что сам был жесток и свиреп. Как жаль!».

Все это делает «жизнеописания» Сыма Цяня своеобразными новеллами, в которых есть все, что требуется именно в литературном произведении: сюжет, герой, авторское отношение к сообщаемому. Следует при этом отметить, что герои у него индивидуализированы; в этом смысле они имеют индивидуальный облик даже тогда, когда жизнь их дана как бы под знаком их общности с кем-то другим. К сожалению, размеры этих новелл не позволяют проиллюстрировать сказанное примерами. Подтвердим высказанную характеристику «жизнеописаний» Сыма Цяня лишь впечатлением, какое они производили на одного читателя: Мао Кунь, ученый-филолог и историк Китая второй половины XVI в., писал: «Когда читаешь жизнеописания героев-храбрецов, хочется самому презреть жизнь! Когда читаешь жизнеописания Цюй Юаня и Цзя И, хочется лить слезы! Когда читаешь жизнеописания Чжуан Чжоу и Лу Чжун-ляня, хочется уйти из этого света!». Это впечатления не от исторического труда, а от литературного произведения.

Выше было сказано, что форма произведения Сыма Цяня определяется как «хронологическо-биографическая» *(цзи-чжуань)*. Элемент биографический воплощен в «жизнеописаниях», составляющих пятый раздел всего труда, элемент хронологический нашел свое выражение в разделах первом и втором: они отведены одному и тому же — хронологии, причем первый начинает, второй заканчивает.

Хронологический ряд начинается с «царства Ся», возникновение которого возводится к 2205 г. до н. э.; далее следует «царство Инь», история которого начинается с 1766 г. до н. э.; затем, как и сказано было выше, ряд последующих правителей: с 1122 г. до н. э.— Чжоуских, с 770 г. до н. э.— отдельных царств; этот ряд доводится, как было сообщено, до У-ди.

Достаточно уже этого, чтобы оценить степень исторической документальности «Истории» Сыма Цяня: современная наука начисто от-

рицает фактическую сторону периода так называемой «династии Ся», считает всех этих Яо, Шуня, Юя персонажами не реальными, а созданными легендой. Это образцы древних царей, созданные народным воображением и подхваченные затем конфуцианцами, возведшими их в ранг *«шэнжэней»* — «царей-мудрецов», совершенномудрых правителей. Но для Сыма Цяня историческая реальность этих персонажей была нужна: нужна для того, чтобы установить временные рамки того мира, который он создал.

Да, именно создал! Что он сделал своими «жизнеописаниями»? Населил мир людьми. И притом, как это требует действительность, людьми всевозможными: тут и правители, тут и чиновники, причем, как всегда бывает, и хорошие, и плохие; тут и полководцы, и народные герои — не то разбойники, не то защитники угнетенных; тут и печальники о своей земле, о своем обществе — «мудрецы» вроде Конфуция, Мэн-цзы; тут и такие оригиналы, как Чжуан-цзы, как «взнуздавший ветер» Ле-цзы; тут и «законники» — создатели специальной «науки управления»; тут и поэты; тут и гадатели и прорицатели, тут и странствующие острословы — софисты, тут и убийцы-злодеи... Словом, все, из которых, по мысли Сыма Цяня, слагается общество. Он, разумеется, не мог описать всех, но показал все человеческие типы на избранных, ярких, так сказать, показательных примерах. Причем сделал это как беллетрист: в основу положил какой-то реальный — полностью или частично — материал, реальный, конечно, по его мнению, и на этой основе вылепил соответствующий образ, соединив этот образ с какой-либо ситуацией. Вышеупомянутый Мао Кунь выразил впечатление от силы, с которой Сыма Цянь вылепил своих героев; можно высказать и другое впечатление: какой огромный, сложный мир создал этот автор; какими красочными, яркими, выразительными и беспредельно разными людьми его заселил!

Но Сыма Цянь, как сказано выше, был и специалист по календарной науке: ведь он создал календарь, который долго был в ходу. Поэтому для него такой же реальностью, как человек, было и время. Он не представлял себе человека вне времени, время же — вне человека. Поэтому он и ввел в человеческий мир ось времени.

Но он не мог оторвать этот человеческий мир и от мира природы. Природа же была представлена для него «пятью стихиями» — пятью материальными первоэлементами, мыслимыми в образах «земли», «дерева», «металла», «огня», «воды». Жизнь природы в связи с этим рисовалась как переход одного первоэлемента в другой. Сыма Цянь распространил этот процесс на жизнь человеческого общества. Она представлялась ему в образе сменяющихся царств: Сюй, Ся, Инь, Чжоу и Цинь. И вот переход от каждого предыдущего к каждому последующему он воспринял как проявление того же вековечного закона круговорота вещества: режим Сюй, «земли», сменился режимом Ся, «дерева», режим Ся — режимом Инь, «металла»; режим Инь — режимом Чжоу, «огня»; последний — режимом Цинь, «воды». С Хань — снова режимом «земли» — начался новый цикл. Так Сыма Цянь изобразил жизнь природы и общества как единый процесс.

Но в этот процесс он внес и чисто человеческую черту, причем черту, присущую не человеку — индивидууму, а обществу. Общество, по его мнению, должно как-то управляться. Так вот, сначала оно управлялось идеей искренности, чистосердечности, т. е. ничем не ослож-

ненной человеческой натурой; затем — идеей почитания, направленного на «высших» — богов и правителей; наконец, идеей просвещения, культуры. Процесс общественной жизни и состоит в переходе от одной идеи к другой.

Наконец, последнее: как явствует из изложенного, всю эту картину мира, картину мира в движении, Сыма Цянь целиком построил на человеке, который в разных своих обликах изображен им в «жизнеописаниях». Человек, следовательно, и был для него носителем всего бытия.

«Ши-цзи» Сыма Цяня представляет собою исключительное по форме, содержанию, по силе выражения литературное произведение. В нем — синтез всей Древности, синтез, созданный мощным умом, глубоким знанием, потрясающей силой творческого воображения.

* * *

Разумеется, описанными памятниками не исчерпывается общелитературное наследие поздней поры китайской Древности. Но оно уже явственно распадается на отдельные специальные области. Так, например, «Хань-шу», «История Хань», написанная Бань Гу (32—92), хотя и задумана автором как продолжение «Ши-цзи» Сыма Цяня, но по существу уже является чисто историческим трудом, хотя и прославлена за свой литературный стиль. Продолжением «Ши-цзи» она не является и потому, что структура у нее несколько иная. Такое сочинение, как «Лунь хэн» Ван Чуна (ок. 27—100), получившее также известность, относится отчасти к китайской филологии, отчасти к философии. Короче говоря, со второй половины Ханьского периода истории Китая, т. е. с начала I в. н. э., в составе китайской литературы все явственнее и явственнее формируются особые области, каждая со своим самостоятельным обликом. Для последующей истории литературы наибольшее значение среди них имеют те памятники, в которых отчетливо проявился формирующийся жанр литературного повествования.

Основную массу материала для такого повествования поставил фольклор. С ним мы встречаемся во многих памятниках позднеханьского времени, более всего в таких, как «Шаньхай-цзин», «Хуайнаньцзы», «Му-тяньцзы-чжуань» и «Хань У нэй-чжуань». На них коротко и остановимся.

«Шаньхай-цзин», «Книга о горах и море», является сочинением географическим, так как в нем дано описание многих гор и хребтов Китая, сообщается о богатстве их недр, о животном и растительном мире на них. Но в такое описание введен и этнографический элемент: сообщаются сведения о населении, об их занятиях, их обычаях и верованиях. В сфере таких сведений и появляется фольклорный материал, главным образом по части мифов и легенд. Так, в этом произведении мы находим свои варианты мифов о горах Куньлунь и о Сиванму, «Матери-царице Запада», с которыми мы уже встречались при описании «Ле-цзы». Страна Куньлунь, разумеется, и тут изображена как волшебное царство — «земная столица Шан-ди», т. е. верховного божества. Расположена она где-то на самом краю света. Но Сиванму дана здесь совсем в другом облике, чем в «Ле-цзы»: там она — женщина-красавица, тут же она — существо с обличьем человека, но с зубами тигра; у нее и хвост — такой, как у барса; она не говорит, а как

бы свистит. Голова лохматая, но в волосы воткнута большая заколка. Живет это существо в пещере, куда три синие птицы приносят ей пищу. Она ведает наказаниями.

В «Шаньхай-цзине» встречается и свой вариант мифа о Гуне, которому царь-мудрец Яо поручил укротить водную стихию — приостановить разлитие рек, оставившее сухими только верхушки гор. Гунь проработал целых десять лет, но ничего сделать не смог, чем и навлек на себя гнев Яо. В рассматриваемом произведении этот Гунь изображен не человеком, а белым конем; гнев Яо, оказывается, был вызван не неудачей Гуня в выполнении поручения, а тем, что он пытался укротить водную стихию не своим трудом, а волшебным предметом, украденным им у своего повелителя. По повелению Яо Гунь был убит, и из его нутра вышел Юй, впоследствии прославленный правитель, совладевший с потопом.

Судя по некоторым подробностям, версии мифов, приведенные в «Шаньхай-цзине», более раннего происхождения, чем те, которые встречаются в других памятниках, в том числе и в «Ле-цзы», но само это произведение мы знаем только в редакции Лю Сяна, упомянутого выше филолога и литератора.

Еще более разработанный, хотя и более ограниченный по сюжетам, фольклорный материал дан в другом произведении, связываемом обычно с именем Лю Аня, Хуайнаньского вана. Это был владетельный князь, носивший высший титул — ван, внук Лю Бана (Гао-цзу) — основателя Ханьского императорского дома, дядя У-ди. С ним мы уже входим в совершенно другую сферу общественного сознания — ту, которую обычно называют сферой даосизма.

С даосизмом мы встретились при описании трех памятников — «Лао-цзы», «Ле-цзы» и «Чжуан-цзы». Эти три произведения составляют триаду классиков даосизма. К этому, однако, необходимо добавить: не даосизма вообще, а даосизма философского. Уже в Ханьское время даосизмом стало называться нечто другое, представлявшее собою не философию, а некий комплекс верований. Специфика этого комплекса в том, что верования эти сосредоточились на образе, обозначенном словом *сянь,* этимологически — «горный человек», по смыслу — маг, колдун, кудесник. В таких «магов» превратились те, кого Чжуан-цзы рисовал образами «истинного человека» *(чжэньжэнь),* «высшего человека» *(чжижэнь),* «великого человека» *(дажэнь).*

Можно сказать и обратное: образы кудесников, волшебников, столь типичные для любой мифологии, в философском мышлении предстали как образы людей, достигших высших ступеней познания, духовной свободы и мощи.

Произведение, приписываемое Хуайнаньскому вану, так и называется — «Хуайнань-цзы». Время его появления установить трудно. Вполне возможно, что оно появилось гораздо позднее Хуайнаньского вана, но само отнесение его к этому вану понятно: он был известен своей приверженностью к даосизму в указанном смысле этого слова. Рассказывают, что он собирал у себя целые толпы «даосов», т. е. кудесников, магов, так сказать, бытового плана: это могли быть отшельники, спасающиеся где-нибудь в глуши гор и занимающиеся там колдовскими опытами; это могли быть искатели всяких волшебных средств, прежде всего — лекарства, приносящего долголетие и даже бессмертие; это могли быть и просто знахари, но оперирующие волшебными средствами. Впрочем, сам Хуайнаньский ван все-таки стре-

мился оставаться на «уровне» Лао-цзы и Чжуан-цзы, т. е. мыслить, как философ. Так, он вполне в духе Лао-цзы решал вопрос о существе человеческой природы: «Человек рождается и пребывает в покое — в этом состоит его небесная (т. е. естественная) природа». Из этого же следует, что человек должен сохранять прирожденную чистоту, простоту, душевную невозмутимость. Только этим путем он достигает познания «Пути», т. е. истины.

Однако в приписываемой ему книге содержится не столько философский материал даосизма, сколько религиозный, представленный мифами и легендами. Так, мы находим там свою версию мифа о Нюй-ва, деве, унаследовавшей престол после смерти брата. Она имела тело змеи, голову быка. В конце ее царствования Гун-гун, бывший первым министром во время правления ее брата, Тай Хао, поднял бунт. В происшедшем сражении он был убит, но, падая, ударился головой о гору Бучжоу, вследствие чего рухнули столбы, поддерживавшие небесный свод, и обвалился один из краев земли. Нюй-ва постаралась исправить повреждения: растопив в огне пятицветные камни, она залила ими отверстие, образовавшееся в небесном своде; отрубила ноги у чудовищной черепахи и поддержала ими края земли; собрала пепел сожженных тростников и соорудила из него плотины, сдерживавшие напор воды. Так был снова наведен порядок в этом мире.

Третьим произведением такого же плана является «Му-тяньцзы-чжуань» («Жизнеописание Му, сына Неба»). С этим Му-тяньцзы, или, иначе, Му-ваном, мы уже встречались при описании «Ле-цзы». Как и в том памятнике, здесь рассказывается о путешествии Му-вана в далекую волшебную страну, которой управляет Сиванму, «Мать-царица Запада»; рассказывается, как они там пировали, пели песни, веселились. Сиванму в этом памятнике уже не чудовище, а красавица. Существуют разные мнения — кто был автором этого произведения и когда оно появилось. Допускается и что оно уже принадлежит Средневековью.

Столь же позднего происхождения, вероятно, и еще одно произведение, о котором следует упомянуть: «Хань У нэй-чжуань», «Секретное предание о Ханьском У», т. е. об императоре У-ди. «Секретное предание» *(нэй-чжуань)* в подобных случаях означает не более чем, так сказать, «личную» биографию У-ди, т. е. биографию его не как императора, а как человека. В этом произведении также все полно *сянями* — кудесниками, магами; полно чудесами, всяким волшебством. Оно очень показательно с двух сторон: оно своеобразно подтверждает известный из других источников факт пристрастия У-ди именно к даосизму, хотя именно при нем конфуцианство было возведено в ранг официальной идеологии; оно свидетельствует, что и такой вполне реальный человек, как У-ди, мог стать персонажем легенды.

* * *

Читая последний раздел изложения литературы третьего, позднего периода китайской Древности, читатель, хотя бы несколько знакомый с литературой такого же периода европейской Древности, вероятно, почувствовал дыхание пробуждающегося к жизни Средневековья.

Как было отмечено выше, весь третий период истории больших литератур Древности — таких, как китайская и греко-римская, а в какой-то мере и еврейская — представляет собою эпоху перехода от Древности к Средневековью, но с особенной ясностью этот переходный характер проявляется в последнюю фазу этого периода.

Конечно, где кончается Древность и где начинается Средневековье — сказать трудно, определить это трудно даже в социально-экономической области: можно ли точно сказать — вот до сих пор Древность, отсюда — Средневековье?

Тем более же сказать этого нельзя в сфере культуры духовной. Древность как бы постепенно врастает в Средневековье, Средневековье как бы постепенно вырастает из Древности. В истории китайской литературы это можно увидеть даже вполне наглядно — на трех примерах.

Вспомним *юэфу* — ту народную поэзию, которая во II в. до н. э. вошла в литературу и обусловила появление нового поэтического жанра, жанра, породившего и свою поэтику. Но в том собрании песен «Юэфу», которое дошло до нас, соединены ханьские *юэфу* и *юэфу* времен Лючао, т. е. раннего Средневековья в истории Китая. И провести между ними абсолютную поэтическую грань нельзя.

Второй пример — «История Хань» Бань Гу. Автор хотел этим своим трудом продолжить работу своего великого предшественника Сыма Цяня и кое-что от него действительно заимствовал. И в то же время у него получилось нечто совсем другое: «История Хань» уже выходит из сферы литературы, в которой целиком живет «История» Сыма Цяня, и переходит на путь историографии, начав тем самым длинный ряд так называемых «династийных историй», близких к хроникам — жанру, столь характерному именно для Средневековья.

Пример третий: фольклор, в классический период Древности только отдельными своими пластами проникавший в литературу, в период поздней Древности стал постепенно овладевать литературой, способствуя появлению в ней новых видов и жанров, с тем чтобы в Средние века уже стать главной материальной основой новых литературных жанров.

Приближение Средневековья ощущается и в изменении духовной атмосферы эпохи: на место философии — конфуцианской или лаочжуанской, т. е. представленной идеями, развитыми в «Лао-цзы» и «Чжуан-цзы»,— вступает религия в облике даосизма. Религия вступает как сила, владеющая сознанием народных масс, как их философия и мораль, и быстро укрепляет свои позиции. Уходящий мир пытается сопротивляться либо оружием рационалистической этики — конфуцианской в Китае, стоической — в Греции, либо оружием материализма, как это пытался сделать Ван Чун в Китае, некоторые философы позднего периода в Греции, но в конце концов и тем и другим пришлось либо полностью сдать свои позиции, либо перевооружиться, вступив на тот же путь, что и религия. Так, в Греции платонизм превратился в неоплатонизм, в Китае лаочжуанизм в даосизм. А помимо этого на горизонте уже обрисовывались контуры новой силы: зарождалась эра христианства на Западе, буддизма во всей Центральной и Восточной Азии.

В такой атмосфере совершился переход к особому, глубоко своеобразному миру феодального Средневековья.

От автора. При написании настоящей работы были учтены с согласия авторов статьи, предназначенные для сборника «Литература Древнего Китая» (М., 1969), следующих товарищей: Б. Л. Рифтина («Мифология и развитие повествовательной прозы в древнем Китае»), И. С. Лисевича («Устное народное творчество и литературная проза в древнем Китае»; «Возникновение понятия жанра в китайской литературе *(фэн, я, сун)*»; «Ханьские *фу* и творчество Сыма Сяи-жу»), Н. Т. Федоренко [«Шуцзин» («Книга истории»), «Шицзин» («Книга песен»), «Ицзин» («Книга перемен»)], Б. Б. Вахтина («Письменные памятники классической древности как литературные произведения»; «Народная литература в эпоху Хань»), М. Л. Титаренко («Книга "Мо-цзы" как литературно-художественный памятник»), Е. А. Серебрякова («О Цюй Юане и чуских строфах»), Ю. Л. Кроля («"Записи историка" как литературное произведение»), Л. Е. Черкасского («Цзяньаньская литература»).

В тексте приведены цитаты из различных памятников. Большая часть их дана в переводах, уже опубликованных: Ю. Шуцкого («И-цзин»), А. Штукина («Ши-цзин»), Б. Вахтина («Юэфу»), А. Ахматовой («Лисао», «Призывание души»), А. Гитовича («Великому повелителю жизни»), А. Адалис (Сыма Сян-жу). Выдержки из «Ле-цзы» и «Чжуан-цзы» даны в переводе Л. Позднеевой. Выдержки из «Шу-цзина», «Луньюя», «Лао-цзы» и «Мэн-цзы» даны в переводе автора статьи.

СТАТЬИ И РЕЦЕНЗИИ

КРАТКИЙ ОЧЕРК ИСТОРИИ КИТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

II*

Ханьским периодом заканчивается китайская древность. Период империи подвел итог всему прошлому и в то же время открыл путь к дальнейшему — к феодальному общественному и государственному строю. Уже было указано, что в период Ханьской империи рядом с идущими под уклон рабовладельческими отношениями крепли отношения феодальные. В первое время они по своей природе были более близкими к тому, что характерно и для Александрийской эпохи на Западе,— к колонату, но как на Западе из этого колоната в дальнейшем выросли чисто феодальные отношения, так и в Китае уже в эпоху Хань эти отношения развились настолько, что в конечном счете они перевели страну на путь феодализма.

Распространявшаяся феодальная эксплуатация привела в движение терявших свободу общинников-земледельцев — основную массу населения. Начались восстания. Свободные общинники не могли без борьбы подчиниться феодальному гнету. Весь II век заполнен волнениями трудового народа, в конце концов переросшими в грандиозное «Восстание желтых повязок» (184 г. н. э.).

Для того чтобы окончательно утвердить феодальные формы эксплуатации, правящему классу надо было это восстание подавить. Оно и было потоплено в море крови, но вместе с тем оно привело к гибели и империю. В конце II в. она фактически распалась на три отдельных царства, а в 220 г. исчезла и видимость государственного единства: был свергнут с престола последний представитель Ханьского императорского дома, что означало и формальный конец империи.

Феодализм утвердился в огромной стране не сразу и утвердился в обстановке продолжающегося, хотя и ослабленного, сопротивления народных масс, в атмосфере борьбы отдельных групп господствующего класса, возглавляемых разными претендентами на роль новых императоров. В этой борьбе прошло почти все третье столетие.

В 265 г. одному из таких претендентов — Сыма Яню, полководцу северного из трех царств, удалось восстановить под своей властью единство государства. Империя как будто бы возродилась, только под другим названием, идущим от имени дома новых императоров — Цзинь.

Как известно, на Западе после падения Западной Римской империи господствующий класс не хотел расстаться с идеей империи. Поэтому, когда образовалась империя Каролингов, Карл Великий, король франков, объявил себя римским императором. Но империя Каролин-

* Помещая этот очерк, опубликованный в 1959 г., мы сочли целесообразным снять первую его часть, рассматривающую древний период истории китайской литературы, так как этой теме Н. И. Конрад посвятил специальный очерк, также включенный в настоящее издание (см. стр. 387—514).— *Прим. сост.*

гов вовсе не означала восстановления старой рабовладельческой империи цезарей — она была феодальная. Точно так же и Цзиньская империя была не рабовладельческим, а феодальным государством.

Цзиньская империя, как и ее далекий аналог — империя Каролингов, просуществовала очень недолго: на Китай, ослабленный длительной внутренней борьбой, накинулись «варвары», быстро захватили северную половину страны. С 316 г. Цзиньская империя сохраняла под своей властью только центральную и южную части страны.

Так Китай разделился на две части: в северной господствовали «варвары», сменявшие друг друга, пока, наконец, в конце IV в. там прочно не обосновались сяньбийцы; южная половина оставалась под властью китайских династий, но и там китайцы вошли в соприкосновение с рядом племен, живших в южной и юго-восточной части современного Китая. В таком состоянии страна находилась почти три столетия. Только в конце VI в. государственное единство было восстановлено, сначала на короткий срок, под управлением императоров из династии Суй, а с 618 г. под управлением императоров из дома Тан.

На протяжении этих столетий в обеих частях Китая совершался очень важный процесс. По линии этнической шло перемалывание китайской народностью «варварских» племен. Особенно явственными были результаты этого процесса в северной половине: завоеватели-сяньбийцы полностью ассимилировались с китайцами, усвоив китайский язык, приняв китайские имена и подчинившись китайской культуре. Это уже само по себе сближало обе части страны, но еще более сближал их процесс развития феодализма, отличавшийся, правда, в каждой из этих частей несколько разными темпами и своими особенностями. Связи между Севером и Югом, никогда полностью не прерывавшиеся, неуклонно усиливались, что подкреплялось установившейся еще во время Ханьской империи необходимостью обмена продуктами более земледельческого Юга с более промышленным Севером. Недаром первым делом правителей восстановленной империи было проведение (в начале VII в.) Великого канала — тысячекилометрового водного пути, соединившего бассейны двух великих рек Китая — Хуанхэ и Янцзыцзяна.

Если называть, по европейскому образцу, время утверждения и развития феодализма средними веками, то в Китае с III в. началось средневековье. Его первый период охватывает почти пять столетий — с III по VIII век.

Средние века? Значит, рыцари, трубадуры? Куртуазный эпос? Так подумают одни читатели. Значит, монахи, жития святых, богословская литература? Так подумают другие. И те и другие, может быть, еще подумают: мрак, невежество, темнота... Словом — средневековье...

Прежде всего откажемся от последнего. Подобное отношение к средневековью привито европейцам гуманистами эпохи Возрождения, считавшими, что был золотой век — европейская античность — во времена древней Греции и древнего Рима и начался новый «золотой век» в их время; середина же между лучезарной Древностью и блестящим Возрождением, средние века — мрак и невежество.

Такое представление о времени установления и развития феодализма глубоко антиисторично. Переход от рабовладельческих отношений к феодальным — шаг вперед в общественном развитии, а не назад.

Что же происходило в литературе в эти века? Первое, что следует отметить, это появление огромной и разнообразной буддийской литературы. И тут опять аналогия с Западом: первый период средних веков на Западе — эпоха расцвета христианской литературы.

Как и христианство на Западе, буддизм явился в Китай еще в Древности, но силу приобрел с переходом в средние века. Как христианство для феодального Запада было религией, пришедшей извне, так извне, из Средней Азии, пришел в Китай и буддизм, и притом уже вполне сформировавшимся как учение и как церковная организация.

В первые столетия китайского средневековья буддизм сумел овладеть умами правителей, сделавшихся ревностными адептами новой религии. Стали возникать храмы и монастыри. Это перевело на новый путь развития архитектуру, живопись, скульптуру, прикладное искусство. Из Средней Азии и Индии приезжали проповедники, туда отправлялись китайские монахи, т. е. развивались сношения между тремя великими очагами культуры; изучался санскрит — язык буддийского священного писания; начало переводиться это писание и на китайский язык.

Буддизм принес с собой в Китай не только сочинения по богословию; в состав буддийской литературы входили и философские сочинения, и исторические повествования, и народные рассказы, волшебные сказки, повести о чудесах; сами жития буддийских святых были, как и жития христианских святых, особым жанром повествовательной литературы. Все эти произведения переводились, вернее, воссоздавались на китайском языке, во многом приобретали китайский облик, вносили новый элемент в китайскую литературу. На основе пересказывания проповедниками буддийских сюжетов, особенно тех, которые служили предметом изображений в буддийской живописи, возник жанр так называемых «бяньвэнь» — повествований, построенных на соединении прозы и стихов. В русло таких «бяньвэнь» вошел и китайский фольклор, а также рассказы на исторические сюжеты, ставшие достоянием фольклора.

Как и в средневековом христианстве, в буддизме этого времени существовали разные толки. Но в отличие от христианства на Западе разные направления не исключали друг друга, ни одно из них не объявляло себя правоверным, а все прочие — ересями.

Такое положение способствовало сильнейшему оживлению умственной жизни китайского общества. Интеллектуальная жизнь расцветала еще и потому, что буддизм далеко не заполнял собой весь духовный мир китайского народа. Рядом с буддизмом огромное распространение — и притом в массах — имела старая религия Китая, выросшая из первобытных шаманских верований, но превратившаяся в развитую религию, получившую название даосизма. Эта религия создала свою церковную организацию с храмами, монастырями, духовенством. Появилась и даосская литература, которая далеко не была лишь литературой по вопросам верований; в ней нашло свое прибежище и то, что мы назвали бы ростками естествознания: даосы в поисках лекарственных средств усердно изучали растения и минералы, практиковали алхимические опыты в надежде получить «панацею бессмертия»; изучали «пять элементов» материальной природы, пытаясь раскрыть их действие в человеческом организме. На этой почве появилось учение о пяти чувствах, о пяти внутренних органах и т. д., изучались и небесные светила. Они изучались, конечно, с целью опре-

деления их действия на судьбы людей; это означало, что астрономия, как ей и полагалось, вначале вырастала в рамках астрологии.

В атмосфере даосизма при большом влиянии буддийской литературы развивалась народная повествовательная литература — сказки, рассказы, персонажами которых выступают лисица-оборотень, волшебная птица, человек, превратившийся в птицу, животные, принявшие образ человека, волшебники, духи.

Особенно популярны были рассказы о духах и привидениях. До нас дошли названия многих сборников таких рассказов. Из сборников наибольшее литературное значение имеют два: «Соу шэнь-цзи» («Записки о поисках духов»), составленный, вероятно, в конце III в., и «Соу шэнь-хоуцзи» («Продолжение "Записок о поисках духов"»), возникший приблизительно через сто лет. На них лежит, впрочем, явный отпечаток влияния буддийской литературы, а также буддийской идеи о неизбежности возмездия за совершенное зло.

Образованные слои китайского общества этой поры жили, однако, не только веяниями, идущими из даосизма или буддизма. Среди них действовали и другие факторы. В этих верхних слоях общества создавалась не повествовательная проза, а совсем другая литература: поэзия в стихах и прозе, в которой отчетливо отразились различные интересы, разные течения общественной мысли.

Ранняя средневековая поэзия представлена в стихах «Семерых цзяньаньских мужей», как назвала историческая традиция семерых поэтов времен Вэйского царства — одного из трех царств, на которые в начале III в. распалась Ханьская империя. Крупными поэтами были три представителя правящего дома: Цао Цао (155—220) — первый правитель Вэйского царства, его сын и преемник Цао Пэй (187—226) и младший брат последнего Цао Чжи (192—232).

Цао Цао был полководцем Ханьской империи. Ему принадлежит главная роль в подавлении «Восстания желтых повязок». Именно он свергнул с престола последнего императора Ханьского дома. В связи с этим его образ стал для позднейшей конфуцианизированной истории примером изменника, узурпатора, тирана. Однако, если посмотреть на вещи в свете исторического процесса, то Цао Цао — один из тех, кто упрочил феодализм в Китае, а это значит, что он способствовал укреплению Китая на новом, исторически более прогрессивном пути.

Цао Цао был поэт, и притом очень непохожий на придворных поэтов позднеханьского времени. Никакой заботы о форме, об изысканности; весь пафос обращен на внутреннюю силу, на непосредственное выражение своих чувств и стремлений. Его поэзия — поэзия победителей.

Но господствующий класс Китая в начале средних веков был не един; в нем развивалась борьба за материальные блага, за власть. В этой борьбе были победители и побежденные, укрепившиеся во власти и оттесненные от нее. Среди оттесненных развивалась совершенно другая поэзия. Она с исключительной выразительностью представлена в творчестве «Семи мудрецов из бамбуковой рощи».

Политическая оппозиционность внутри господствующего класса китайского общества в конце Ханьской империи и в средние века идеологически обычно облекалась в формы, заимствованные из учения Лао-цзы и Чжуан-цзы.

Оттесненные от власти слои господствующего класса становились приверженцами идеи «естественности» как высшего закона жизни,

отвергали все «искусственное» — нормы, правила, законы, придуманные человеком или якобы исходящие от богов. В таком отрицании видели они выражение протеста и переносили этот протест на обстановку своего времени, широко развивая и объем и содержание самих идей. Они восторженно преклонялись перед Чжуан-цзы за его умение, как они выражались, «сидеть, забыв обо всем» — об окружающем мире, о себе самом; за его способность, как они полагали, устранять даже те путы, которые коренятся, казалось бы, в самой человеческой природе; за способность «привольно гулять за пределами неба и земли». На практике это сводилось к проповеди эпикурейства, к культу вина, дающего опьянение — состояние, открывающее возможность «привольно гулять за гранями неба и земли», т. е. демонстративно отвернуться от отвергаемой действительности.

Наиболее ярко такие умонастроения выражены в стихах старшего из «Семи мудрецов из бамбуковой рощи» — Жуань Цзи (210—263), жизнь которого протекала в самый бурный период крушения Ханьской империи, период распада ее на три отдельных владения, схватившихся в борьбе друг с другом.

Поэтом вина является Лю Лин, не постеснявшийся назвать свою поэму о вине «гимном», т. е. приложить к ней то самое наименование, которое прилагалось к самым торжественным песнопениям древнего «Ши-цзина».

Была в поэзии этого времени и другая струя, представленная в творчестве Тао Юань-мина (365—427) — второго после Цюй Юаня великого поэта Китая. В его поэзии нашла отражение неудовлетворенность жизнью, судьбой, характерная для низшего слоя мелких феодалов, не далеко ушедших от крестьян, трудившихся на своих небольших участках или зарабатывавших себе пропитание чиновнической службой. Таким и был Тао Юань-мин, вышедший из деревни. Он пытался служить, но был не в силах пресмыкаться перед высшими. Както раз к месту его службы приехал начальник, и слуги сказали Тао: «Надень парадную одежду, явись к начальнику на поклон». Он ответил: «Стану я ради пяти мерок риса гнуть спину перед невежественным юнцом» — и вернулся к себе в деревню на свой клочок земли. Этот уход он описал в поэме «Домой», написанной в жанре «цы», т. е. поэтической прозы описанного выше типа. Живя простой, бедной крестьянской жизнью среди природы, Тао Юань-мин стал поэтом этой жизни. Пока у него была горсть риса, кувшин вина да его любимый инструмент — лютня, он считал, что больше ему ничего не нужно. Таким первым поэтом «полей и садов», как назвала его традиция по наименованию одной из его поэм, он и остался в истории китайской литературы.

Поэтом буддийских настроений считается Се Лин-юнь (385—433). Он был внуком Се Сюаня, прославленного полководца времен Цзиньской империи, т. е. принадлежал к одному из могущественных домов. Однако после падения Цзиньской династии и перехода престола Южнокитайского государства к другим домам он подвергся преследованиям, был обвинен в заговоре и казнен. Вполне возможно, что именно разочарование в честолюбивых стремлениях и послужило толчком для обращения его к буддийским мотивам невечности человеческой жизни, непрочности человеческой судьбы и т. п. Но эти мотивы у него соединялись с темой природы, которая настолько мощно развита в его творчестве, что его и считают прежде всего поэтом приро-

ды, хотя и совершенно другого типа, чем Тао Юань-мин. В природе Се Лин-юнь находил утешение от жизненных невзгод. На характер его поэзии воздействовали и эстетика природы, очень развитая в буддизме, а также философия Лао-цзы и Чжуан-цзы. Се Лин-юнь путешествовал по стране, отыскивая красоты природы и воспевая их в своих поэмах. Но не нужно думать, что это был поэт-странник, каких много знает Восток. Рассказывают, что он временами совершал свои путешествия в пышных колясках, в окружении многочисленных спутников и слуг. И в своем «отрешении» Се Лин-юнь продолжал оставаться знатным вельможей.

Появление лирики природы как особой отрасли поэзии — одна из самых характерных черт китайской литературы рассматриваемой полосы средневековья. Развивалась эта лирика в разных направлениях: и в воспевании красоты природы, и в раскрытии природы как наилучшей сферы для человеческой деятельности, и в изображении природы как арены действия сверхъестественных сил.

Поэтом природы был Се Тяо (конец V — начало VI в.) — один из крупных поэтов этого времени, про стихи которого один из его современников восхищенно сказал: «Уже два столетия, как не появлялось таких стихов».

А где же трубадуры, миннезингеры — эти типичные для Запада поэты раннего средневековья? Где менестрели, с лютнями в руках ходившие от одного феодала к другому? Где куртуазные поэмы? Где куртуазные романы вроде «Тристана и Изольды»?

Куртуазных поэм и романов в средневековом Китае не было, но лирика, близкая к той, которую мы находим на Западе, например в провансальской поэзии, была. И так же как и в Провансе, лирика в средневековом Китае была прежде всего лирикой любви.

Выше * мы говорили о «юэфу». Во времена Ханьской империи «Юэ фу» было «Музыкальной палатой», т. е. наименованием учреждения; впоследствии этим же наименованием стали обозначать и сами песни, собираемые или составляемые в «Музыкальной палате». «Юэ фу» как учреждение перестало существовать, но «юэфу» как народная песенная поэзия продолжала существовать. Время раннего средневековья в Китае — эпоха расцвета этой поэзии, в ней и запечатлена лирика любви.

Но было в литературе Китая этого периода и другое, чему соответствие в литературе средневековой Европы найти трудно.

К какому роду литературы отнес бы у нас читатель публицистическую статью, философское рассуждение, назидательное сочинение, предисловие к сборнику стихов, послание, доклад чиновника, надгробное слово? Вероятно, он не назвал бы все это художественной литературой. А в Китае это все рассматривалось именно как художественная литература, и притом самого высокого класса.

Около 530 г. в Южнокитайском государстве появилась книга с наименованием «Вэньсюань» («Антология литературы»). Это огромный свод стихов и прозы за большой период от Цюй Юаня, т. е. от IV в. до н. э., до середины VI в. н. э. Правда, больше половины авторов, чьи произведения взяты в эту антологию, относятся к средним векам в рассматриваемых нами хронологических рамках, т. е. к III—VI вв. Из остальных подавляющее большинство принадлежит ко вре-

* Имеется в виду «Очерк древней китайской литературы».— *Прим. сост.*

мени Хань. Таким образом, эта антология — собрание лучшего, по мнению ее составителя, что было тогда в китайской литературе.

И вот в этой антологии вся проза состоит из того, что было перечислено, с добавлением «цы» и «фу», т. е. поэм в прозе описанного выше типа. Отсюда понятно, почему составитель начал с Цюй Юаня: с него начинается история таких поэм. Понятно и почему в антологию попали писатели Ханьского времени: они, как, например, Сыма Сян-жу, развили этот жанр, а его продолжали культивировать и в средние века.

Но если можно принять «цы» и «фу», как и другие поэмы в прозе, за художественные произведения, то что же делает художественным произведением доклад чиновника? Ответ на этот вопрос дает составитель антологии и автор предисловия к ней. Художественно-литературным произведением он считает вообще то, в чем «собраны и соединены краски слов, отделаны и сопоставлены цветы фраз». Объясняя, почему он не взял ничего из многих прославленных произведений древности, составитель сказал, что не брал их по той причине, что они «имеют главной своей целью содержание, а не искусную форму и умелое изложение».

Вопрос, следовательно, ясен: произведением художественной литературы считалось все, что несет на себе внешние признаки художественности. Поэтому и доклад чиновника будет литературным произведением, если в нем «собраны и соединены краски слов, отделаны и сопоставлены цветы фраз».

Вот такая проза и есть то своеобразное, что проявилось в литературе раннего китайского средневековья.

Установление такого признака принадлежности к художественному слову подготовлялось всем средневековьем. Именно в эти столетия за общим развитием литературного творчества неотступно следовала теоретическая мысль; крупнейшим памятником такой мысли является трактат «Вэньсинь дяолун» («Резной дракон литературной мысли»), появившийся в последней четверти V в. и принадлежащий Лю Се (ок. 465—522).

В этом трактате выражены в наиболее разработанном и систематизированном виде взгляды на художественную литературу. Говоря нашими терминами, автор рассмотрел вопросы художественной литературы со стороны психологии творчества, эстетики и философии. Он стремился выяснить, в каком отношении к литературному творчеству находится человеческий дух, характер. Огромное значение он придавал тому, что называлось «божественной мыслью», на современном языке — силе воображения, творческой фантазии. Он требовал от писателя именно этой силы, для того чтобы он мог свободно «парить духом». Условием же возможности этого он считал «чистоту и спокойствие души». Он требовал, чтобы литература не была подобна фазану, т. е. красивой, но слабой; не была подобна соколу, т. е. сильной, но некрасивой; она должна быть подобной фениксу, т. е. быть красивой и вместе с тем сильной. Он подробно разобрал вопросы формы, различные стилистические приемы, установил, в чем заключаются достоинства произведения, в чем — недостатки. В значительной степени сочинение Лю Се — трактат по стилистике.

Специально вопросам стиха посвящена работа Чжун Жуна (первая половина VI в.) «Шипинь» («Категории стихов») — один из ранних среди дошедших до нас трактатов по теории поэзии в Китае.

Составитель «Вэньсюань», таким образом, лишь завершил эту линию взглядов на литературу. Кто же он был, этот составитель? Это был Сяо Тун (501—531), принц королевского дома Лян, занимавшего в VI в. престол Южнокитайского государства, меценат, ценитель литературы, сам литератор. Он построил «Дворец Радуюсь мудрости», возвел в нем «Башню Вэньсюань» («избранного в литературе»), окружил себя «десятью учеными Высокого кабинета» — десятью признанными знатоками литературы — и после нескольких лет трудов составил «Вэньсюань».

Эта справка проливает свет на рассматриваемое явление. Развитие взглядов на литературу как на словесное искусство завершилось в придворной сфере, в среде избранных знатоков и ценителей литературы, окружавших двор феодальных властителей. Если угодно, к литературе, соответствующей вкусам этой социальной среды, можно применить западноевропейский термин — куртуазная проза и поэзия, но только они очень отличаются от куртуазной прозы и поэзии стран европейского Запада времен средневековья.

Но, как это часто бывает, ценное в литературном искусстве, достигнутое усилиями крупных писателей, превратилось в руках менее крупных в ремесленное мастерство. Крупные писатели, работавшие в жанре «цы» и «фу», сумели ввести в свою прозу ритм, дали замечательные образцы сопоставлений, параллелизмов, умело пользовались внутренней рифмой. Красота слога больших мастеров достигалась искусством применения приемов и отделки образов; у их последователей все сводилось к погоне за красивостью. У больших мастеров ритмичность прозы достигалась искусным и оправданным чередованием отрезков определенных размеров, главным образом четырех-шестистопных; у их эпигонов все сводилось к механическому применению этого ритма независимо от того, уместен он или нет.

Так выродилось замечательное словесное искусство. За ним установилось наименование «сылюбэнь» — «литература четырех-шести», т. е. механическое повторение четырехстопных и шестистопных фраз.

Этим закончилось развитие литературы господствующего класса в средние века китайской истории. Дальнейшее движение в этом направлении вело в тупик.

III

Кончилась эпоха распада Китая на два государства. Обе половины страны снова слились в одно государственное целое. Это произошло в конце VI в. Снова образовалась единая Китайская империя. По имени первого правившего в ней дома она сначала именуется в историографии Суйской, с 618 г.— Танской, сменившей на престоле дом Суй.

Это было огромное государство. Оно было феодальным, но без феодальной раздробленности. Это было государство централизованное, управляемое единым разветвленным аппаратом, составленным из чиновников разных ступеней и рангов; само управление было основано на режиме законов, разработанных в обширном законодательстве и сведенных в единую систему.

Централизованный характер империи Тан определялся присвоением государством права собственности на землю, созданием единого налогового режима, находящегося в руках государства, монополиза-

цией военной силы, основанной на наборе в правительственную армию.

Присвоение государством права собственности на землю сделало владение землей условным. Это распространялось одинаково и на земли, находившиеся в распоряжении феодалов, и на участки, обрабатываемые крестьянами. Все считалось государственным наделом: у феодалов — получаемым за службу соответственно чиновническому рангу и степени, у крестьян — подушно. Даже земли, находившиеся в руках членов императорского дома и высшей знати, бывшие фактически их собственностью, считались наделами.

Само собой разумеется, что этот порядок был лишь особой формой присвоения господствующим классом прибавочного продукта: феодалы не взимали с трудового населения налоги сами, а получали их через финансовый аппарат правительства как жалованье за службу. Для обеспечения бесперебойного поступления налогов крестьяне, держатели подушных наделов, были лишены права отказываться от наделов, не обрабатывать их, бросать землю и уходить, так что практически земледельческое население оказалось прикрепленным к земле, сохраняя за собой, однако, не только личную свободу, но в известной доле и хозяйственную инициативу. На определенное время такой твердо установленный, регулируемый законами порядок создавал для крестьян относительно благоприятные условия труда, что наряду с расширившимся ремесленным производством, интенсивной разработкой горных богатств, процветавшей торговлей обусловило экономический подъем страны.

Танская империя в эпоху своего расцвета, в VII—VIII вв., была крупнейшим, наиболее экономически развитым, наиболее организованным по управлению феодальным государством того времени.

Кипучая жизнь развивалась в многочисленных городах. Это были центры производства, главным образом ремесленного, и центры торговли. Это были и центры культуры. Достаточно сказать, что в Чанъани и Лояне — первой и второй столицах империи — среди различных торговых рядов были и ряды книжных лавок. Уже существовали печатные книги — по способу ксилографии, начавшему распространяться в Китае с VII в. Население Чанъани в период расцвета доходило до миллиона. По блеску культуры, по торговому оживлению, но не по размерам и числу жителей с танской столицей тогда мог соперничать один Константинополь.

В Танскую империю хлынул поток иноземцев. По великому южному морскому пути из богатых торговых городов, расположенных по побережью Персидского залива, шли на восток через оживленные торговые порты Индии и Индокитая в гавани Юго-Восточного Китая корабли персидских, арабских и индийских гостей. По великому материковому пути из стран Передней Азии и Восточного Туркестана шли в Китай караваны из этих стран. Из Тибета приезжали тибетцы, а через их страну — непальцы и индийцы. С северо-востока приезжали корейцы, с Японских островов — японцы. Одни приезжали торговать, другие — изучать ремесла, буддийские монахи — поклоняться буддийским святыням и набираться богословской мудрости; знатные юноши — получать образование в школах империи, приучаться к хорошему тону и усваивать благородные манеры.

Иноземцы привозили с собой не только товары и свои ремесла, они заносили в Китай и свои обычаи, свои украшения, свои музы-

кальные инструменты, свою культуру, свой образ жизни; они привозили с собой и свои верования. В Китае узнали древнюю иранскую религию — зороастризм, узнали манихейство, ислам, христианство, последнее в форме несторианства. Коротко говоря, шел огромный по масштабу процесс экономического и культурного обмена.

Центрами культуры стали города с их специфическим населением. Основную часть его составляли ремесленники и купцы, которые имели собственные организации, близкие по функциям и по форме западноевропейским цехам и гильдиям; значительную часть населения городов составляли чиновники, обслуживавшие многочисленные правительственные учреждения; школы привлекали в города массу «дворянских недорослей», членов семей провинциальных феодалов. Они стремились получить образование, открывавшее им доступ к получению мест в государственном аппарате, а это значит — правительственного жалованья и служебного земельного надела; работали учителя грамоты и какого-нибудь искусства, писцы, строчившие нужные документы и письма для неграмотных, медики и шарлатаны, заклинатели и чародеи. Возникли обширные увеселительные кварталы с многочисленными музыкантами и музыкантшами, певцами и певицами, танцовщиками и танцовщицами, шутами и скоморохами, акробатами и жонглерами.

В этой пестрой, живущей кипучей жизнью среде образовался особый слой, который составлял своего рода интеллигенцию китайского феодального общества. Это были писатели, публицисты, философы, ученые. В своем преобладающем числе они были выходцами из среды мелкого чиновничества, мелкопоместных провинциальных феодалов. Большинство представителей этой интеллигенции находилось на правительственной службе, дававшей наиболее обеспеченное материальное благосостояние; некоторые занимали даже важные посты и пользовались влиянием при дворе. Но в то же время они были тесно связаны с жизнью городских сословий, могли взглянуть иначе, чем феодальная знать и крупные сановники, на жизнь народа. У них существовали свои формы объединений — кружки, содружества. В таких объединениях дискутировались вопросы политической и культурной жизни, вопросы идеологии, литературы. Из этой среды и вышли деятели китайского Возрождения.

Что же означало это Возрождение конкретно?

Конкретно оно и означало то, что значит само слово «возрождение»: стремление призвать к новой жизни то, что исчезло. Исчезнувшей была древность; Возрождение, следовательно, означало «возвращение древности» *(фу гу)*. Так и назвали танские деятели Возрождения свое движение.

Древностью для них было время Чжоуского царства, время образования в стране после распада этого царства ряда отдельных государств, время Ханьской империи. В этой древности деятелей Возрождения привлекало, однако, не все. Трудно было бы, например, себе представить, чтобы они думали о восстановлении рабовладельческих порядков. Их привлекала «древняя литература» — «гувэнь». Этот термин они создали, пустили в ход и закрепили его в китайской культуре навсегда.

Но «гувэнь» — древняя литература — была продуктом давно отмененного историей строя, поэтому далеко не все в ней представляло интерес для деятелей китайского Возрождения. Их привлекали глав-

ным образом два положения, и так как оба эти положения они нашли в той линии общественной мысли древности, которая дала в своем позднейшем развитии конфуцианство, то традиция зачисляет их в разряд конфуцианцев.

Они очень увлеклись тезисом Конфуция о «жэнь». Этим словом Конфуций обозначал основное начало в общении людей друг с другом. По его мнению, это искренность во взаимоотношениях и сочувствие друг другу. Это свойство человека не делать другому того, чего не желаешь себе. Конфуций считал при этом, что «жэнь» есть не только то, на чем должны строиться отношения людей, но и то, что составляет саму сущность человеческой природы. Деятели танского Возрождения поняли это шире: они поняли это как тезис о человеке — носителе высшей ценности, как утверждение того, что человек — главное из всего существующего в мире и в общественной жизни. Разве нельзя к этому воззрению применить хорошо известное нам определение «гуманизм»? И это было, по существу, далеко не возвращение к древности, а совершенно новое явление.

Второе положение, на которое обратили внимание деятели танского Возрождения, также содержалось в словах Конфуция: «Богов я почитаю, но держусь от них подальше».

Не нужно думать, что перед нами некая разновидность атеизма. Назвать прогрессивных китайских мыслителей того времени атеистами нельзя. Они признавали «Небо», т. е. что-то вроде провидения, но они отвергали религию, которая в их время выступала в форме буддизма и даосизма. Особенно рьяно нападали они на буддизм, который в эпоху Танской империи достиг высшей точки в своем развитии в Китае.

Глашатаем такого направления в общественной жизни феодального Китая был Хань Юй (768—824) — замечательный поэт, блестящий прозаик и философ. В трактатах «Юань жэнь» («О человеке») и «Юань дао» («О пути») он изложил основные принципы китайского гуманизма: учение о человеке как высшей ценности и учение о «любви ко всем» как основе общественных отношений. В докладе-памфлете «О кости Будды», в котором он яростно протестовал против перенесения частицы мощей Будды в императорский дворец, он изложил свой взгляд на буддизм как на собрание суеверий, лишь оскверняющих китайскую действительность.

С Хань Юя началось китайское Возрождение. Оно захватило, конечно, и литературу, тот же Хань Юй сформулировал новое понимание литературы. Он и тут оттолкнулся от одного выражения из «Луньюя», т. е. из Конфуция: «Слово... если оно доходит, это все». Выражение, как будто бы мало говорящее, но тогда оно звучало прямым отрицанием господствующих взглядов на литературу, изложенных в предисловии к «Вэньсюань», согласно которым литература есть прежде всего формальное искусство слова, творчество имеет целью выявить «краски и цветы слов». И когда этому противопоставлялась формула: «Слово... если оно доходит, это и все», то это означало крутой поворот: требование прежде всего содержания, «полного выражения мысли и ясности», как писал Хань Юй.

В связи с этим находится и утверждение Хань Юя, что писатель «сам идет и сам существует», как в прямом переводе звучит его выражение. Конкретно это означало свободу писателей от «связанности» четырьмя вещами: от «связанности словами», т. е. определенными

правилами в выборе слов; от «связанности фразами», т. е. обязательными законами построения предложений; от «связанности голосом», т. е. правилами мелодики, и от «связанности ритмом» — узаконенными правилами ритмической организации речи.

Нетрудно видеть, что все это было направлено прямо против установившихся канонов художественной прозы, означало требование для писателя полной творческой свободы и категорически отвергало ту литературную практику, которая развивалась после «Вэньсюань», ту практику, которую китайцы метко обозначили словом «литература четыре-шесть», т. е. бесконечное повторение бездумно воспринятых канонов мысли и способов ее выражения.

Следует сказать, что Возрождение в китайской литературе открылось не Хань Юем. Хань Юй был первым, кто со всей отчетливостью определил новый курс в литературе, соединив его с общим комплексом культуры и идеологии. Но до него эру китайского гуманизма своей творческой практикой открыли два великих китайских поэта — Ли Бо (701—762) и Ду Фу (712—770). Они были на поколение старше, чем Хань Юй. Их роль в общем повороте китайской поэзии, в ее огромном подъеме одинакова. Трудно сказать, кому из них китайская литература обязана больше.

Оба они писали сначала в той манере, которая господствовала в их время. Она называлась «современной манерой» (*цзиньти*). Сущность этой манеры — строгие рифмы, обязательные и точные параллелизмы, метр пятистопный и семистопный, два строфических размера — восьмистишие (*люйши*) и четырехстишие (*цзюэ-цзюй*). Оба поэта дали превосходные образцы стихотворений в этой манере.

Но они же и восстали против нее, за свободу формы, за свободу поэтического приема, за свободу в выборе слов, короче — за «возвращение к древности», к поэзии *юэфу*.

Вспомним, что такое *юэфу*. Это та народная поэзия, которую собрали в «Музыкальной палате» времен Хань, и та литературная поэзия, которая на этой основе там культивировалась. Поэтому новой манере было присвоено наименование «старинной манеры» (*гути*), а стихи, написанные в этой манере, стали называться «стихами в старинной манере» (*гуши*). Таково бывает расхождение между существом явления и его обозначением. Ведь называли же итальянские гуманисты свое совершенно новое движение возрождением античности.

По своей исторической роли Ли Бо и Ду Фу очень близки друг другу: оба они своим творчеством прокладывали путь новой поэзии — поэзии китайского гуманизма. Но в то же время нет, кажется, двух поэтов, столь непохожих друг на друга.

Уже с давних пор установилась традиционная оценка творческого облика этих двух поэтов. Ли Бо — жизнерадостен и светел, Ду Фу — скорбен и сумрачен. Первый блистает яркостью и силой таланта, второй — искренностью и глубиной чувств. Ли Бо пишет, «как кудесник», весь отдаваясь творческому порыву; Ду Фу пишет, «как мудрец», его стих рождается из глубокого раздумья. Один — весь сияющий непосредственностью своего вдохновения, другой погружен в рефлексию. Кто из них выше? Хань Юй отказался ответить на этот вопрос; он считал его нелепым.

Много говорят о Ли Бо как о поэте вина. Да, стихотворений, посвященных вину (и замечательных!), у него немало, но это поэзия опьянения жизнью, своей творческой силой.

О Ду Фу говорят как о мыслителе. Да, у него немало стихов (и притом замечательных!), которые можно назвать философской лирикой, но это не абстрактное философствование; это думы о жизни своего народа, думы о трудностях на пути народа к миру, к счастью, скорбь о постигающих его бедствиях. Может быть, ни у кого из поэтов старого Китая нет так ярко звучащего мотива гражданской скорби.

И к этому были основания. Середина VIII в.— переломный момент в истории Китая, время распада централизованного феодального государства и перехода к феодальной раздробленности.

Переход этот был вызван необходимостью в новом этапе экономического, социального и политического развития страны. Централизованная империя с установленными для всей страны единообразными формами хозяйства, с контролируемой правительством хозяйственной деятельностью, с превращением феодалов в правительственных чиновников была в свое время необходимой для общего поднятия экономического уровня страны, но уровень этот в создавшихся условиях имел свой предел. Следующим шагом должно было стать развязывание инициативы и крестьян и феодалов. Для этого требовалось отменить надельную систему и предоставить право владения землей и ведения хозяйства по собственной воле как феодалам, так и крестьянам. В 780 г. это и было сделано. Началось интенсивное развитие поместного хозяйства, с одной стороны, и крестьянского земледелия — с другой.

Централизованное управление стало мешать также развитию отдельных районов огромной страны с их местными особенностями. Необходимо было устранить эту помеху. Так, Китай пришел к политической и экономической децентрализации, а это означало для того времени переход власти в руки местных феодалов.

Наконец, социальный порядок, построенный на принципе *гуаньминь* («чиновники», т. е. правительственная бюрократия, и «народ»), мешал самостоятельному развитию отдельных классов общества. В особенности он препятствовал активности многочисленного и влиятельного среднего и мелкого феодального дворянства, из которого выходила та интеллигенция, о которой шла речь выше.

Разумеется, переход к новому этапу феодального развития совершался в обстановке борьбы: часть феодалов, главным образом центральная бюрократия, старалась удержать прежний порядок; другая часть, главным образом местные феодалы, стремилась его ликвидировать. Крестьяне желали освободиться от тягот надельной системы, получить свободу и в своем хозяйствовании, и в приобретении земли. Одним из них это удалось, что и привело к образованию крепкого в хозяйственном отношении крестьянства; другим не удалось, и они попали в кабалу к помещикам, превращаясь в арендаторов и батраков.

Проявлением наступившего кризиса был разразившийся в 755 г. мятеж Ань Лу-шаня — одного из крупных местных правителей, поставленных центральной властью. Только через восемь лет, в 762 г., был подавлен этот мятеж, но не был приостановлен начавшийся процесс. В 780 г. уже совершенно развалившаяся надельная система была отменена и формально, а это означало, что рухнул построенный на ней порядок централизованного управления.

За десять лет до этого, в 770 г., Ду Фу умер. Таким образом, время его жизни падает на самые критические годы существования Танской империи — именно в эти годы мятеж Ань Лу-шаня вверг страну

в водоворот междоусобной войны, приведшей к опустошению ряда районов, особенно из-за свирепствования отрядов, вербуемых обеими сторонами из иноземцев, главным образом из уйгуров и киданей, больше всего помышлявших о грабеже. Все это было той почвой, на которой выросла трагическая муза Ду Фу.

Современником Ли Бо и Ду Фу был Ван Вэй (699—759) — поэт, которого многие ставят в один ряд с ними. Он напоминает деятелей европейского Возрождения своей многогранной одаренностью: это был первоклассный поэт, замечательный художник, превосходный каллиграф, т. е. график, и музыкант. В живописи он даже положил начало особой школе. Очень своеобразную линию он представлял и в поэзии. Про его стихи уже давно стали говорить, что в них он живописец, про его картины, что в них он — поэт. Но обращение к природе у него связано со специфическим настроением, возникшим под влиянием одного из учений буддизма — «чань», в котором основное место отводится созерцанию, медитации. Элементы созерцательности он и внес в свою поэзию.

Ли Бо умер в 762 г., Ду Фу — в 770 г., Хань Юй родился в 768 г., за два года до смерти Ду Фу. Следовательно, он жил после этой бурной эпохи. В годы его жизни шло интенсивное развитие тех начал экономической, социальной и политической жизни, которые выявились до него.

К современникам Хань Юя принадлежат еще несколько крупнейших деятелей китайского Возрождения: писатель, поэт и публицист Лю Цзун-юань (773—819), поэт Бо Цзюй-и (772—846), новеллист и поэт Юань Чжэнь (779—831).

Лю Цзун-юань считается соратником Хань Юя в деле оформления принципов китайского гуманизма. По своему положению это был правительственный чиновник. Исторические источники характеризуют его как очень гуманного администратора. Гуманность в отношении к народу, по мнению его современников, выражалась в признании положения, выдвинутого мыслителями древности: «Народ — основа государства».

Хань Юй и Лю Цзун-юань делали одно дело: вырабатывали основную концепцию китайского гуманизма. Оба они в равной мере старались опираться при этом на древность. Но Хань Юй искал опоры у одних писателей и мыслителей древности, Лю Цзун-юань — у других. Если Хань Юй обращался главным образом к тем писателям, которые конфуцианцами рассматриваются как их классики, то Лю Цзун-юань, отдавая должное этим классикам, обращался и к Лаоцзы, Чжуан-цзы, т. е. к тем мыслителям древности, которые стали классиками философского даосизма. Это свидетельствует о том, на какой широкой основе происходило становление китайского гуманизма.

Дух демократизма, проявлявшийся в деятельности Лю Цзун-юаня, с еще большей силой, но в другом облике — в облике поэзии — проявился в творчестве Бо Цзюй-и, еще одного великого поэта китайского Возрождения. Бо Цзюй-и в своем творчестве сознательно обращался к простому народу. Это означало для него прежде всего писать языком, понятным всем, а не только одним образованным людям, писать о том, что понятно для всех. Поэтому его стихи просты, ясны. В них говорится о таких простых и вместе с тем глубоко человечных чувствах и эмоциях, высказываются такие простые и вместе с тем близ-

кие каждому мысли, что произведения Бо Цзюй-и получили в Китае широчайшее распространение. Они быстро перешли рубежи своей страны, стали известными и в Корее и в Японии. Бо Цзюй-и еще при своей жизни был поэтом не одной своей родины, но и всех стран, входивших в орбиту китайской культуры.

Бо Цзюй-и — автор прославленных лирических стихотворений, но его поэтическая сила особенно проявилась в поэмах. Наиболее громкой славой пользуются две его поэмы: «Лютня» и «Песнь бесконечной печали» («Чанхэн гэ»). В них Бо Цзюй-и довел до совершенства тот тип повествовательного стихотворения, образцы которого в форме народных баллад мы находим в числе произведений, принадлежащих к категории «юэфу». И «Лютня» и «Песнь бесконечной печали» принадлежат к поэмам, написанным на определенный сюжет. Характерно при этом, что в них выражен тот мотив, который редко встречается в китайской литературной поэзии,— мотив любви. Настоящей поэмой любви является «Песнь бесконечной печали».

Сюжетные поэмы Бо Цзюй-и входят в орбиту одного из очень важных течений литературы китайского Возрождения. Это течение — сюжетная литература. Бо Цзюй-и был его выразителем в поэзии, Юань Чжэнь — в прозе.

Как было сказано выше, повествовательная литература в Китае до этого времени была представлена двумя жанрами: народной сказкой и народным рассказом, образцы которых мы находим в сборнике «Соу шэнь-цзи», и беллетризированной биографией, образцы которой мы видим в «Жизнеописаниях» Сыма Цяня.

Эти жанры продолжали развиваться и в Танскую эпоху, особенно «бяньвэнь», т. е. повествования, соединяющие в себе и прозу и стихи. Некоторые из таких повествований представляют собой настоящий эпос. Такова, например, большая (более 30 частей) эпическая поэма «Вэймо цзин бяньвэнь» («Бяньвэнь о Вэймоцзе»), построенная на сюжетах сутры «Вималакирти». Эта поэма сложилась, вероятно, в VII в. Новым явлением для китайской литературы была, однако, художественная новелла, возникшая именно в Танское время. Ее создавал ряд новеллистов. Первое место среди них занимает Юань Чжэнь, современник и друг Бо Цзюй-и.

По своему характеру танские новеллы различны. Одни из них могут быть названы бытовыми, другие — фантастическими. Среди бытовых особенно много новелл на любовный сюжет. Некоторые новеллы могут быть названы приключенческими, но в них обычно соединены элементы действительности и фантастики. Следует, впрочем, сказать, что фантастика в той или иной степени присутствовала в большинстве новелл, даже и в тех, которые мы назвали бытовыми; фантастика не мешала обращению к действительности, она способствовала более яркому раскрытию некоторых сторон ее.

Отличительной чертой большинства новелл является то, что сюжет их брался из современной жизни. Место и время действия обычно обозначены, и всегда конкретно. Так, например, действие многих новелл развертывается в Чанъани, столице Танской империи. И люди в этих новеллах — люди своего времени, обрисованные конкретными чертами.

В новеллах показана главным образом жизнь того социального слоя, к которому принадлежали сами писатели,— мелкого и среднего чиновничества, мелкого поместного дворянства; изображены типы оби-

тателей и обитательниц увеселительных кварталов, причем они обычно рисуются в новеллах не как вульгарные прелестницы, а как женщины, могущие беззаветно любить и готовые ради любимого на самопожертвование. В этом сказывается гуманистический дух литературы китайского Возрождения.

Одним из лучших образцов любовной новеллы является «Повесть об Ин-ин» Юань Чжэня, построенная до некоторой степени на автобиографическом материале.

Значение этих новелл в истории китайской литературы огромно. Прежде всего, это первые законченные образцы художественной повествовательной прозы и вместе с тем первые образцы прозы на сюжеты из действительной жизни. Это также первые образцы художественного повествования с разработанной техникой сюжетосложения. Танские новеллы стали источником, из которого впоследствии черпали свои сюжеты создатели китайской драмы.

Таково содержание начального этапа китайского Возрождения, охватывавшего VIII—X вв.

Второй этап китайского Возрождения охватывает XI—XII вв.

За это время положение в стране полностью изменилось. Централизованная монархия перестала существовать. Она стала клониться к концу после мятежа Ань Лу-шаня, т. е. уже во второй половине VIII в. Все же для окончательного перехода к новой фазе развития феодализма в Китае понадобилось мощное народное движение, прежде всего крестьянское, но с участием в нем и других слоев населения — ремесленников, отчасти и торговцев. Это движение известно под названием «восстание Ван Сянь-чжи и Хуан Чао». Оно продолжалось целых десять лет, с 875 по 884 г., было подавлено с большим трудом, но привело к крушению последние остатки прежних порядков: в 907 г. один из полководцев империи, Чжу Вэнь, сбросил с престола и последнего императора Танского дома. Началась полоса междуцарствия — отсутствия прочной государственной власти. Она продолжалась около полустолетия. Только в 960 г. одному из крупных феодалов, Чжао Куан-ину, удалось преодолеть сепаратизм феодалов и объединить (окончательно только в 979 г.) страну под своей властью. Восстановленная империя стала именоваться Сунской.

Народное восстание не привело, конечно, к установлению какой-либо народной власти; власть осталась в руках феодалов, прилагавших все силы, чтобы подавить движение широких народных масс, но был закреплен переход феодализма на новый этап, обеспечивавший стране новый хозяйственный и культурный подъем.

Для успешного движения литературы на новом этапе важно было прежде всего то, что социальный слой, к которому принадлежали деятели культуры и литературы, получил возможность широкого развития. С ослаблением политической централизации был ослаблен огромный по числу слой феодального чиновничества, который был характерен для общества первого периода Танской империи; стала развиваться жизнь на местах, стали интенсивнее и увереннее действовать писатели-публицисты. Все это способствовало дальнейшему развитию культуры китайского Возрождения.

Развитие это выразилось прежде всего в расширении сферы, охваченной Возрождением. Расцвело замечательное искусство — сунская школа живописи, создавшая и пейзаж и жанр. По художественной ценности, по культурному значению эта живопись имела в этой части

Старого Света значение не меньшее, чем искусство Ренессанса в Западной Европе.

Расцвела теоретическая мысль: сунская философия представляет собой вершину теоретической мысли в старом Китае и по охвату проблем, и по их разработке, и по их систематизации. В европейской синологии ее называют неоконфуцианством, и это в известной мере законно, так как философия развивалась в том же русле возвращения к древности, как и литература, т. е. отправлялась от многих положений древних памятников. Но она была новой по существу, так как сунские философы были людьми совершенно другой исторической эпохи. Кроме того, они многим обязаны философии буддизма и даосизма, несмотря на ожесточенную борьбу с ними. Новой по существу сунская философия была уже потому, что в ней главное место занимала проблема человеческой природы, т. е. в центре внимания стоял человек как носитель высших ценностей.

Замечательный расцвет живописи, с одной стороны, и философской мысли — с другой, нашел свое соответствие и в литературе. Для этого достаточно обратиться к двум главным деятелям второго этапа китайского Возрождения: Оуян Сю (1007—1072) и Су Дун-по (1036—1101).

Оуян Сю был представителем теоретической мысли прежде всего. Это он проявил в своем труде «Синь Удай ши» («Новая история периода Пяти династий»), где он пытался осмыслить исторический процесс, развившийся при переходе от Танской империи к Сунской. В этом осмысливании и выразилось то новое, что принес с собой новый этап китайского гуманизма.

В центре внимания Хань Юя и его современников стоял человек как носитель высшей ценности. У Оуян Сю на первое место выступила государственная политическая идея. В этом сказалось, по-видимому, влияние предшествовавшей длительной полосы смуты и распада государственного единства. Именно этим, вероятно, и объясняется уклон в историю — Оуян Сю написал два крупных исторических труда: «Новая история Тан» и «Новая история периода Пяти династий» (907—960). В последнем сочинении он стремился проследить «правильное преемство» *(чжэн тун)* власти. В такой форме им был выдвинут общий принцип законности власти, законности, оправдываемой историческим процессом, сама же идея законности власти у него была соединена с положением об этической природе власти. Для подкрепления этого положения Оуян Сю обратился к древности с ее идеалом «добродетельного правителя». В этом сказывается связь Оуян Сю с движением китайского гуманизма в целом. Однако и непосредственно он считал себя продолжателем дела, начатого Хань Юем, которого высоко чтил.

Идея исторической законности и этической природы политической власти в те времена, когда китайскому народу приходилось напрягать все свои силы для отражения нового натиска «варваров», была нужна и полезна: она поддерживала силы организованного общества и государства, противопоставляемого варварской стихии. Но в ней были заложены и семена охранительной тенденции, в позднейшие времена этот принцип стал основой социального и политического консерватизма.

Су Дун-по был человеком многогранным. Он был прозаик — писал

в духе той поэтической прозы, которая издавна процветала в Китае. В этом жанре им написана замечательная поэма «Чиби фу» («Красная стена») — образец поэтического выражения философско-исторической темы. Своеобразными художественными произведениями являются его доклады императору, особенно доклад о реформах Ван Ань-ши — одного из крупных государственных деятелей его времени. В этих произведениях Су Дун-по проявляется философский уклон эпохи.

Но у Су Дун-по есть и так называемые «описания» — художественные очерки, содержащие зарисовки отдельных местностей. Такие «описания» — как бы иная форма сунской пейзажной живописи: в той все выражено средствами художника кисти, здесь — средствами художника слова. Глубина философской мысли и живописность изображения, черты, столь характерные для второго этапа китайского Возрождения, в своеобразном сочетании проявляются в стихах Су Дун-по.

Су Дун-по — последний великий поэт старого Китая. Его имя по достоинству стоит в замечательном ряду: Цюй Юань, Тао Юань-мин, Ли Бо, Ду Фу, Ван Вэй, Бо Цзюй-и, Су Дун-по.

Такова картина китайской литературы в эпоху, которую мы, как нам кажется, с достаточным правом назвали эпохой китайского Возрождения, эпохой гуманизма в Китае.

IV

С X в. Китай вступил в новую полосу столкновения с «варварами», на этот раз — с киданями и тангутами. Кидани — одно из племен, населявших земли, получившие впоследствии название Маньчжурии,— захватили северо-восточные области Сунской империи. Во второй четверти X в. у них образовалось государство, получившее в китайской историографии наименование Ляо. Тангуты, обитавшие у северо-западных границ Китая, овладели частью пограничных областей империи и во второй четверти XI в. образовали там свое государство — Си Ся. В 1125 г. на месте киданьского государства Ляо появилось государство чжурчженей — одного из маньчжурских племен, захвативших земли киданей. Это государство в китайской историографии именуется Цзинь. В 1127 г. чжурчжени отняли у Сунской империи северную половину. Под властью Сунских императоров остались только центральная и южная части Китая.

Однако с началом XII в. перед Китаем предстала еще более грозная опасность: в 1206 г. в степях Монголии возникло Монгольское государство с Чингис-ханом во главе. Началась эра монгольских завоеваний на востоке и на западе, в Азии и в Европе. На востоке монголы в 1227 г. разгромили тангутов, в 1234 г.— чжурчженей. К монголам перешли китайские земли, которыми владели прежние завоеватели. Вслед за тем началось наступление и на сохранившиеся части империи. В 1279 г. весь Китай подпал под власть монгольских ханов. Этим закончился процесс сложения мировой Монгольской империи, простиравшейся от берегов Тихого океана в Азии до Карпат в Европе, от границ Сибири до Индии, от Малой Азии до Индокитая.

Китай стал политическим центром этой империи: ханы, управлявшие непосредственно Китаем, занимали положение великих ханов всей Монгольской державы. Их резиденцией, а следовательно главным политическим центром Монгольской империи, стал китайский город Яньцзин (впоследствии Пекин). Монголы называли его Ханбалык.

Хубилай, при котором закончился процесс завоевания, назвал Монгольскую державу китайским наименованием Юань («Начало»), что должно было означать начало новой мировой эры.

Таким образом, со второй половины XIII в. Китай стал частью Монгольской империи, но частью обособленной, находящейся под управлением непосредственно самих великих ханов.

Монгольские завоеватели, как они делали и в других ханствах, из которых состояла Монгольская империя, наложили на страну тяжкий гнет, стремясь добыть из нее как можно больше богатств. Но культурную жизнь они прервать не могли. Да они этой жизнью и мало интересовались. Поэтому литературное развитие в Китае не только не приостановилось, но продолжало идти вперед, только изменив свое направление.

Эпоха китайского Возрождения не только продвинула китайскую культуру вперед, на новую ступень, но и значительно расширила ее социальную сферу, в известной степени демократизировала ее. Однако пределы этой демократизации были ограничены: литература продолжала оставаться достоянием господствующего класса, правда не одной верхушки его, а широких кругов — мелкого и среднего помещичьего и чиновнического слоя. Все же в сферу других общественных классов, даже наиболее близких этому слою, она проникала очень слабо.

Положение изменилось при монголах. Монголы отстранили китайских феодалов от управления страной. Это означало, что такой многочисленный, обладавший давней культурной традицией слой, как чиновничество, потерял почву под ногами. Представителям этого слоя пришлось искать других путей в жизни. Одна часть их обратилась к культурной деятельности, и при этом на началах собственной частной инициативы; другая часть, уже давно бывшая близкой к городским сословиям, еще больше приблизилась к ним. Таким образом, наиболее образованная и культурная часть правящего класса во многом изменила свое лицо, получила новую и гораздо более широкую арену деятельности и оказала серьезное влияние на другие классы — на крестьянство и особенно на горожан.

Следует сказать, что городские сословия уже с Танской эпохи стали играть заметную роль в общественной жизни. Монгольское иго не остановило их развития. Подавляя сопротивление феодалов, угнетая крестьян, монгольские власти Китая не препятствовали ремесленникам производить, купцам торговать. Необъятные же границы Монгольской державы открывали для развития торговли новые возможности, чему в сильнейшей степени способствовали возросшее денежное обращение, усиление торгового кредита. Эти слои общества и составили ту среду, в которой и в первую очередь для которой появилась новая литература.

Она была действительно новая: ее ведущими жанрами были драма и роман.

Как было уже сказано, в эпоху китайского Возрождения в больших городах Китая существовали увеселительные кварталы. В них развивалось театральное искусство. Оно развивалось и в другой сфере: при дворе императора Сюань-цзуна (первая половина VIII в.) существовали специальные театральные труппы. Во времена Сунской империи в ее столице, городе Бянь (современный Кайфын), было более 50 театров для городского населения. В городе Линьань (современный Ханчжоу), столице империи, когда под ее властью оставались

только центральные и южные части страны, было пять увеселительных кварталов, в наиболее крупных из которых было по нескольку театров. Театральные представления процветали и в северной части страны, находившейся под властью чжурчженей. При монголах развитие театрального искусства пошло еще интенсивнее и привело к тому, что именуется в Китае драмой.

Литературным жанром эту драму назвать можно только условно. Текст отнюдь не является ее главным элементом, он существует только в соединении со сценическим действием, а это действие слагается из трех равнозначных элементов: сценического движения, музыки и слова. К тому же словесная часть была далеко не стабильна — текст мог меняться, приспособляясь к данной исторической обстановке, к другим условиям представления, к индивидуальности исполнителей. Трудно назвать эти пьесы драмой в привычном для нас смысле: в них почти отсутствует драматическое развитие. О ходе событий рассказывается, переживания героев передаются также рассказом. В повествовательную и описательную части входит и описание обстановки, восполняющее отсутствие декораций и крайнюю ограниченность применения вещей на сцене. Большое место занимает пение под аккомпанемент музыкальных инструментов, несущее на себе всю указанную нагрузку.

По своему содержанию пьесы делились на четыре вида: пьесы о человеческих чувствах, на темы жизни семьи; пьесы на любовные сюжеты; пьесы на сюжеты из жизни увеселительных кварталов, где героиней обычно является какая-нибудь гетера; пьесы на исторический сюжет.

Наиболее прославленными пьесами являются «Си сян цзи» («История Западного флигеля») и «Хань гун цю» («Осень в Ханьском дворце»). Первая написана на сюжет новеллы Юань Чжэня «Повесть об Ин-ин»; сюжет второй заимствован из древней истории Китая. Автор первой — Ван Ши-фу, автор второй — Ма Чжи-юань. Имена авторов очень многих пьес до нас не дошли.

Как и все театральное искусство в Китае, эти пьесы развивались в разных частях страны не одновременно и не по одному пути, поэтому они во многом различны. В первое время театральное искусство особенно развивалось в северной части страны, поэтому распространение получили «северные пьесы». К ним, в частности, относятся и обе указанные выше пьесы. В первой половине XIV в. широкое распространение получили «южные пьесы».

К монгольской эпохе относится и развитие повествовательной литературы, приведшее к появлению большой формы в виде произведений, заслуживающих в нашем смысле наименования романа. Развитие этой литературы, как и драмы, также имело место в городской среде, т. е. связано с развитием ранней буржуазии в феодальном Китае.

Путь, пройденный этой литературой, сложен. Прежде всего своеобразен ее источник: она вышла из устного рассказа — одного из жанров китайской эстрады. Он был предназначен для городских жителей. Первые признаки развития искусства разговорной эстрады мы обнаруживаем в эпоху Танской империи, т. е. на первом этапе китайского Возрождения. Действовали на этой эстраде профессиональные рассказчики, среди которых было немало буддийских монахов. Выступления этих монахов воспринимались как «проповедь для мирян». В первое время это были главным образом рассказы из житий святых, но

скоро сюда присоединились рассказы на сюжеты из истории и даже современности.

Большой толчок развитию такой эстрады был дан запретом (впрочем, на короткое время) буддизма в 845 г. Выгнанные из монастырей и обращенные в мирское состояние, монахи вынуждены были искать себе средств к существованию и с особенным рвением обратились к рассказыванию. В период Сунской империи разговорная эстрада стала для городского зрителя не менее любимым развлечением, чем театральное представление.

В это время уже сложились разные жанры устного рассказа. На первом месте стояли рассказы из жизни увеселительных кварталов; далее шли рассказы о всяких чудесных происшествиях, о духах, привидениях; затем следовали рассказы о судьях и, наконец, рассказы о битвах, драках; существовали рассказы и на исторические сюжеты, часто с «продолжением», т. е. образующие целые циклы.

Рассказы повлекли за собой запись и издание их текстов. Это не была точная запись какого-то фиксированного текста; она скорее представляла собой не более чем изложение общей канвы, которую каждый рассказчик мог развивать по своему усмотрению. В дальнейшем тексты стали записываться полнее и могли уже не только служить материалом для рассказчика, но и читаться.

Развитие письменного рассказа относится к XIV в. Частично это падает на конец эпохи монгольского ига, главным же образом — на эпоху восстановившей свою независимость Китайской империи.

В 1368 г. китайский народ сбросил иго монголов и изгнал их из своей страны. Главную роль в этом деле сыграло крестьянство, поднявшее в 50-х годах XIV в. мощное восстание, известное под именем «Восстания красных повязок».

В этом народном движении принимали участие и многие феодалы. Вождь восставших Чжу Юань-чжан, родом из крестьян, бывший монастырский служка, стал императором восстановленной империи, положив начало династии Мин.

Время Минской империи ознаменовалось дальнейшим развитием производства и торговли, принявшим такой характер, что некоторые китайские историки считают возможным говорить о раннекапиталистических отношениях. Элементы капитализма видят в городских мануфактурах, находят их в деревне, куда проникают городские предприниматели. Складывание первоначальных капиталистических отношений было связано с огромным развитием внешней торговли. В XV в. в Китае развернулось движение, аналогичное тому, которое позднее началось и в Европе и привело к эре великих географических открытий. В 1405 г., т. е. почти за столетие до того, как Васко да Гама пустился в свой путь вокруг Африки, стремясь достигнуть Индии, по направлению к той же Индии из южных портов Китая вышла военно-политическая и торговая экспедиция под предводительством Чжэн Хэ. За ней последовали еще шесть таких экспедиций. Китайцы не только несколько раз побывали в портах Индокитая, Индонезии и Цейлона, Индии, Персидского залива, но и прошли далеко на юг вдоль восточного побережья Африки.

В такой обстановке рост значения ранней китайской буржуазии был вполне естественным. Сильно изменился и ее облик. Повышение материального благосостояния, широкий масштаб деятельности сопровождался и повышением культурного уровня городского населения, а это

способствовало развитию городской литературы, специфическим видом которой после драмы стал роман.

Первыми из наиболее крупных произведений этого жанра были два романа: «Шуйху чжуань» («Речные заводи») и «Саньго чжи яньи» («Троецарствие»). И тот и другой появились скорее всего около середины XIV в., т. е. еще при монголах. Автором первого романа считается Ши Най-ань (XIV — начало XV в.), второго — Ло Гуань-чжун (1330—1400). Впрочем, сказать с уверенностью, что именно они были авторами этих романов и что сами романы появились именно во второй половине XIV в., невозможно. Известная нам версия текста прошла через несколько рук. Во всяком случае, самое раннее из сохранившихся изданий «Троецарствия» относится к 1522 г., «Речных заводей» — к 1566 г.

Чрезвычайно знаменательны для данной эпохи содержание и характер этих первых двух крупных произведений повествовательной литературы. «Речные заводи» — повесть о деяниях отряда повстанцев, состоящего из 108 человек. Материал заимствован из исторической жизни конца XII — начала XIII в., когда Сунская империя вела непрерывную борьбу с чжурчженями и тангутами. Повстанцы выведены здесь как герои, никого и ничего не боящиеся, не думающие о будущем, о последствиях. Это борцы со всяким насилием, защитники угнетенных.

«Троецарствие» — род военной эпопеи, излагающей события времен распада Ханьской империи в начале III в. на три царства. Однако исторический материал смешан здесь с большой долей вымысла. Один из главных героев «Троецарствия», Чжан Фэй, как и герой «Речных заводей» Лу Чжи-шэнь, является образом неукротимого воина.

Интересна тенденция этих двух романов. Указанные персонажи сознательно противопоставлены людям из правящего класса того времени. Мораль этих персонажей — как нечто здоровое, простое и открытое — противопоставлена официальной морали феодалов как насквозь фальшивой, показной. В таком противопоставлении и сказалось происхождение этих романов, созданных в другой общественной сфере.

Особое внимание привлекает другая черта этих романов: оба они заимствуют свой материал из героики прошлого. Если учесть время появления этих романов — время борьбы с захватчиками-монголами, борьбы за восстановление государственной независимости,— не следует ли видеть в обращении к старой героике отражение настроений китайского народа в эту эпоху?

Иными являются романы, возникшие позднее: «Си ю цзи» («Путешествие на Запад»), «Цзинь, Пин, Мэй». Название последнего представляет собой смысловую комбинацию, составленную из значения имен трех героинь — Цзинь, Пин, Мэй — «Цветок сливы в золотом кувшине».

Оба эти романа появились во второй половине XVI в., когда эпоха свержения монгольского ига и борьбы различных претендентов на власть в восстановленной империи была уже позади. Смена эпох явственно отразилась на содержании и характере этих романов.

«Путешествие на Запад» появилось в то время, когда особенно интенсивно развивались внешние сношения Минской империи, когда вдоль берегов Индокитая, вблизи островов Индонезии, в Аравийском заливе, около берегов Африки плавали китайские корабли, когда по

материковым караванным путям шли торговые экспедиции. Романтика и фантастика этих путешествий и породила «Путешествие на Запад» — пожалуй, самый замечательный роман фантастических приключений во всей мировой литературе этого рода.

Фабула романа заимствована из описания знаменитого путешествия буддийского монаха VII в. Сюань-цзана через Среднюю Азию в Индию. Это описание и раньше уже служило материалом для различных фантастических повествований. Автор «Путешествия на Запад» собрал всю эту фантастику, добавил то, что мог найти в других «волшебных книжках» своей страны, и создал произведение, полное самой безудержной фантазии и сюжетной изобретательности.

В центре повествования — царь обезьян Сунь У-кун, владеющий «искусством семидесяти двух превращений».

«Цзинь, Пин, Мэй» — произведение совершенно другого рода. Это бытовой нравоописательный роман из жизни купечества той эпохи. Героем его является богач-купец Симэнь Цин. Рисуется его жизнь в окружении различных женщин, исполненная распущенности и разврата. Однако автор не задавался целью написать эротический роман. Распущенность его героинь скорее то же, что удаль повстанцев «Речных заводей»: эти героини противопоставляют мораль открытого подчинения своим влечениям морали женщин из феодальных семей, поступающих на деле не лучше, но прикрывающих свои поступки покровом показной добродетельности. Кроме того, рисуя конечные трагические судьбы своих героинь, автор как бы производит суд над ними.

Обрисованное направление исторической жизни китайского народа в первой половине XVII в. привело к крупному социальному и политическому кризису. С 20-х годов XVII в. в Китае поднялась новая волна народных восстаний, высшим подъемом которой было «восстание Ли Цзы-чэна», названное так по имени главного вождя. Восстание началось в 1631 г. и привело в 1644 г. к свержению династии. Это была прежде всего огромная по масштабам крестьянская война, но в ней приняли участие широкие массы и городского населения. И крестьяне, и ремесленники, и купцы стремились к большей свободе в хозяйственной, предпринимательской деятельности, к снятию тягостного контроля со стороны правительства феодалов, к устранению обременительных налогов и поборов.

Восстание это развертывалось в очень напряженной международной обстановке, сложившейся к этому времени в Восточной Азии. Выросла в крупную силу Япония, начавшая попытки экспансии на материк и избравшая Корею в качестве первого объекта захвата. Вторжение в 1592 г. японских войск на Корейский полуостров и продвижение их до самого северного рубежа, реки Ялу, привели японцев к войне с Китаем. Войскам Минской империи при поддержке сохранившихся в Корее сил сопротивления удалось заставить войска японских феодалов уйти на свои острова. В 1598 г. этот крупнейший по масштабу в этой части мира международный военный конфликт закончился, но напряженное положение продолжалось.

В то же время в Восточной Азии появилась и новая сила — европейцы. Португальцы после своего закрепления в 1510 г. в Гоа в Индии в 1511 г. овладели Малаккой, в 1517 г. уже были в Кантоне, а в 1557 г. обосновались в Макао. Испанцы, двигавшиеся из Мексики, в 1543 г. захватили Филиппины. В 1602 г. создается голландская Вест-

Индская компания, которая в 1619 г. строит на Яве город Батавию — опорный пункт для дальнейшей экспансии в сторону Тихого океана.

В начале XVII в. образуется могущественный союз маньчжурских племен с вождем Нурхаци во главе. В 1618 г. маньчжуры начинают натиск на Китай, захватывая одну за другой северо-восточные области империи. Маньчжуры сыграли роковую роль в судьбе восстания: китайские феодалы, напуганные огромным разворотом народного движения, в 1644 г. не только прекратили сопротивление продвижению маньчжуров, но и призвали их на помощь в подавлении восстания, впустили маньчжурские войска и тем самым отдали свою страну во власть новых завоевателей. Вождь маньчжуров стал китайским императором. Началась эпоха династии Цин. Только в 1911 г. китайцам удалось свергнуть эту власть.

Разгром восстания и установление иноземной власти задержали процесс, проявлением которого было само восстание. Китайские феодалы под прикрытием военных сил маньчжуров оправились и сохранили свои позиции. Однако полностью остановить процесс исторического развития страны они были не в силах.

Больше всего пострадали крестьяне, городские же сословия быстро отправились от потрясения и продолжали расширять сферу своей деятельности. Поэтому не только не прервалось общее развитие городской литературы, но обнаружился ее дальнейший рост.

В Цинскую эпоху (1644—1911), как называют время господства маньчжур в Китае по наименованию их династии, новое развитие получили оба главных вида ранней китайской буржуазной литературы — драма и роман.

Уже во времена Минской империи, т. е. в XV—XVI вв., драматургия сильно продвинулась вперед: усложнились сюжеты пьес, увеличилось число вводимых в действие персонажей, представление стало разбиваться на множество (иногда до 50) актов. В XVII—XIX вв. именно такая драма — *чуаньци* и продолжала развиваться дальше. Из множества замечательных пьес этого времени особую славу получила пьеса «Тао хуа шань» («Веер с цветком персика»), принадлежащая Кун Шан-жэню (1648—1718). Это драматическая и вместе с тем трогательная повесть о любви. Характерно, однако, что действие разыгрывается в обстановке бурных событий конца династии Мин — народной войны и нашествия иноземцев. Пьеса звучит призывом не забывать о тяжелом положении родины.

С конца XVIII в. в городах Китая особенно активизировалась деятельность различных видов народного театра, быстро завоевавшего городского зрителя. Этот народный театр с XIX в. стал господствующим, получив название «столичного». Он сохранился и до наших дней в качестве самого популярного драматургического и театрального жанра.

Продолжалось и развитие романа. В XVIII в. возникли два романа, которые являются наиболее значительными произведениями повествовательной литературы нового времени, «Жулинь вайши» («Неофициальная история конфуцианцев») и «Хун лоу мэн» («Сон в красном тереме»). Автор первого из них У Цзин-цзы (1701—1754); 80 глав второго романа написаны Цао Сюэ-цинем (1715/24—1762/64), остальные 40 глав — другим автором, Гао Эо.

Первый роман представляет собой образец нового направления в городской литературе — сатирического. В нем подвергаются осмеянию

«конфуцианцы», иначе говоря, правящая феодальная бюрократия и пресмыкающееся перед ней чиновничество — тот груз, который тяжким бременем лежал на китайском народе. Эта сатирическая струя в дальнейшем, в XIX и начале XX в., разлилась целым потоком сатирических и социальных романов, обличающих пороки правящего класса и противоречия отживавшей век китайской феодальной монархии. Одним из выдающихся произведений этого рода является роман «Цзин хуа юань» («Цветы в зеркале») Ли Жу-чжэня, появившийся в 1825 г.

«Сон в красном тереме» — роман нравоописательный. Действие происходит в знатной семье. Сюжет — история любви знатного юноши к одной девушке, ради которой он нарушает семейные законы. В романе много и побочных сюжетных линий. Роман направлен против феодальной морали и пронизан глубоким гуманизмом.

Романы минского и цинского времени выросли, как было указано, в среде горожан и являются произведениями ранней буржуазной литературы. Однако в те времена городские сословия вместе с крестьянами представляли собой народ: на них лежал гнет правящего класса, феодальной бюрократии. Поэтому описанные романы далеко выходят за пределы своей непосредственной социальной среды. По своему социальному звучанию они могут быть названы народными для того времени. Об этом свидетельствует и их язык: это не письменно-литературный язык образованной феодальной бюрократии, а живой, народный язык той эпохи.

Помимо романов повествовательная литература развивалась и в форме новелл. Большую популярность получили возникшие в первой половине XVII в. рассказы, собранные впоследствии в сборнике под названием «Цзинь гу цигуань» («Удивительные истории нашего времени и древности»). Это новеллы, выросшие из народного рассказа, в значительной мере — из фольклорной стихии, рассказы, бытовые по своим сюжетам, но соединенные, как часто наблюдалось в китайской повествовательной литературе, со многими элементами фантастики.

В XVIII в. увидели свет и «Рассказы Ляо Чжая о необычном» («Ляо Чжай чжи-и»). Они принадлежат писателю Пу Сун-лину (1640—1715), литературный псевдоним которого — Ляо Чжай. Это рассказы на различные бытовые сюжеты с тем же обязательным элементом фантастики. В их основе лежит материал, заимствованный из огромной литературы народного и фантастического рассказа. В скрытой форме автор высказывает свою оценку нравов того времени, в особенности нравов господствующих слоев феодальной бюрократии, чиновничества. Однако главное в этих рассказах все же — бытовые элементы, ярко передающие характеры и образы людей того времени.

А куда же делась литература господствующего класса? Она продолжала существовать. По-прежнему писались стихи, создавались поэмы в прозе по всем правилам классической стилистики, но все это было чистейшее и полнейшее эпигонство. Поскольку же образованная часть правящего класса старалась удерживать эти отжившие жанры литературы, постольку они превратились в тормоз на пути общественного прогресса.

Такую же роль играла философия господствующего класса — конфуцианство. Далеко в прошлом осталась эпоха Возрождения, когда конфуцианство зажило новой жизнью и способствовало общественному развитию; искусственное удержание этой философии в совершенно другое историческое время превратило ее в схоластику и в догматизм,

т. е. в орудие косности и отсталости. Естественно поэтому, с какой враждебностью относилась к конфуцианству в новейшее время вся прогрессивная часть китайского общества.

* * *

Такова в самом кратком изложении история китайской литературы за три тысячи лет *. Литература эта говорит о многом, и прежде всего об огромной культуре китайского народа, о его неустанном, наперекор всем препятствиям продвижении вперед, о его борьбе за прогресс.

В Китае еще в III в., т. е. раньше, чем где бы то ни было, утвердился феодализм. В феодальном Китае уже с VII—VIII вв., т. е. раньше чем в Европе, стали развиваться товарно-денежные отношения. В дальнейшем же (возможно, уже в XI—XII вв.) на основе общего поступательного движения в экономике страны и в ее общественном строе стали складываться первоначальные элементы капиталистических отношений. Монгольское иго замедлило этот процесс, но после изгнания монголов, особенно с XVI в., он стал снова заметным. Именно поэтому тогда для Китая и началось «новое время». Однако условия огромной сельскохозяйственной страны, окруженной отсталыми кочевыми народами, сделали этот процесс крайне медленным. Маньчжурское завоевание и сопряженная с ним феодальная реакция также задерживали его развитие. Поэтому, когда в странах Западной Европы началось — позднее, чем в Китае, но пошедшее более быстрыми темпами — развитие капитализма, эти страны смогли переложить всю тяжесть первоначального накопления на отставшие в технико-экономическом отношении великие страны Востока. В орбиту экспансии европейских стран с 40-х годов XIX в. попал и Китай. Это еще более задержало его экономическое развитие. Задержало, но не остановило. И это, естественно, проявилось в дальнейшем ходе истории.

Когда после «опиумной» войны маньчжурское правительство вынуждено было пойти на неравноправные договоры, открывшие европейским колониальным державам возможность эксплуатации великой страны, тогда же началась и борьба против этого закабаления: в 1850 г. разразилось самое большое в Китае народное восстание, известное под названием Тайпинского. Это было началом движения, направленного не только против колониального закабаления, но и против насквозь прогнившего феодально-бюрократического внутреннего режима, бывшего главным препятствием на пути к успеху в антиколониальной борьбе и в борьбе за социальный прогресс.

Маньчжурскую власть и вместе с ней монархию китайский народ сверг в 1911 г. Но только через сто лет после Тайпинского восстания поставленная цель была полностью достигнута. При этом общий ход исторического процесса внутри страны и в корне изменившаяся после Великой Октябрьской социалистической революции международная обстановка во всем мире привели к тому, что управление судьбами страны перешло не в руки буржуазии, а в руки трудового народа.

* См. прим. на стр. 517.— *Прим. сост.*

О ПОНЯТИИ «ЛИТЕРАТУРА» В КИТАЕ*

Литература есть явление историческое. Если понимать под литературой в широком смысле (а иначе, в общеисторическом плане, понимать ее и нельзя) все, созданное народом на своем языке — как в устном, так и в письменном выражении, то нельзя тут же не увидеть, что это литература, как явление общественное, развивается вместе с обществом, все время изменяется — по мере того как меняется общая обстановка, в которой проявляется интеллектуальная жизнь и творчество народа. При этом такие изменения затрагивают не только содержание и форму литературных произведений, касаются не только задач литературы, ее роли в общественной жизни, объема и силы ее влияния — изменяется сам состав того, что является литературой. Этот состав обычно — как мы это видим в истории всех цивилизованных народов — непрерывно усложняется за счет развития его отдельных элементов, превращающихся в самостоятельные отрасли, а в дальнейшем вступающих в новые соединения уже на другой основе. Так, например, если взять историю русской литературы, то в начальный период ее развития (до середины XIII в.) — в части литературы Киевской Руси — в ее состав одинаково входили такие разнородные произведения, как «Былина об Илье Муромце», «Житие Бориса и Глеба», «Слово» митрополита Илариона, «Хождение игумена Даниила», «Повесть временных лет», «Поучение» Владимира Мономаха, «Слово о полку Игореве», «Моление Даниила Заточника». Короче говоря, то, что мы в наше время именуем фольклором, художественной литературой, историей, публицистикой, философией и т. д., вначале существовало в слабо дифференцированном виде и только постепенно из отдельных — так сказать «исторических» — элементов этого всеохватывающего целого развилась история как особая отрасль, из «публицистических» элементов — публицистика и т. д. Таким путем обособилось и то, что мы сейчас называем литературой в узком смысле слова, литературой в собственном смысле: художественная литература как явление самостоятельное в отличие от других видов произведений слова.

Все это — вещи общеизвестные и пояснений не требуют. Мы коснулись их только в связи с последующим.

Необходимо помнить, что историчность литературы не ограничивается только ее составом — в его изменении и развитии. Эта историчность распространяется и на понимание существа литературы, ее

* Несмотря на то что разрабатываемая Н. И. Конрадом концепция историко-литературного процесса в Китае VIII и последующих веков впоследствии у него изменилась, данная, ранее не опубликованная работа, написанная в 1951 г., не утратила своего значения, так как ее центральная тема — одна из важнейших для понимания проблем китайской литературы: отношение китайского народа в разные эпохи его существования к своей литературе.— *Прим. сост.*

задач, ее роли в общественной жизни. Представления о всем этом меняются от эпохи к эпохе, меняются вместе с изменениями состава литературы и развитием ее отдельных отраслей. В истории каждого народа, имеющего большую, длительно существующую литературу, всегда можно найти эти различные представления, выраженные иногда более отчетливо, иногда — менее. Это означает, что наряду с развивающейся и меняющейся «практикой» литературы, литературным творчеством, развивается и меняется и «теория» литературы — как вторая сторона общелитературного процесса. Обе эти стороны друг от друга неотделимы, хотя и самостоятельны, тесно связаны друг с другом, хотя и обособлены. Они существуют и развиваются во взаимодействии, а это взаимодействие и составляет ближайшую движущую силу литературного процесса. Общественная роль литературы и характер литературного творчества в данный исторический момент вызывает к жизни то или иное понимание литературы, но в то же время это понимание влияет и на само литературное творчество своей эпохи. Нечего добавлять, что на этом понимании, как и на самой литературе, лежит явственная печать не только своей исторической эпохи, но и того класса, который эту литературу создавал.

Историк литературы должен с этим считаться. Нельзя ограничиться изучением лишь одной литературной «практики», т. е. одних литературных произведений; необходимо одновременно следить и за пониманием литературы, за взглядами на нее, т. е. за литературной теорией. И это — на всех ступенях развития литературы, при всяком ее составе. Лишь с учетом такого понимания может быть правильно представлена история литературы какого-либо народа.

Это положение становится особенно ясным, когда мы изучаем историю китайской литературы; за свое почти четырехтысячелетнее историческое существование китайский народ создал огромное число самых разнообразных литературных памятников. Казалось бы, очень просто навести в этой массе «порядок»: одно отнести к истории, другое — к философии, третье — к науке, четвертое — к публицистике, пятое — к художественной литературе и т. д. Но на деле это совсем не так просто, особенно на ранних этапах развития литературы: как уже указывалось выше, в древней литературе произвести такое разграничение очень трудно, а по отношению ко многим памятникам определение их принадлежности к той или иной отрасли и вообще невозможно.

Впрочем, это положение обычно для истории литератур всех народов. Труднее для исследователя разобраться в том, почему какое-либо произведение, возникшее в такую-то историческую эпоху и, по нашим понятиям, безусловно относящееся к художественной литературе, тогда, по понятиям того времени, точнее, по понятиям господствующего класса той эпохи, таковым не считалось; более того, не признавалось литературой вообще. И обратно, часто в истории этой литературы мы находим произведения, высоко ценившиеся именно как художественные, при нашем же нынешнем понимании литературы у нас никак в эту художественную литературу не попавшие бы. Не принять в расчет этих собственных оценок народа—создателя литературы мы не имеем права. Это могло бы привести к тому, что ряд произведений, несомненно сыгравших очень крупную роль в истории не только китайской литературы, но и китайской культуры вообще, оказался бы либо совсем не освещенным, либо освещенным обособленно от их

конкретной исторической жизни, а это значит — исторически неверно. Оценки же эти зависят от того понимания литературы, которое в эту эпоху сложилось. Разобраться в том, как в разные исторические эпохи жизни китайского народа складывались различные понимания того, что такое литература, историку китайской литературы необходимо. И излагать историю этой литературы без учета таких исторически изменявшихся концепций литературы, как таковой, нельзя.

Следует сказать, что изучение китайской литературы у нас — с того момента, как оно вступило на научно-филологическую почву, т. е. взялось за филологические исследования отдельных памятников,— сразу же учло значение взглядов на литературу самих китайцев. Более того, первый памятник китайской литературы, освещенный именно с помощью такого научно-филологического анализа, был одновременно и произведением литературной «практики» — поэмой, и произведением литературной «теории» — трактатом по теории поэзии. Это — «Шипинь» Сыкун Ту (837—908), произведение, послужившее материалом для первой большой работы акад. В. М. Алексеева «Китайская поэма о поэте» (Петроград, 1916). Специально вопросу толкования китайцами понятия «литература» посвящена и отдельная статья В. М. Алексеева «Об определении китайской „литературы" и об очередных задачах ее историка» («Журнал Министерства Народного Просвещения», Новая серия, ч. LXIX, 1917, май, стр. 45—57). В этой статье В. М. Алексеев указывал на необходимость считаться с китайскими оценками произведений своей литературы. Эту мысль он выразил в словах: «будет гораздо лучше, если он (европейский исследователь.— *Н. К.*) примет на себя скромную роль наблюдателя и изучателя, руководясь эстетическим выбором произведений, сделанным уже веками» (стр. 53 указанной статьи), и в своей статье осветил понимание литературы у Конфуция, т. е. в VI в. до н. э., и у Сяо Туна, т. е. в VI в. н. э. Таким образом, русское китаеведение нельзя обвинить в пренебрежении к китайским оценкам своей литературы.

Необходимо, однако, эту работу продолжать, причем не только в смысле ознакомления с теми пониманиями литературы, которые появились в разные исторические эпохи, но и в смысле выяснения условий их возникновения. Настоящая работа и делает попытку осветить таким путем некоторые наиболее важные концепции литературы, возникшие в истории китайской литературы и культуры, те концепции, которые связаны с изменениями в составе литературы и ее роли в общественной жизни.

При этом необходима одна предварительная оговорка. Начиная с 20-х годов нашего века в Китае под литературой понимают то, что и на Западе; там стали появляться труды по истории литературы, в которых китайские ученые трактуют вопрос истории своей литературы так же, как это делают современные историки любой литературы Запада. Иначе говоря, в Китае уже несколько десятилетий существует литературоведческая наука — общая с литературоведением Запада, обладающая теми же сильными и слабыми сторонами, которые наблюдаются в литературоведческой науке западных стран.

Иначе обстояло дело с пониманием того, что такое литература, в старом Китае. Именно здесь-то и требуется освещение вопроса. Тем более что это понимание неразрывно связано с историей литературы в Китае за два с половиной тысячелетия. Общую же историю китайской литературы советскому китаеведению создавать необходимо.

1

Для того чтобы осветить, какой смысл вкладывали в различные исторические эпохи в Китае в понятие «литература», надлежит прежде всего установить, каким словом это понятие обозначалось.

Сделать это не трудно. Это известно каждому китайцу. Таким словом-термином «литература» является *вэнь* (文). Это слово и самое устойчивое, и самое древнее.

О том, что это слово всегда имело отношение к понятию «литература», свидетельствует хотя бы то, что оно дожило в этом своем значении до нашего времени, приняв только новую, характерную для современного китайского языка лексическую форму: *вэньсюэ*, т. е. обзаведясь специальным словообразовательным элементом *(сюэ)*, который современному языковому мышлению необходим для выражения понятий, обозначающих ту или иную отрасль интеллектуальной деятельности человека; суффиксом, который стал языку необходим, как только литературное творчество стало прочно осознаваться как проявление такой интеллектуальной деятельности и тем самым стало в ряд с другими ее проявлениями. Именно тогда и понадобился общий для слов, обозначающих различные отрасли этой деятельности, словообразовательный категориальный элемент, по положению в слове — суффикс: *вэньсюэ* — «литература», *чжэсюэ* — «философия», *хуасюэ* — «химия». Лингвистически это означает, что прежнее самостоятельное слово *вэнь* превратилось в корневой элемент языка. Но именно этот корневой элемент продолжает нести в себе основной смысл слова. Поэтому, если слово *вэньсюэ* в современном языке значит «литература», то тем самым становится ясным, что это понятие заложено в его корневой части, т. е. в *вэнь*. Именно в этой форме *(вэнь)* слово со значением «литература» — и шире — «культура» часто встречается в первом памятнике классической китайской древности — в «Луньюе». Именно из этого памятника мы и узнаем, что́ в глазах Конфуция входило в состав этой «вэнь» — образованности, культуры? То, что содержалось в *шу* (эдиктах, указах), *ши* (песнях), *ли* (правилах, нормах поведения), а потом стало «Шу-цзином» («Книгой истории»), «Ши-цзином» («Книгой песен»), «Ли-цзи» («Записью правил»). Произведения древней словесности сделались достоянием и последующей эпохи, а в ней они стали «вэнь» — материалом и средством обогащения человеком своего внутреннего мира.

Таким было первоначальное содержание понятия «литература» в Китае; вместе с тем это была и первая концепция литературы как некоей общественной категории, возникшей в условиях организованного общества, государства, сменившего племенной союз предшествовавшей поры.

Рассматриваемая эпоха является первым периодом истории китайской литературы, если брать широкие исторические линии. Поэтому историк этой литературы, изучая письменные памятники этого периода — столь разнородные по своему содержанию и облику, должен помнить, что все они для того времени представляли единое сложное явление, понимать которое надлежит в свете обрисованного значения понятия «вэнь». Только при этом условии историк литературы сможет понять и то, почему все они входили в одну и ту же сферу обществен-

ных явлений, и то, почему все они играли в общем единую общественную роль; сможет понять и задачи литературы на том этапе общественного развития древнего Китая, и те средства, которыми они эти задачи выполняли. При этом, разумеется, нельзя ограничиваться только теми памятниками, о которых говорится в «Луньюе»: «И-цзином», «Шу-цзином», «Ши-цзином», «Ли-цзи»; рассмотрению подлежат и «Даодэ-цзин», «Ле-цзы», «Чжуан-цзы», т. е. те памятники, в которых отразилось другое направление общественной мысли Китая той эпохи, направление, впоследствии получившее наименование даосизма; рассмотрению подлежат и «Гуань-цзы» и «Хань Фэй-цзы», т. е. памятники, донесшие до нас экономическую мысль древнего Китая и учение так называемой школы «законников».

Мы обязаны так поступать и потому, что именно к такому пониманию пришли и в древности — в «эпоху подведения итогов» — эпоху Империи. Ван Чун (ок. 27—100), один из крупнейших мыслителей этой эпохи, понимал под «вэнь» не только «И-цзин», «Ши-цзин», «Шу-цзин», «Чуньцю» и «Ли-цзи», т. е. памятники, ставшие исторической опорой конфуцианства, но и произведения, относимые к авторам, обозначаемым в Ханьское время терминами *чжуцзы* и *боцзя,* т. е. к письменным памятникам, принадлежащим к самым различным направлениям общественной мысли Китая эпохи отдельных царств.

При рассмотрении всей этой литературы, а в то время это и была литература, важно не допускать ошибки, состоящей в приложении к ее произведениям привычных для нас литературоведческих категорий. В них следует видеть и понимать их собственную литературную природу, видеть свои «роды и виды», свои «жанры». Мы можем говорить, что, например, некоторые места в «Ле-цзы» представляют эмбрионы новеллы, а то и уже вполне сформировавшиеся новеллы, но следует при этом понимать, что это так только в свете позднейших представлений о литературных родах и видах; для той же эпохи это и не новеллы, и не эмбрион новеллы, а нечто свое, глубоко своеобразное. Кажущаяся нам внутренняя разнородность произведения, его литературная «неорганичность» есть лишь проявление этого — вполне «органического» для него — своеобразия.

Но все это относится к литературе эпохи отдельных царств, и уже несколько другая картина предстает пред нами в эпоху Империи.

Ван Чун, перечисляя то, что входит в состав литературы его времени, т. е. I в. н. э., называет, как было упомянуто выше, не только «Ши», «Шу», «И», «Чуньцю» и «Ли-цзи», не только произведения *чжуцзы* и *боцзя,* т. е. памятники эпохи отдельных царств, но и *лунь* (論), *шо* (說) и *цзи* (記) — «рассуждения», «разъяснения», «записки», а это все — произведения, развившиеся уже главным образом в эпоху Империи. Он включает также в сферу «вэнь» и *шу* — «послания» с добавлением, что имеются в виду послания, обращенные к императору. Следует помнить, что и *цы,* которые создавал Сыма Сян-жу, также считались «подносимыми» императору.

Наряду с таким увеличением состава литературы обнаруживаются признаки и некоторого изменения понимания сущности литературы. Сюй Ган, живший в самом конце эпохи Империи (он родился в 171 г.), понятие «вэнь» — письменность, образование, просвещение, культура — соединил с понятием *и* — уменье, искусство. В своем определении идеального человека (盛德之士) он предусматривает наличие того и другого. Таким образом, существо литературного произведения опре-

деляется не только со стороны «что», но и со стороны «как». Отсюда прямой шаг к концепции Цао Пэя (187—226), говорившего уже не о «вэнь», а о «вэньчжан».

2

Если для первого большого этапа развития китайской литературы исследователю приходится выяснять, каким словом обозначалось тогда понятие «литература», в каком именно смысле, какие произведения входили тогда в литературу в таком ее понимании, то для второго — столь же большого — этапа все это проделывать не приходится: мы располагаем точным историческим документом, удостоверяющим и то, как понималась тогда литература, и то, что считалось тогда входящим в ее состав.

Все это дано в книге, созданной около 530 г. н. э., т. е. более чем через тысячу лет после Конфуция и Лао-цзы. Книга эта называется «Вэньсюань». В течение пяти веков вплоть до середины XI столетия, она законодательствовала в литературном мире; ее изучали, ее комментировали, из нее заимствовали и взгляды на литературное творчество, и сами творческие приемы. На основе ее изучения образовалась даже целая литературная наука, так и называемая в научной литературе — по имени этой книги — *вэньсюаньсюэ* — «Вэньсюаньве́дение». Книга эта перешагнула и рубеж своей страны: уже в начале VII в., менее чем через сто лет после своего появления в Китае, она проникла в Японию и стала в ней на целых четыре столетия таким же законом литературы, как и у себя на родине. Знать добрую часть ее наизусть полагалось тогда не только лицам, прикосновенным к литературе, но и вообще тем, кто хотел прослыть образованным.

Что это за книга?

Место ее создания — Лянское государство, как тогда — по имени правившего дома — назывался Южный Китай. Этот дом был предпоследней из династий, сменившихся в этой части Китая, сохранившей независимость после захвата в начале IV в. северной половины страны «варварами» — инородческими племенами, создававшими там свои государства, из которых более прочным и относительно длительным оказалось царство Северное Вэй, основанное в 386 г. сяньбийцами. Это завоевание привело к тому, что культура китайского народа, во всяком случае, традиционная культура, идущая от времен Ханьской империи, сосредоточилась тогда на юге.

Создатель этой книги — Сяо Тун (501—531) или — как член правящего Лянского дома — принц Чжао Мин. Это был страстный любитель литературы, большой знаток и ценитель ее. Он возымел мысль отобрать из всей массы дошедших до его времени произведений, наилучшие, свести их в одно большое собрание и передать последующим поколениям в качестве образца вечно-прекрасного в литературе.

Работа велась в обстановке, соответствовавшей личности составителя и его отношению к литературе. Он построил «Дворец Радуюсь мудрости» (乐賢殿), возвел в нем *Вэньсюаньлоу* — «Башню Вэньсюань» — «Избранного в литературе», окружил себя «десятью учеными Высокого кабинета» — десятью признанными знатоками литературы и после нескольких лет трудов создал «Вэньсюань» — «Избранное в литературе», «Антологию литературы», как можно вполне точно передать это название по-русски.

В этой «Антологии» 30 разделов, позднейшими издателями превращенных в 60, в ней 760 произведений, принадлежащих 130 авторам; кроме того, ряд произведений, авторы которых не указаны. Все произведения разбиты на жанры, коих составитель насчитал 39.

Что же вошло в эту «Антологию», в состав того, что в VI в. в этой социальной среде считалось цветом всей предшествующей и современной составителям литературы? Открываем «Антологию» и видим: тут и стихи, тут и проза; проза поэтическая, мы назвали бы — «поэмы в прозе», проза обычная; среди этой последней доклады чиновников, статьи публицистического характера, надгробные речи, эпитафии, панегирики и многое другое. Нет только одного: ничего нет из тех произведений, о которых шла речь выше — ничего нет ни из «Ши-цзина», ни из «Шу-цзина», ни даже из «Луньюя» или «Чжуан-цзы». А между тем составитель заявил, что он сделал отбор материала начиная с эпохи Чжоуского царства, т. е. с того времени, когда именно «Ши-цзин» и «Шу-цзин», «Луньюй» и «Мэн-цзы», «Лао-цзы» и «Чжуан-цзы», «Гуань-цзы» и «Хань Фэй-цзы» литературу и составляли.

Что же, неужели все это «сорняки», как назвал составитель то, что он не брал в свою «Антологию»? Вопрос вполне законный, поскольку за четыре столетия Ханьской империи все эти древние сочинения успели приобрести ореол «классического наследия». По-видимому, составитель сам понимал, что на такой вопрос ответить необходимо, и ответил — в особом «Предисловии», которым предваряется «Антология».

«Я не брал произведений Чжоуского графа (Чжоу-гуна.— *Н. К.*) и Куна (Конфуция), нашего отца... они вечны среди нас, как солнце и луна в небесах, и сверхъестественно глубоки, словно хотят спорить с божественными силами...»

Таков ответ. Он невольно заставляет вспомнить известные слова Конфуция о «богах и демонах»: «...почитать сверхъестественные существа, но держаться от них в отдалении» («Луньюй», VI, 20). Конечно, Конфуций мог бы сказать — и так обычно толкуют эти его слова,— что он имел в виду сверхпочтительное отношение к «высшим силам», не позволяющее смертному даже приближаться к ним. Но, если учитывать общее отрицательное отношение Конфуция и его последователей ко всяким сверхъестественным существам, слова эти звучат по меньшей мере двусмысленно.

Так или иначе, Сяо Тун объяснил, почему он не взял ничего из произведений, возникших до Конфуция или принадлежащих самому Конфуцию.

Он объяснил также, почему именно не взял и из других памятников доханьской литературы — из тех же «Лао-цзы» и «Чжуан-цзы», «Мэн-цзы» и «Гуань-цзы» и т. д. Оказывается, он не взял их по той причине, что они «имеют главной своей целью основание мысли (т. е. содержание), а не искусную форму и умелое изложение» *.

Итак, вопрос ясен: изменилось понимание литературы, появились новые критерии оценки литературных произведений.

Что же Сяо Тун считает литературой, т. е. тем, что достойно занять

* Приведенные цитаты из «Предисловия» Сяо Туна даны в переводе В. М. Алексеева. См. указанную статью «Об определении китайской „литературы“ и об очередных задачах ее историка», стр. 51—52.

место в его «Антологии» и быть переданным последующим поколениям? Обратимся опять к его «Предисловию».

Литературным произведением, как он понимает, следует считать вообще то, в чем «собраны и соединены краски слов, отделаны и сопоставлены цветы фраз». Так звучит это место в упрощенном русском переводе, упрощенном потому, что китайское слово, переданное нами русским «краски» в выражении «краски слов», имеет значение «окраска», «узор», а слово, переданное русским «цветы» в выражении «цветы фраз», означает в то же время «блеск», «красота». Но мысль Сяо Туна понятна. Мы изложили бы ее так: основным признаком подлинно литературного произведения является его художественность, причем такая художественность, которая выражена в отделке каждого слова, каждой фразы. Только такие произведения он называет *ханьцзао* (翰藻) — словом, по значению очень близким к тому, что у нас называлось в свое время «изящной словесностью» или «изящным слогом».

Таким образом, Сяо Тун выдвигает на первый план художественную сторону произведения — в смысле отделки его формы. Это означает, что его концепция литературы действительно противоположна прежней.

Противоположность эта хорошо вскрывается, если мы сопоставим его требование, обращенное к слову, с требованием, которое предъявлял к нему в свое время Конфуций. Конфуций говорил: «слово... если оно доходит, это все» («Луньюй», XV, 40). Если слово полностью передает смысл, больше ничего от него и не требуется. Поэтому-то и получилось, что Сяо Тун, с его представлениями о слове в литературном произведении, ничего и не мог взять из самого Конфуция, да и из большинства прочих писателей доханьского времени: все они, как он думал, заботились только о смысле, содержании и ни о чем больше.

Конечно, Сяо Тун не прав. Стоит только открыть такую книгу, как «Чжуан-цзы», чтобы увидеть, каким выразительным, красочным, образным могло быть слово и у этих древних авторов, как художественна там форма. Много подлинно художественных страниц мы находим и у Лао-цзы, Ле-цзы, Хань Фэй-цзы и у других. И все же эта художественность, видимо, не удовлетворяла Сяо Туна, а с ним и образованных литераторов первой половины VI столетия.

Для большего уяснения требований, предъявляемых ими к литературному произведению, снова обратимся к «Антологии», к тому, что вошло в нее: ведь, по замыслу составителя, это и должны быть образцы подлинно художественного слова.

Выше было упомянуто, что в «Антологию» помещены произведения 130 авторов. Присмотримся к их составу. Оказывается, больше половины этого числа — 70 авторов — относятся к периоду Лючао, т. е. к III—VI вв., причем девять из них являются современниками составителя; 55 авторов относятся ко времени Ханьской империи, т. е. ко II в. до н. э.— II в. н. э., и только пять авторов принадлежат к доханьским временам, т. е. к временам «Луньюя» и «Мэн-цзы», «Лао-цзы» и «Чжуан-цзы»

Как мы уже указывали, из этих авторов Сяо Тун не взял ничего. Что же тогда он взял из доханьской литературы? Один-единственный памятник — «Чу-цы». Но этого достаточно, чтобы понять его концепцию литературы до конца.

«Чу-цы» — прославленный памятник китайской поэзии, первый

после уходящего в даль веков «Ши-цзина». Но в отличие от «Ши-цзина», этого собрания древних песен, главным образом народных, «Чу-цы» является сборником литературной поэзии. В нем представлено творчество Цюй Юаня — поэта IV столетия до н. э., а также стихи некоторых других поэтов — его современников и последователей. Сам сборник составлен в период Ранней Хань Лю Сяном (77—6 гг. до н. э.), когда поэзия Цюй Юаня и его школы получила широкое распространение. Что означает название сборника? Для историка китайской литературы в нем важны обе части: и слово *чу* (楚) и слово *цы* (辞).

Если искать в русском языке эквивалент китайскому «цы», то им будет, пожалуй, наше «слово». Этот смысл вскрывается в древнем источнике для изучения смысла *цы* в китайском языке. Источник этот — «И-цзин» («Книга перемен»), точнее, одно из его «Десяти крыльев», т. е. позднейших приложений к этому древнейшему памятнику китайской письменности,— «Си цы-чжуань».

Как известно, первоначальный «И-цзин» является собранием так называемых «триграмм», т. е. рисунков из различных комбинаций трех горизонтальных линий; эти линии — двух видов, цельная и разделенная посередине; рисунки, в свою очередь, соединяются в «гексаграммы» — комбинации из двух «триграмм». В таких схематических рисунках древние китайцы стремились передать сложившиеся у них представления о мире, природе и связанной с нею человеческой жизни и судьбе.

В этом «тексте», следовательно, слов нет. И само собою разумеется, что слова понадобились для того, чтобы объяснить человеческим языком, что все эти таинственные рисунки означают. Об этом появлении «слов» в «И-цзине» и свидетельствует «Си цы-чжуань» — трактат об «И-цзине», возникший, вероятно, в VII в. до н. э., т. е. после того как сложился первоначальный рисуночный «текст», но впоследствии слившийся с ним, как и прочие трактаты, возникшие вокруг «И-цзина».

В «Си цы-чжуань» мы находим такое место:

«Совершенный установил триграммы, наблюдая явления. Он привязал к ним *цы* и сделал ясным счастье и несчастье» (II, 1).

Под «Совершенным» в этой тираде подразумевается Вэнь-ван, по традиционной историографии — один из древних государей, наделенный позднейшим конфуцианством ореолом идеального правителя, монарха-мудреца. Не трудно увидеть, что «цы» тут значит именно «слово», слово человеческого языка, с помощью которого Вэнь-ван объяснил понятным людям образом смысл триграмм в приложении к человеческой судьбе. Такое значение слова «цы» подтверждается рядом слов китайского языка, возникших позже, в том числе таких слов современного языка, как *яньцы* (言辞) «выражения», *цыдянь* (辞典) «словарь».

Таким образом, «цы» в названии «Чу-цы» безусловно значит «слово». «Чу» — название древнего царства в Южном Китае, родина Цюй Юаня. Все, что мы знаем о нем, свидетельствует о развитии в этом царстве поэзии. Да и само творчество Цюй Юаня, особенно его поэма «Лисао» — «Поэма гнева и скорби»,— один из замечательных памятников древней мировой поэзии вообще, наилучшее доказательство этого. Эта «поэзия царства Чу» выработала и свой круг тем, и свою форму, и свои приемы. Все это было настолько ярко выражено, что появился даже специальный термин — *чу дяо* (楚調) — «чуский напев».

И вот эту поэзию и стали именовать словом «цы» (辞). Что значит «цы», т. е. «слово», в этом случае?

Мы хорошо знаем, что впоследствии, в начале Хань, при императоре У-ди (140—87) словом «цы» обозначался определенный вид поэтических произведений. В этом значении оно впервые было применено к известной поэме У-ди «Цю фэн» — «Осенний ветер». Но смысл названия определенного жанра то слово обрело в связи с появлением другого, столь же быстро получившего распространение поэтического жанра, названного «фу» (赋). Во времена же Цюй Юаня в поэзии «чуского напева» таких резко отличных друг от друга жанров не было. Поэтому наименование «цы», которое дал этой поэзии Лю Сян, обозначало не какой-либо жанр поэтических произведений, а всю эту поэзию в целом. Это позволяет нам сделать вывод, что «цы» употреблено здесь не просто в смысле «слово», как в «Си цы-чжуань», а в смысле «поэтическое слово». Этот смысл слова «цы» мы находим в различных словах, созданных впоследствии, вроде *цыцзао* (辞藻) — «изящная словесность», он превосходно раскрывается в современном слове *сюцысюэ* (修辞学), соответствующем нашему «стилистика».

Во всем этом для нас важно то, что Сяо Тун, составитель «Антологии», первым образцом «вэнь», т. е. того, что он считал литературой, взял произведения «художественного слова». Таким образом, анализ состава «Антологии» Сяо Туна подтверждает то, что мы видели в его «Предисловии»: для него понятие «вэнь» равнозначно понятию «художественная литература».

Следует сказать, что такое новое понимание литературы отнюдь не является личным взглядом Сяо Туна и его окружения — литераторов первой половины VI в. Своим появлением новая концепция обязана литературной действительности того времени, вернее, всем путям развития литературы со времени Цюй Юаня.

Мы знаем, как развивалась эта литература. В Ханьскую эпоху, особенно при Ранней Хань, т. е. в первую ее половину — два последние столетия перед нашей эрой,— расцвели две поэтические формы, получившие наименование «цы» и «фу»,— род поэтической прозы. О первой из них, о том, какого мастерства достигали авторы «цы», можно судить по упоминавшейся выше «цы» — поэме в прозе У-ди «Осенний ветер». О второй форме можно судить по произведениям Сыма Сян-жу (179—118 гг. до н. э.), признанного мастера «фу». При этом современники Сыма Сян-жу особенно отмечали, что он всегда долго и упорно работал над своими произведениями, отделывая каждое слово, каждую фразу. Таким образом, понятие слова как основного материала художественного произведения, понятие литературы как словесного искусства создалось задолго до Сяо Туна. Так произошло выделение художественной литературы из недифференцированного комплекса, каким была литература раньше; так произошло обособление ее в отдельную отрасль творчества.

О таком появлении художественной литературы как особой отрасли свидетельствует и тот факт, что в правление Чэн-ди (32—6 гг. до н. э.) упомянутому выше Лю Сяну было повелено сделать выборки из всякого рода сочинений, существовавших в то время, старых и новых, и составить их свод. Лю Сян эту работу проделал, причем сгруппировал свой материал по семи разделам, отчего и весь свод получил название «Ци люе» (七略) — «Семь кратких сводов». Это была первая в истории китайской культуры классификация произведений пись-

менности. Сама работа Лю Сяна до нас не дошла, но его классификацией воспользовался Бань Гу — составитель «Цянь Хань-шу» («Истории Ранней Хань») для отдела «Литература и искусство» («Ивэньчжи») этой истории. В этом отделе он соответственно классификации Лю Сяна дает особую рубрику — «Ши фу», т. е. стихи и поэтическая проза. Поскольку именно из этого рода произведений тогда и состояла художественная литература, точнее, то, что признавалось таковой в образованных кругах китайского общества того времени, постольку наличие этой рубрики свидетельствует о том, что эта художественная литература представлялась в глазах этих кругов основным явлением.

Из изложенного явствует, что появление художественной литературы как особой отрасли творчества связано с развитием поэзии. Можно сказать даже больше: именно на почве развития поэзии это обособление художественного творчества и произошло. Притом эту почву дала не старая песенная поэзия, а новая — литературная.

С песни началась поэзия, и песенная поэзия долгое время была единственным видом поэтического творчества вообще. Даже Цюй Юань и тот отдал большую дань этой поэзии. Среди его произведений большой славой пользовались «Девять песен» — превосходные образцы такой поэзии.

Но все же Цюй Юань — представитель литературной поэзии, основоположник ее в китайской литературе, и последующая история этой литературы говорит о развитии именно такой поэзии, особенно после Хань. Не достаточно ли для доказательства этого назвать лишь одно имя — Тао Юань-мина (365—427), этого второго по времени после Цюй Юаня великого поэта Китая?

Таким образом, ко времени Сяо Туна существование художественной литературы как особой отрасли творчества было уже давно установившимся фактом. Фактом было и то, что эта литература считалась искусством слова. Но означало ли то обстоятельство, что эта литература выросла на почве поэзии, сведение художественной литературы только к одной поэзии — в форме ли стихов, в форме ли ритмической поэтической прозы? «Вэньсюань» дает на это ответ безусловно отрицательный — и своим составом, и прямым заявлением составителя.

В «Антологии» есть стихи, есть ритмическая проза, многое такое, что мы без всякого колебания отнесем к художественной литературе. Но, как было указано выше, тут же рядом со стихами находится и рассуждение на историческую тему, доклад чиновника, письмо, надгробное слово и т. д. Почему же составитель — такой ревностный поборник художественного слова — поместил все это в сборник лучших, по его мнению, образцов именно художественной литературы? Ответ на это дает он сам.

«Не выбрал я ничего из летописей и хроник, ибо они не подходят к моей задаче по доктринерству своих суждений о правом и неправом, по вечному стремлению восхвалить одних и унизить других. Однако те их части, как, например, статьи рассуждений или отдельные хвалебные периоды, которые составлены исключительно из изящных фраз, а затем особые повествования, написанные художественным словом, я поместил в "Изборник" (т. е. в свою "Антологию".— *Н. К.*) как глубоко продуманные по содержанию и стремящиеся к словесной утонченности» *.

* Перевод В. М. Алексеева. См. указанную статью, стр. 52.

Эти слова разъясняют вопрос: Сяо Тун взял эти произведения именно потому, что он был поборником художественного слова. К «вэнь», к художественной литературе в своем понимании, Сяо Тун относит все что угодно, если на нем может лежать печать художественности, т. е. видна работа над словом,— будь это хоть надгробная надпись или чиновнический доклад.

Для историка китайской литературы это обстоятельство имеет очень большое значение. Оно объясняет нам, почему мы в дальнейшем при ознакомлении с тем, что считалось художественной литературой, так часто встречаем произведения, очень высоко оцениваемые именно за свою художественность, но, с нашей точки зрения, никак не могущие быть причисленными к художественной литературе. Возьмем, например, «Гувэнь чжэньбао» — известный сборник избранных произведений художественной литературы, появившийся в XIV в. В нем две части: первая посвящена стихам, вторая — прозе. Для нас в данном случае важна именно вторая часть: по ней мы можем судить о том, что считалось тогда художественной прозой.

Трудно подыскать среди русских названий литературных жанров такие, которые соответствовали бы названиям жанров, представленных в этом сборнике. К некоторым, вроде «цы» и «фу», может быть, пожалуй, применено наше название «поэма в прозе»; к другим — «шю», «цзе», «бянь», «лунь» — наше понятие «статья»; «бяо» — «докладная записка»; «бэй» — «эпитафия»; «шу» — «послание» и т. д.

Но даже из этого далеко не полного перечня видно, что в «Гувэнь чжэньбао» мы находим почти целиком тот же состав, как и в «Вэньсюань». А это означает, что и в XIV в. художественной прозой считалось то же, что и в VI в. Такова устойчивость определения литературы, сформулированного Сяо Туном: литература есть словесное искусство, и все то, на чем лежит отпечаток этого искусства, есть художественное произведение.

Из всего этого следует, что поэзия, сыгравшая решающую роль в создании художественной литературы как самостоятельной отрасли творчества, допустила включение в состав художественной литературы и прозу, но только при одном обязательном условии: если и эта проза будет в какой-то мере поэтической. Именно распространение на прозу некоторых элементов поэзии и превратило прозу в произведение художественного слова. В этом — ключ к пониманию того, что́ из прозаических произведений причислялось тогда к художественной литературе и почему.

Однако значение приведенных слов Сяо Туна этим не исчерпывается. В них содержится еще одно крайне важное заявление, проливающее новый свет на его понимание «вэнь» — литературы, на этот раз можем смело сказать — художественной литературы. Заявление это касается двух признаков, по которым он отбирал произведения для своей «Антологии»: он говорит, что поместил в нее произведения, «глубоко продуманные по содержанию и стремящиеся к словесной утонченности».

Так устанавливаются два признака художественного произведения: «глубокая мысль и изящный слог» (沈思翰藻). А это означает, что художественная форма, как он на ней ни настаивает, как ни выдвигает ее на первый план, для него не все; требуется еще и глубокое содержание.

Мы видели выше, в чем заключается для Сяо Туна художественность формы: в красочности и выразительности каждого слова и искусности в сочетании их во фразе. Что же надлежит подразумевать под глубиною содержания?

В приведенной цитате как будто содержится ответ на этот вопрос, только ответ в отрицательной форме — определяющий, что не может считаться глубокой мыслью. Оказывается, это «доктринерство», как передает выражение Сяо Туна акад. В. М. Алексеев, «стремление восхвалить одних и унизить других».

На первый взгляд эти заявления звучат чем-то вроде декларации «чистого искусства», искусства как одной формы. На деле это далеко не так. Для Сяо Туна было важно и содержание, только не такое, о котором он говорит — в отрицательном смысле — в приведенных словах.

Наше знание истории китайской литературы периода Лючао (III—VI вв.) позволяет понять, в чем тут дело: слова Сяо Туна направлены против конфуцианства.

Мы не имеем возможности в этой работе говорить об этом подробно. Обратим лишь внимание на то, что период Лючао, в частности VI в.,— время жизни составителя «Вэньсюань», это эпоха, когда конфуцианство как общественно-политическая философия, как моральное учение не пользовалось влиянием. Лючао — эпоха даосизма и буддизма.

Мы употребляем здесь слово «даосизм» по традиции. Вообще же, как нам кажется, этим словом лучше обозначать народную религию, развившуюся во времена Хань и продолжавшую распространяться в период Лючао. К даосизму можно причислить и ту специальную литературу, которая образовалась вокруг этой религии и была сведена в обширном «Дао-цзан» — даосском каноне. В нашем же случае — в приложении к истории философской мысли в Китае в это время, в частности в приложении к истории литературы этой эпохи,— правильнее говорить не о «даосизме», а о «лаочжуанизме», если дозволено предложить такой термин для обозначения учения Лао-цзы и Чжуан-цзы и их последователей в позднейшее время, тем более что такой термин — *лаочжуансюэ* в самой истории китайской философии давно существует.

Правда, эти два древних сочинения даосы объявили своими «классиками». Но это — вопрос другой, касающийся истории даосской религии. К тому же на деле эта религия имела мало общего с подлинной философией Лао-цзы и Чжуан-цзы.

Нам хорошо известно также, что даосизм отчасти захватил и правящий класс времени Ханьской империи, особенно вначале: достаточно указать хотя бы на приверженность к даосизму первых ханьских императоров. Но все же среди образованных кругов китайского общества того времени была распространена не даосская религия, а философское учение Лао-цзы и Чжуан-цзы. И это несмотря на силу конфуцианства и покровительство ему со стороны официальных сфер, начавшееся после учреждения в 135 г. до н. э. императором У-ди конфуцианской Академии. Но при всем этом покровительстве, при всех усилиях конфуцианских ученых и чиновных приверженцев конфуцианства подчинить своему влиянию духовную жизнь страны схоластика, в которую вырождалось конфуцианство, отталкивала от него очень многих, особенно в литературных кругах.

В этих кругах нашлось немало людей, не желавших превращать свои произведения в изложение или восхваление конфуцианских доктрин, в то самое «доктринерство», о котором сказал Сяо Тун. На этой почве и обозначился резкий уклон в сторону идей Лао-цзы и Чжуан-цзы, соединившийся с серьезной политической борьбой против правящей клики в правительстве, которую повела оппозиция, возникшая в самом правящем классе.

Так было в период Хань, т. е. при официальной поддержке, оказываемой конфуцианству правящими сферами. Когда же с крушением Ханьской империи эта поддержка отпала, поворот в сторону идей Лао-цзы и Чжуан-цзы обозначился еще сильнее. Этот поворот привел за время Лючао, т. е. в III—VI вв., к расцвету этих идей и к утрате конфуцианцами всякого влияния.

Наряду с лаочжуанизмом в период Лючао было широко распространено учение буддизма. Буддизм начал пускать корни в Китае еще при Хань, но полную силу он приобрел во времена Лючао, особенно в Южном Китае. При этом буддизм пришел в Китай не только как религия; он принес с собой новую для Китая философию, эстетику, художественную литературу, новую для Китая материальную культуру, особенно в области искусства. Архитектурные сооружения, сохранившиеся от времен Лючао, произведения скульптуры и живописи, заполнявшие буддийские монастыри и храмы, изделия прикладного искусства — утварь, мебель — все эти замечательные памятники искусства эпохи Лючао связаны с материальной культурой, внесенной буддизмом. Эстетические воззрения, господствовавшие в течение этих трех-четырех столетий, создались под знаком буддийской философии и идей лаочжуанизма. Так же было и с моралью. Конфуцианство потеряло свои позиции даже в этой области, в которой оно чувствовало себя, казалось бы, так прочно.

Надо, впрочем, понимать, о каком конфуцианстве тут шла речь.

Под «конфуцианством» принято разуметь учение Конфуция и Мэнцзы и то направление философской мысли, которое пошло от этих древних мыслителей. Но историк китайской философии хорошо знает, что учение Конфуция и Мэн-цзы, т. е. так называемое доциньское конфуцианство,— одно, конфуцианство же в период Хань — другое. Строго говоря, конфуцианства как системы до Хань вообще не существовало. О системе стало возможным говорить лишь тогда, когда образовался канон этого учения, когда была произведена разработка его важнейших сторон и достигнута известная согласованность его отдельных положений. Все это было проделано в Ханьскую эпоху, почему о конфуцианстве как о системе можно говорить только с этого времени, точнее, со времени Ма Юна (79—166) и Чжэн Сюаня (127—200), особенно последнего, который завершил разработку всего учения.

Однако авторитет этих двух философов для последующих поколений был настолько велик, что позднейшие ханьские ученые-конфуцианцы не рисковали выходить за пределы, очерченные Чжэн Сюанем. Это, естественно, привело к застою мысли и как следствие такого застоя — к вырождению конфуцианства в схоластику. Ввиду этого, как было сказано выше, те, кто не хотел или не мог удовлетвориться схоластическим доктринерством, пошли по другим путям.

Конфуцианцы пытались спасти свое положение. Уже во время «Трех царств» и в последующий период Цзиньской империи, т. е. в

III—IV вв., некоторые из них думали вывести конфуцианство из тупика схоластики путем прививки ему идей Лао-цзы и Чжуан-цзы.

Так поступали наиболее выдающиеся представители конфуцианства этого периода: Ван Сяо, Ван Би, Ду Юй. Когда же в эпоху Лючао на первое место по силе влияния вышел буддизм, конфуцианство стало делать попытки удержать еще кое-какие сохранившиеся позиции путем согласования основных положений своего учения с доктринами буддизма. В такой обстановке и зародился знаменитый философский синкретизм, столь характерный для эпохи Лючао. Символом его может служить Чжан Юн (444—497), умерший, как рассказывают, будто бы держа в правой руке сутру «Саддхарма-пундарика», в левой одновременно — «Лао-цзы» и конфуцианский «Сяо-цзин».

Таким образом, протестуя против доктринерства и сухого морализирования, Сяо Тун отвергал не всякое содержание в литературе: он отвергал только то, что навязывала ей конфуцианская схоластика. Наоборот, он требовал от литературного произведения, чтобы в нем присутствовали «глубокая мысль и изящный слог». Только, по его убеждению, «углубляться в мысль» на почве конфуцианства было невозможно: настолько все в конфуцианстве плоско, безжизненно, сухо. Почву для глубокой мысли мог дать, как он думал, лаочжуанизм да еще буддизм, как философское учение.

И все же не следует упускать из виду, что требование глубокой мысли у Сяо Туна соединено со столь же категорическим требованием художественной формы. Более того, он больше всего и чаще всего говорит именно о ней. Таким образом, это требование и следует считать тем новым, что внесла эпоха в литературу.

* * *

Такова вторая большая полоса в истории понимания «литературы» в Китае. Не подлежит сомнению, что она связана с особой полосой в истории самой литературы. Это можно видеть даже из предыдущего весьма краткого изложения. Эта новая полоса начинается с Цюй Юаня. Таким образом, IV столетие до н. э.— век Мэн-цзы и Чжуан-цзы — представляется концом первого большого этапа в истории китайской литературы и одновременно как век Цюй Юаня — началом второго большого этапа. Помимо всяких других признаков для первого этапа характерно отсутствие деления литературы в широком смысле слова на специальные отрасли — философские произведения, публицистические, художественные; все они существуют еще в составе общего целого. Только поэзия в лице древнего «Ши-цзина» имеет как будто самостоятельное место, но она ограничивается только этой «Книгой песен». Для второго же этапа как раз характерно обратное: появление художественной литературы как самостоятельной формы творческой деятельности. При этом такое обособление произошло прежде всего на почве развития поэзии, ставшей уже литературной.

Все это ставит перед исследователем этого этапа истории китайской литературы ряд задач.

Необходимо, прежде всего, изучить ту историческую обстановку, в которой в царстве Чу произошло зарождение литературной поэзии, обстановку, позволившую появиться такому поэту, как Цюй Юань.

Необходимо проследить зарождение и развитие особых поэтических форм, получивших наименование «цы» и «фу», форм, ставших в ханьское время господствующими.

Необходимо проследить развитие чисто стихотворной поэзии — «древних стихотворений» (古詩), занимавших в ханьское время место непосредственно вслед за «цы» и «фу», а затем поэзии, переходной от «древней» формы к «новой форме», поэзии, развившейся отчасти в ханьское время, главным же образом в период «Трех царств» и последующий период Лючао.

Необходимо изучить — и с точки зрения содержания, и с точки зрения формы — произведения, помещенные в «Вэньсюань», причем изучить именно как образцы художественной литературы.

Необходимо, наконец, проследить складывание нового понимания литературы — как художественного творчества, понимания, наиболее отчетливо выраженного в «Предисловии» к «Вэньсюань». Но с этой стороны важное значение имеют и еще два трактата: «Вэньсинь дяолун», принадлежащий Лю Се, и «Шипинь», принадлежащий Чжун Жуну, оба относятся к первой половине VI в., т. е. к тому же времени, что и «Вэньсюань».

Все это надлежит изучать в теснейшей связи с идейными течениями этой полосы истории Китая — с историей конфуцианства, лаочжуанизма и буддизма, в связи с их борьбой, в свою очередь сопряженной с политической борьбой внутри правящего класса, а также с общим грандиозным столкновением классовых сил, проявившемся в бурную эпоху распада великой Ханьской империи, и последовавшей после этого длительной полосы ожесточенной внутренней борьбы и борьбы с внешним врагом — «варварами». В частности, необходимо помнить, что литература времен Лючао связана прежде всего с той исторической обстановкой, которая создалась в Южном Китае. И эта обстановка должна послужить предметом самого пристального внимания.

3

Итак, мы проследили, как в Китае — и в «практике» литературы, и в ее «теории» — произошло образование художественной литературы как особого вида творчества и что́ именно в момент ее полного упрочения под такой литературой понималось. На этом можно было бы и закончить. Дальше, строго говоря, идет уже история развития этой художественной литературы, что составляет тему другой работы. Однако закончить все же здесь нельзя, и нельзя это сделать по следующей причине.

Дальнейшая история китайской литературы показала, что та концепция художественной литературы, которая представлена в «Вэньсюань», не определила понятие художественной литературы на все время существования феодального Китая. Она потребовала некоторых изменений; изменений, как мы теперь видим, не меняющих само существо понимания художественной литературы, но все же вносящих в него некоторые новые черты. Только с этими позднейшими изменениями эта концепция стала классической в истории литературы феодального Китая; на почве именно этой несколько измененной концепции образовалась та художественная литература, которая — как мы теперь видим — стала для старого феодального Китая классической.

Появление этих изменений связано с именем Хань Юя — одного из замечательных поэтов средневекового Китая, блестящего прозаика, философа и публициста. Время его жизни — вторая половина VIII — первая половина IX в. (768—824). Это значит, что «исправление» кон-

цепции Сяо Туна потребовалось уже через два с половиной столетия — срок для феодального Китая сравнительно небольшой.

* * *

Общий лозунг, под которым Хань Юй повел борьбу за новую концепцию литературы, внешне был очень прост: он звал к обращению к «гувэнь» — «древней *вэнь*», древней литературе. Поскольку под древней литературой тогда обычно понимали литературу доханьскую, литературу времен Чжоуского царства, постольку этот лозунг звучал как призыв, «назад, к Чжоу!» — ко временам «Шу-цзина» и «Ши-цзина», «Луньюя» и «Лао-цзы». «Учитесь у великих писателей древности!» — как будто бы хотел сказать Хань Юй.

На первый взгляд такой призыв представляется возвращением к древним, давно изжитым представлениям о литературе, к отказу от всего, что было достигнуто в литературе за тысячу с лишним лет, если считать с Цюй Юаня, т. е. с IV в. до н. э. И действительно, призывая вернуться к «гувэнь» — «литературе древности»,— Хань Юй тем самым отвергал «шивэнь» — «литературу современности». Призыв как будто бы реакционный, зовущий назад. Но это так только на первый взгляд. На деле Хань Юй звал вперед.

Присмотримся, чем конкретно была для него эта «древняя литература».

Прежде всего укажем, что при всем своем преклонении перед древностью Хань Юй не распространял это преклонение на всех ее литературных представителей. Он был конфуцианец, правда особого толка, ничем не похожий на позднеханьских схоластов, но все же конфуцианец. В истории китайской философии с его именем связана первая попытка повести конфуцианство по новому пути, не впадая при этом в лаочжуанизм или буддизм. Он был яростным противником этих учений.

Его главное философское произведение — трактат «Юань дао» («О пути») — направлено против даосизма и буддизма. Когда в 819 г. в столицу империи с великой пышностью привезли «кость Будды» — кусочек кости пальца, который верующие буддисты почитали как «частицу мощей» основателя их религии,— Хань Юй, уже в 52-летнем возрасте, с юношеским пылом написал резкий памфлет в форме доклада императору, протестующий против официального поощрения диких, с его точки зрения, суеверий. Правда, этот протест не затрагивал самих основ буддизма; для борьбы с буддизмом на философской почве Хань Юй не располагал достаточной силой философа; как известно, на идейные основы буддизма со всей силой смогли обрушиться лишь философы Сунской эпохи. Но Хань Юй был конфуцианец по всему складу своих воззрений, и в его памфлете сказалось обычное отстранение большинства образованных конфуцианцев от сферы сверхъестественного. С этой точки зрения очень характерно следующее место его доклада:

«Ведь, он (Будда) — мертв и уже давно. Это же всего только сгнившая кость. Это всего только скверна и нечистота. Как же можно повелеть поместить ее во дворце? Конфуций сказал: "...почитать сверхъестественные существа, но держаться от них в отдалении"» («Доклад о кости Будды»).

Хань Юй был конфуцианцем и преклонялся перед древностью. Но

кто был объектом его преклонения. У кого он призывал учиться? Об этом он сам поведал в своей статье, озаглавленной «О продвижении в учении», одном из важнейших его произведений. Приведем лишь одно место из этой статьи:

«Погружаясь в крепкое вино (древней литературы), пропитываясь ею, поглощая ее раскрывающиеся бутоны, вкушая ее распустившиеся цветы, вы * составляете свои сочинения, заполняющие ваш дом. Вверху для вас служат образцами неиссякаемость и безбрежность Шуня и Юя, крепость и сжатость, присущие Чжоуским указам и (указам) Иньского Пань-гэна, точность и строгость „Чуньцю", легкость и широта историка Цзо, причудливость и закономерность „И-цзина", правда и красота „Ши-цзина". Внизу вы доходите до „Чжуан-цзы" и „Лисао", до того, о чем повествует Сыма Цянь, до одинакового искусства и разной мелодичности Цзы-юня и Сыма Сян-жу... В своих писаниях вы, можно сказать, только распространенно излагаете их содержание, своевольно воспроизводите их форму».

В этих строках содержится перечень тех произведений или авторов, у которых учился сам Хань Юй и у которых он призывал учиться своих современников. Слова о Шуне и Юе, о чжоуских указах и об Иньском Пань-гэне имеют в виду «Шу-цзин», где помещены акты этих правителей глубокой древности. Напомним, что «Книга истории» была одним из «учебных пособий» и для Конфуция.

Хань Юй упоминает и о двух других памятниках древней письменности, также бывших «учебными пособиями» основателя конфуцианства: об «И-цзине» и «Ши-цзине». Далее говорится о «Чуньцю» — исторической хронике, приписываемой самому Конфуцию; приводится имя Цзоцю Мина, считающегося, по традиции, автором «Цзо-чжуань» — исторического сочинения, являющегося как бы распространенным комментарием к «Чуньцю».

Все эти сочинения для Хань Юя — «наверху», т. е. принадлежат глубокой древности и вместе с тем являются истоками всякой мудрости и просвещения. Но он ими не ограничивается. Для понимания его концепции, пожалуй, более важен список авторов, которые «внизу», т. е. ближе к нему по времени. В нем приводятся: Чжуан-цзы (369—286 гг. до н. э.), Цюй Юань — автор «Лисао» (340—278 гг. до н. э.), Сыма Цянь (145—86 гг. до н. э.) — автор «Истории», Сыма Сян-жу (179—118 гг. до н. э.) — признанный мастер «цы» и «фу», философ и поэт Ян Сюн (Цзы-юнь, 53 г. до н. э.— 18 г. н. э.). Иначе говоря, своими учителями Хань Юй считал и зачинателя нового этапа в литературе Цюй Юаня, и его современника Чжуан-цзы. Упоминание об этом последнем в высшей степени интересно: оно свидетельствует, что в глазах такого знатока древней литературы, каким был Хань Юй, Чжуан-цзы стоит рядом с Цюй Юанем. Надо полагать, что положение Чжуан-цзы как одного из двух основоположников лаочжуанизма не помешало Хань Юю оценить всю действительную художественность этого замечательного памятника древней литературы. Однако имя Лао-цзы в его списке не упоминается. Но зато есть имена ханьских писателей — историка Сыма Цяня, поэта Сыма Сян-жу и философа и поэта Ян Сюна. Таков диапазон Хань Юя.

* В цитируемом отрывке самооценка Хань Юя вложена им в уста одного из его учеников.— *Прим. сост.*

Из одного этого списка видно, как далек был Хань Юй от древней концепции литературы, концепции времен Конфуция. Не подлежит сомнению, что Хань Юй с великой почтительностью относится к тем, кто «наверху», но также верно и то, что ближе ему были те, кто «внизу». Об этом свидетельствует его собственное творчество. Ведь даже говоря в своем трактате «Юань дао» о центральном положении учения Конфуция — о «жэнь», он, не задумываясь, отходит от концепции «Луньюя» и от концепции Мэн-цзы и говорит о «жэнь» как о «любви ко всем». Вообще, вся его идеология — при всех ее конфуцианских чертах — глубоко отлична как от чжоуского, так и от ханьского конфуцианства. Да и язык, которым он говорит даже о столь глубоко почитаемых им памятниках древней литературы, не тот, которым принято было говорить о них в Ханьское время. Достаточно обратить внимание хотя бы на те слова и выражения, которыми он характеризует древние памятники в своей статье «О продвижении в учении»: эти слова и выражения ярко индивидуальны, они принадлежат ему и вошли в состав старого китайского литературного языка именно как образы Хань Юя.

Такое же — совсем не «древнее» — понимание у него и того, что такое литература. Если в числе тех, у кого он призывает учиться, значатся имена Цюй Юаня и Сыма Сян-жу, это одно уже показывает, что он думал о художественном слове, о художественной литературе. Поэтому-то его концепция литературы в основном та же, что и у Сяо Туна.

Так в чем же дело? Что же не удовлетворяло Хань Юя в литературе его времени, если она в целом шла по руслу тех принципов, которые были сформулированы Сяо Туном? Почему он отвергал «шивэнь» и звал к «гувэнь»?

Ответ на этот вопрос дает история. Отрицательное отношение Хань Юя к литературе его современности объясняется резким расхождением между запросами, предъявляемыми к литературе исторической жизнью страны,— запросами, которые отражал он сам со своим крайне активным отношением ко всему, что в его время происходило,— с состоянием литературы, ее бессилием эти запросы удовлетворить.

Хань Юй жил совсем в другую эпоху сравнительно с той, в которую жил Сяо Тун. Тогда было время распада страны на две половины — северную и южную. При этом в связи с захватом северной части иноземными завоевателями, история китайского народа как бы переместилась на юг, где правили китайские династии. Эти династии считались наследниками и преемниками распавшейся в начале III в. великой Ханьской империи. Недаром старая китайская историография, проникнутая идеей легитимизма, вообще продолжением истории Китая после распада Хань считает то, что происходило на юге. Поэтому термин «Лючао» — «Шесть дворов», которым обозначается весь период от падения Ханьской империи (220 г. н. э.) до нового объединения страны в виде империи дома Суй (589 г.), имеет в виду историю одного из государств времен «Трех царств» (220—280), чаще всего — южного царства У (220—280), историю Цзиньской империи, на короткое время восстановившей государственное единство Китая, в тот период, когда в ее владении остался только юг страны (317—419), и затем историю преемников Цзинь на юге — династий Сун (420—478), Ци (479—501), Лян (502—556) и Чэнь (557—583). История же север-

ной части страны, где после оттеснения в 316 г. Цзинь на юг стали хозяйничать иноземные захватчики, сначала — гунны, затем — сяньбийцы, создавшие в 386 г. царство Северное Вэй, просуществовавшее под разными наименованиями до 583 г., когда одному из полководцев этого северного царства — Ян Цзяну, основателю Суйской империи — удалось захватить власть в своем царстве и в дальнейшем объединить под своей властью всю страну,— история этой северной части за все это время оставалась как бы «внешней» историей Китая.

Следует признать, что после перехода северной половины страны в руки иноземных завоевателей китайская культура, по крайней мере традиционная культура, идущая еще с Ханьских времен, в известной степени действительно сосредоточилась на юге. Несомненно, что прямая линия китайской культуры от Хань тянется в эти южные государства. Но в то же время было бы ошибочно полагать, что там имело место лишь одно продолжение ханьской культуры. Так же как в социально-экономической области, и в области культуры там наблюдался двойной процесс: постоянное разложение ханьских порядков и вторжение нового. Достаточно лишь указать на то, что происходило в области идеологии: отступление конфуцианства и выход на первое место лаочжуанизма и особенно буддизма, в Ханьскую эпоху еще не смогшего создать себе достаточно прочных позиций; чрезвычайно характерен для Южного Китая в эту эпоху и расцвет идеологического синкретизма. Но все же история культуры и литературы южных царств представляет как бы вечернюю зарю «древнего мира», олицетворяемого Ханьской империей. Новое создавалось на Севере.

Мы не имеем здесь возможности вдаваться в изложение истории этого времени. Укажем лишь на то, что на севере, в царстве Северное Вэй образовался тот аграрный строй, который получил наименование *цзюньтянь* — «равных полей», иначе говоря, уравнительных наделов. Этот строй стал основой всей экономической системы государства и его политического устройства. На этой основе Северный Китай смог восстановить разрушенное в бесконечных войнах сельское хозяйство и добиться общеэкономического укрепления. Это укрепление сделало возможным в дальнейшем объединение Севером всей страны и построение нового общекитайского государства — великой средневековой империи Китая, сначала, на очень короткий срок (589—618), под властью Суйского дома, затем — уже на целых триста лет (618—907) — под властью дома Тан.

Было бы большой ошибкой полагать, что объединение Китая было произведено в этом случае руками иноземных завоевателей. Конечно, северная половина страны попала в начале IV столетия под власть иноземных племен, но сами эти племена — еще до своего вторжения в Китай, когда они еще жили у его границ,— уже были затронуты китайской цивилизацией, а их племенная верхушка, особенно роды вождей, были в сущности, китаизированы: было в обычае давать сыновьям этих вождей китайское образование. Вторгшись в Китай, эти инородческие племена за два столетия совместной жизни с китайским населением успели полностью китаизироваться. Произошло растворение пришельцев в этнической среде коренного населения; культура китайцев стала их культурой. Поэтому было бы неправильным считать, что после распада страны на две половины история китайской культуры продолжалась только на юге. На юге, действительно, крепче держалась старая культурная традиция, но культурное развитие ки-

тайского народа продолжалось все эти столетия и на севере. Были только различны пути, по которым шло это развитие, но эти пути постепенно сближались и в конце концов слились в один большой, широкий путь — путь культуры Танской империи. Следует только помнить, что в экономическом и политическом развитии Китая порядки, установившиеся на Севере, оказались исторически прогрессивными, именно на основе этих порядков и произошло государственное объединение страны. Поэтому и культура Танской эпохи не пошла по линии культуры Юга, слишком тесно связанной всеми нитями с прошлым, а по новому пути, наметившемуся на Севере. Хань Юй был уроженец Шаньдуна, т. е. северянин. Он целиком принадлежал этой новой культуре.

Чем же он был недоволен? Ведь расцвет его деятельности падает на последнее десятилетие VIII в. и первые два десятилетия IX в. Это было время подъема во всех областях. Вся же литература находилась под обаянием только что прошедшего золотого века танской поэзии — творческой деятельности двух великих поэтов средневекового Китая — Ли Бо (701—762) и Ду Фу (712—770). Его современником был третий великий поэт — Бо Цзюй-и (772—846). Хань Юй не мог не видеть этого расцвета поэзии. Чем же он был недоволен? Его не удовлетворяло то состояние, в котором находилась проза. И именно реформатором художественной прозы он и стал, выполнив этим историческую задачу.

Действительно, если поэзия уже прочно вступила на новый путь, то в области прозы за все истекшие к моменту жизни Хань Юя полтора столетия новой эпохи ничего существенно нового не появилось. В ней продолжал культивироваться тот же художественный стиль, те же жанры, тот же дух, что и в «Вэньсюань». Как было указано выше, эта проза представляла собой род прозы поэтической; если в ней не применялись все приемы поэзии, то, во всяком случае, один из таких приемов — ритм — считался абсолютно необходимым. При этом принцип ритмичности культивировался не только в «цы» и «фу», т. е. в формах, близких к тому, что мы назвали бы «поэмами в прозе», но и во всех прочих видах прозаических произведений — разумеется, из числа тех, которые были канонизированы в «Вэньсюань». В эпоху Сяо Туна все это держалось в разумных пределах, но в дальнейшем, когда за тексты прозы стали браться очень многие, когда знание «Вэньсюань» и умение писать «по-вэньсюаневски» стало главным требованием на правительственных экзаменах для поступления на государственную службу по гражданскому ведомству, ритмичность стала обязательной. Все стали писать ритмически — в стиле *пяньли вэнь*, или, полнее, *пяньли сылювэнь* — «чередования четырехстопных и шестистопных строк», как стали называть такого рода прием еще в эпоху Лючао. Впоследствии его стали называть еще проще: *сылювэнь* — «стиль четырешесть». Так прием внесения в прозу определенного ритма — соответственно смысловому и стилистическому заданию, прием, приведший к образованию нового вида художественной прозы, выродился в свою противоположность. Действительно, когда ритмической прозой стали писать и докладные записки чиновников, получилось и не художественное произведение, и не деловой документ; получилось нечто, что и нельзя было назвать иначе как «сылювэнь» — «произведение четырешесть».

Подобная же картина получилась и вообще со всей концепцией

Сяо Туна. Как было показано выше, она состояла из двух неразрывно связанных между собой частей: требования глубокой мысли и одновременно — художественной формы. Но дальнейшая история литературы после Сяо Туна показала, что легче было удовлетворить второму требованию, чем первому. Овладеть некоторым количеством поэтических приемов было не столь уж трудно, но дать глубокую мысль и уметь применять эти приемы, для того чтобы ярко и красочно эту мысль выразить, могли не столь уж многие. Поэтому первая часть формулы Сяо Туна отошла в тень, а на первый план выступила вторая часть: формальное мастерство. Но, став только формальным, оно начало терять всякое значение и превратилось в помеху для развития литературы.

Поэзию из этого тупика вывели Ли Бо и Ду Фу, вывели потому, что оба они были великими поэтами. Они вернули поэзии полноценное содержание, соединив его с исключительной по художественности формой. Но в прозе таких великих художников до Хань Юя не было. Дальше же так продолжаться не могло: эпоха Тан с ее размахом культуры, с ее богатой и сложной духовной жизнью, с ее идейными запросами требовала прозы — и прозы полноценной по содержанию и форме. Именно такую исторически необходимую реформу в прозе и произвел Хань Юй.

В свете изложенного понятно, почему он обратился к «гувэнь» — к литературе древности. Для него это означало обратиться к той эпохе, когда главным в литературном произведении считалось содержание, мысль, а от слова требовалось, чтобы оно как можно лучше выражало эту мысль.

«Слово... если оно доходит, это все» — сказано в «Луньюе» (XV, 40). В этой древней литературе он видел то, к чему стремился сам: «полное выражение мысли и ясности» (達意明快).

Но такое требование от литературы содержания, полноты мысли, не могло совместиться с установившимися канонами художественных приемов — и с обязательной «цветистостью» выражения мысли, и с еще более обязательным ритмом «четыре-шесть». Для того чтобы одним ударом сокрушить эти каноны, Хань Юй провозгласил полную свободу писателя в выборе своих приемов. Писатель «исходит из себя и сам существует» (*цзы ю цзы цзай* 自由自在), как в буквальном переводе звучит это его положение. Конкретно оно для Хань Юя означало свободу писателя от связанности четырьмя вещами: от связанности «словами», т. е. определенными правилами в выборе слов, от связанности «фразами», т. е. обязательными законами в построении предложений, от связанности «голосом», т. е. правилами мелодики, и от связанности «ритмом» — определенными правилами ритмической организации речи. Таким образом, его положение «цзы ю цзы цзай» было полностью направлено против всех существовавших в его время обязательных канонов художественной прозы.

Однако такая концепция была связана у него с общим взглядом на творчество, на литературу. Этот взгляд хорошо выражен у него в одном из его писем — жанре, ставшем одной из любимых им форм художественного произведения: «то, что именуется *вэнь* (литературой) обязательно находится в нас самих. Поэтому-то *цзюньцзы* так осторожен в содержании (своего произведения). Красота или безобразие содержания... раз она уже выявлена, ее уже не прикрыть. Когда ствол глубоко уходит в землю, то и ветви густые; когда поступки человека

достойны, то и слова его сильны; когда сердце у него чистое, то и дух его гармоничен...».

«Тело... если в нем чего-нибудь не хватает, получиться человек не может. Слово... если в нем чего-либо недостает, получиться литературное произведение не может» («Ответ учащемуся Юй Чи»).

Шэнь Дэ-цянь (1673—1769), редактор одного из цинъских изданий собрания сочинений Хань Юя, делает к этим последним словам такое примечание:

«У человека внутри — сердце, вовне — тело. В литературном произведении внутри — содержание, вовне — слово».

В приведенных словах Хань Юя видна его основная мысль: о зависимости качества литературного произведения от качества его автора как человека. Эту же мысль он в другом письме выражает еще яснее:

«Дух — вода, слово — плавучий предмет. Когда воды много, то все, что плавает, большое и малое, в конце концов всплывает. Таково отношение духа и слова» («Ответ на письмо Ли И»).

Таким образом, Хань Юй считает, что духовное содержание самого писателя определяет и качество его произведения — как в отношении содержания — «сердца», так и в отношении слова — «тела». Полнота духовного содержания автора предопределяет и полноценность его произведения. Такова общая концепция Хань Юя. Суть ее — в провозглашении примата содержания в литературном произведении над формой.

Следует тут же сказать, что, восстанавливая значение содержания в литературном произведении, Хань Юй думал не только о содержании вообще; он имел в виду определенное содержание.

Уже из того, что было сказано о нем, можно видеть, что́ ему казалось важным. Хань Юй был ярым противником Лао-цзы и вообще всего лаочжуанизма, таким пышным цветом распустившегося в период Лючао и продолжавшего процветать и при Тан. Более того, этому учению официально покровительствовали даже императоры, поскольку Лао-цзы был объявлен ни более ни менее как родоначальником правящего дома, благо у него, Лао-цзы, якобы была та же фамилия, как и у царской династии,— Ли. Еще более резко Хань Юй восстал против буддизма, а это учение в Танскую пору имело наибольшую силу. Следовательно, идейное содержание, идущее от лаочжуанизма и буддизма, было для него неприемлемым.

Но также неприемлемым было для него и то конфуцианство, которое он имел перед глазами. К его времени уже в течение столетия был в ходу новый свод конфуцианских доктрин, произведенный крупнейшим конфуцианским деятелем танской эпохи — Кун Ин-да. Этот Кун Ин-да издал в 641 г., т. е. вскоре после образования Танской империи, конфуцианское «Пятикнижие» — «И-цзин», «Шу-цзин», «Ши-цзин», «Ли-цзи» и «Чуньцю» — вместе с «Цзо-чжуань» — с новым комментарием. Эта новая интерпретация конфуцианского «большого канона» была официально объявлена «правильной» и легла в основу правительственной системы образования, находившейся в руках конфуцианцев. Хань Юй никогда и ни в чем не опирается на эту современную ему концепцию конфуцианства. То, что он обратился к «древности», свидетельствует, что эта концепция ему была чужда. Следовательно, Хань Юй находился в идейной оппозиции ко всем господствовавшим в его время идеологическим течениям и вел борьбу с ними

в своих публицистических статьях, в своих философских сочинениях — произведениях не столько мыслителя, сколько публициста,— наконец, в своих письмах — жанре, им очень любимом и составляющем важную часть его литературного наследства. Его демонстративный призыв обратиться к древности был прежде всего проявлением его оппозиции к современности.

Он звал к древности, но, по существу, на деле имел с ней мало общего. Выше мы указали, как он смело изменил содержание главного положения общественной морали Конфуция, заявляя, что эта мораль — «любовь ко всем». С этих слов начинается его знаменитый трактат «Юань дао» («О пути»). Ничего не взял он и от ханьских конфуцианцев. Характерно, что, помещая в список тех, у кого следует учиться, нескольких ханьских писателей, он назвал историка Сыма Цяня, поэта Сыма Сян-жу и Ян Сюна — также больше поэта, чем философа. Нет имени ни одного из признанных представителей ханьского конфуцианства, даже имени Чжэн Сюаня, этого создателя системы конфуцианских доктрин. Он идет по своему пути, и этот путь далек от той древности, к которой он призывал обратиться.

Конечно, Хань Юй не был философом в точном смысле этого слова. Поэтому он и не смог вывести конфуцианство из того схоластического тупика, в который в конечном счете завели это учение ханьские начетчики, и из которого не мог вывести его такой типичный эклектик, как танский Кун Ин-да. Хань Юй был прежде всего поэт и публицист. Но это как раз и делало его писания живыми, волнующими. Он касался философских проблем только тогда, когда они были сопряжены с каким-нибудь острым вопросом современной ему жизни. Это делало его произведения и конкретными и действенными. Именно эта конкретность и действенность и есть то, что, судя по его собственным произведениям, он требует от содержания литературного произведения.

О том, в каком направлении шла его мысль, можно судить по его «Юань дао». Мы приведем из этого сочинения только одно место, но зато очень показательное для его умонастроений. Только для того, чтобы это место понять, необходимо знать следующее.

По старой, сложившейся еще в доханьскую эпоху социологии, человеческое общество состоит из четырех групп: дворянства, земледельцев, ремесленников и торговцев. Под словом «дворянство», как мы передаем здесь китайское слово *ши* (士), следует разуметь служилое сословие, а также «ученых» — писателей, преподавателей. Это был правящий класс в его разных прослойках вместе с обслуживавшей его интеллигенцией. Хань Юй считал, что в его время следует говорить не о четырех общественных группах, а о шести: он добавляет к вышеперечисленным еще две — даосское и буддийское духовенство. И в известном смысле он прав: в его время существовало огромное число даосских и буддийских монахов, действовавших и в народной среде, и при дворе.

После этих предварительных замечаний можно уже без труда понять то место из «Юань дао», которое мы хотели здесь привести:

«В древности народ слагался из четырех групп; теперь народ слагается из шести. В древности те, кто учил народ, составляли одну группу (ученый слой правящего класса.— *Н. К.*); теперь те, кто учит народ, составляют три группы (конфуцианские ученые, даосы и буддисты.— *Н. К.*). Семья земледельца — одна, но просо его едят шесть семей; семья ремесленника — одна, но пользуются его изделиями шесть

семей; семья торговца — одна, но берут с него шесть семей. Как же народу не обнищать и не грабить?» («Юань дао», разд. 5).

Такое открытое и резкое противопоставление земледельцев, ремесленников и торговцев — классов, связанных с производством,— дворянству и духовенству — классу только потребительскому, противопоставление, соединенное с осуждением этих чистых потребителей, сидящих на шее у народа, и с оправданием мятежей против них, сопровождаемых отнятием их богатств, ни у кого до сих пор не встречалось. Пусть Хань Юй думает, что в древности, к которой он призывал обратиться, картина была другая, что тогда якобы царствовала «социальная справедливость». Это означает только, что он свои идеалы проецировал в эту древность, желая найти в чем-то опору. Сами же эти идеалы никакого отношения к мифическому золотому веку глубокой древности, конечно, не имели. От этой древности, вернее, от писателей доханьских времен, он взял только одно: убеждение, что писатель должен быть тесно связан с жизнью своей эпохи, должен быть активным участником этой жизни, должен писать о самых острых вопросах современной ему действительности, быть обличителем того, что он считает дурным. Этому он действительно мог научиться у писателей древности и более всего — у Мэн-цзы, этого страстного обличителя несправедливостей и непорядков общественного строя его времени. Недаром Мэн-цзы был самым любимым писателем Хань Юя, себя же самого, как позволяют думать его сочинения, в душе он считал «Мэн-цзы Танской эпохи».

Этим общим идейным складом Хань Юя объясняется и его понимание литературы. Если он что-либо взял от древности, то именно мысль о том, что писатель не должен замыкаться в «Вэньсюаньлоу»— «Башне Избранного в литературе», он должен быть в самой гуще жизни. Этим самым он вернул литературе ту общественную действенность, которую она утратила после Сяо Туна.

Конечно, было бы ошибочно думать, что концепция Сяо Туна, требовавшего от литературного произведения глубокой мысли и художественной формы, исключала эту действенность. Как было указано выше, в своем конкретном содержании эта концепция была также активной. Не надо забывать, что идеи Лао-цзы и Чжуан-цзы, которые лежали в основе концепции Сяо Туна, нередко служили средством выражения политической оппозиции в среде правящего класса и бывали знаменем его выступлений против правящих клик и проводимого ими политического курса. Достаточно указать хотя бы на движение так называемых «последователей *цинтань*» (т. е. «чистых бесед» даосского толка) во второй половине III в. С другой стороны, и даосская народная религия, которая также связала себя с Лао-цзы, в свою очередь, давала возможность облечь в удобные и понятные массам формулы враждебные эксплуататорам настроения эксплуатируемых. Поэтому сама по себе концепция Сяо Туна не была концепцией отречения от мира и жизни, как это может представляться на первый взгляд в связи со всякими «Башнями Избранного в литературе». Хань Юй в этом смысле не заменил ее другой; он только оживил эту ее сторону и со всей силой развил принцип общественной действенности литературы.

Но было все же и нечто новое, что он внес в эту концепцию: это была идея полной творческой свободы писателя, как мы передали его выражение «цзы ю цзы цзай» — «исходить из себя и самому существовать». Эта творческая свобода распространялась равным образом

и на содержание произведения, и на его форму. Писатель был свободен и в выборе темы, и в выборе или создании средств ее художественного выражения в слове. Несомненно, этот принцип творческой свободы был вызван у него убеждением, что главная задача литературы — быть активным фактором общественной жизни; поскольку же жизнь ставила перед писателем самые разнообразные вопросы, постольку писатель и не должен был быть ничем связанным в том, ка́к, в какой форме ему откликнуться на эти вопросы. Как видно из последующей истории литературы Танской и Сунской эпох, этот принцип творческой свободы открыл перед литературой самый широкий путь развития.

Таковы те изменения, которые внес Хань Юй в концепцию литературы, сформулированную Сяо Туном. Нам кажется, что из изложенного явствует, что эти изменения не затрагивали существа этой концепции. Сяо Тун выставил принцип, что литературой может называться то, что имеет художественную форму, т. е. понимал под литературой именно художественную литературу. Так же понимал литературу Хань Юй. Он сделал тут только одно очень важное дело: он вернул содержанию его место в литературном произведении, в то время как у Сяо Туна, при всем признании им необходимости «глубокой мысли», на деле бо́льший упор делался на требование художественности, что и повлекло за собой в дальнейшем превращение литературы в упражнения в тех или иных художественных приемах. Но было нечто и действительно новое, что внес Хань Юй в литературу: требование духовной и идейной полноценности самого писателя, так как, по его мнению, только такая полноценность может обеспечить действительную значимость создаваемого писателем литературного произведения.

Как уже говорилось выше, эта концепция литературы стала в средневековом Китае «классической»; именно она оказалась соединенной с появлением произведений, образовавших в своей совокупности классический фонд художественной литературы феодального Китая.

Разумеется, не сразу эта концепция получила общее признание. Многие работали над ее укреплением. Работал современник и друг Хань Юя — Лю Цзун-юань (773—819). Огромную роль в ее укреплении сыграл Оуян Сю (1007—1072) со своим призывом обращения к «гувэнь». Но он сам обратился к «гувэнь» под влиянием Хань Юя. Поэтому основоположником этой классической концепции, без всякого сомнения, является Хань Юй.

Остается теперь только указать, из произведений каких писателей складывается соединенная с этой концепцией классическая художественная литература феодального Китая.

Ответ на этот вопрос следует искать в том, что считали «гувэнь» сами литературные деятели Китая тех времен. На этот счет мы имеем с их стороны ряд вполне определенных свидетельств.

Еще в танское время, вероятнее всего во второй половине IX в., т. е. сравнительно скоро после Хань Юя, появился свод того, что тогда стали относить к «гувэнь». Это сборник избранных произведений различных авторов Ханьского времени, периода Лючао и Тан. Название сборника говорит само за себя: «Гувэнь юань» — «Сад *гувэнь*». Сопоставляя это название сборника с его содержанием, можно сказать, что понятие «гувэнь», буквально — «древняя литература», уже тогда не прилагалось непосредственно к тому, что являлось древней литературой в таком смысле слова, т. е. к «Шу-цзину» и «Ши-цзину»,

«Луньюю» и «Лао-цзы» и т. д.; это понятие не относилось также только к произведениям «гувэнистов» в собственном смысле этого слова, т. е. к произведениям Хань Юя, Лю Цзун-юаня и их последователей. Это понятие сразу же приобрело более широкий смысл, т. е. стало обозначать вообще всю ту литературу, которая удовлетворяла требованиям, поставленным концепцией Хань Юя.

Мы имеем и другое, еще более определенное свидетельство того, к чему относили наименование «гувэнь». Это свидетельство дает нам другой сборник, уже упомянутый выше,— «Гувэнь чжэньбао» («Истинные драгоценности *гувэнь*»). Нам в точности неизвестно, когда этот сборник был составлен. В дошедшем до нас тексте есть предисловие издателя, помеченное 1366 г. Вероятнее всего, сам сборник был составлен в конце XIII в., т. е. через почти шесть столетий после Хань Юя, иначе говоря, в то время, когда литература, связанная с его концепцией, успела уже полностью развиться. Первая половина XIV в.— это время нахождения Китая под властью монголов, с 1280 г. овладевших всей территорией страны. Следовательно, был уже позади весь Танский и Сунский период китайской истории. Таким образом, сборник «Гувэнь чжэньбао» охватывает гораздо большее время, чем «Гувэнь юань»; он как бы подводит итог всему развитию классической литературы феодального Китая.

Сборник охватывает время с IV в. до н. э. по XIII в. н. э., т. е. семнадцать столетий. Очень знаменательно, что хронологически начинается он с Цюй Юаня (340—278 гг. до н. э.), с того же поэта, с которого начинает свою «Антологию» Сяо Тун. Это означает, что возведение начала художественной литературы к автору «Лисао» стало уже традицией. Далее, из числа авторов, наиболее представленных в сборнике, идут: Тао Юань-мин (365—427) — поэт времени Восточноцзинской империи; танские писатели — Ван Вэй (699—759), Ли Бо (701—762), Ду Фу (712—770), Хань Юй (768—824), Бо Цзюй-и (772—846), Лю Цзун-юань (773—819); сунские — Оуян Сю (1007—1072), Су Дун-по (1036—1101). Таким образом, перевес явно на стороне авторов времен Танской и Сунской империй.

Надо заметить, однако, что особое значение этих авторов стало признаваться еще до «Гувэнь чжэньбао». Мы можем усмотреть это из того факта, что в известном своде «Образцов художественной литературы» («Вэньчжан гуйфань»), составленном сунским Се Фань-дэ (1226—1289) и появившемся, вероятно, на несколько десятков лет раньше «Гувэнь чжэньбао»,— танские и сунские писатели также занимают главное место, причем более других представлены четыре автора: Хань Юй, Лю Цзун-юань, Оуян Сю и Су Дун-по, т. е. те же, кто являются важнейшими авторами и в «Гувэнь чжэньбао». Таким образом, уже в XIII в. танокие и сунские писатели заняли особое положение. В дальнейшем к указанным четырем именам были присоединены еще четыре имени: отец и младший брат прославленного Су Дун-по — Су Сюнь (1009—1066) и Су Чжэ (1039—1112), Цзэн Гун (1019—1083) и Ван Ань-ши (1021—1086). В начале Минской эпохи, т. е. во второй половине XIV в., вышло не дошедшее до нас издание произведений этих авторов под названием «Собрание сочинений восьми мастеров литературы» («Ба сяньшэн вэньцзи»). В XVI в. они превратились в «великих»: так назвал их Тан Шунь-чжи (1507—1560) в своей работе «О форме произведений восьми великих писателей» («Ба дацзя вэнь гэ»). Во второй половине XVI в. Мао Кунь (1552—1601) повто-

рил такое их обозначение в своем издании «Сборник произведений восьми великих писателей» («Ба дацзя вэнь чао»). Такое положение этих авторов удерживалось за ними и в период Маньчжурской династии: Шэнь Дэ-цянь (1673—1769) издал «Избранные произведения восьми великих писателей Тан и Сун» («Тан Сун ба дацзя вэньсюань»); в XVII же веке появилась «Хрестоматия *гувэнь* восьми великих писателей Тан и Сун» (Тан Сун ба дацзя гувэнь дубэнь»). Все это свидетельствует, что танские Хань Юй и Лю Цзун-юань, сунские — Оуян Сю, Су Сюнь, Су Ши (Су Дун-по), Су Чжэ, Цзэн Гун и Ван Ань-ши действительно превратились в классиков литературы средневекового Китая. Это их положение объясняется тем, что они впитали в себя всю образованность, достигнутую средневековым Китаем, выше которой он, именно как средневековый Китай, не пошел; тем, что они стояли на уровне наиболее серьезных и глубоких умственных и нравственных запросов своего времени и своего класса в лице его лучших, передовых представителей, тем самым вплотную подходя к запросам общества своего времени в целом; тем, что они, как люди, обладали полнотой личного духовного мира — мыслей и чувств, обладали острым чувством своей современности и твердым убеждением в необходимости вторгаться в жизнь и воздействовать на нее; тем, что они сумели выразить и запросы своей эпохи, и свое отношение к ним в полноценной по выразительности и силе, творчески свободной художественной форме; наконец, тем, что они создали ясный и точный, сильный и образный язык, ставший по праву классическим литературным языком феодального Китая.

И вместе с тем они же, эти писатели, превратившиеся в последующие времена в объект подражания и источник заимствований, стали тормозом дальнейшего развития литературы своей страны — в той области, в которой они работали. Сама сила и значительность их произведений обусловили устойчивость их идей и воззрений, обусловили устойчивость и выработанных ими художественных приемов. Творческая свобода — та основа, на которой выросло значение их как писателей,— превратилась в собственную противоположность: найденные ими художественные средства, выработанные ими приемы стали «правилами» для последующих писателей. Вместо дальнейшего творческого развития получился тупик, в котором надолго застряла литература средневекового Китая позднейшего времени — в той области, в которой работали великие писатели времен Тан и Сун.

Вина за этот тупик лежит не на них. Отсутствие дальнейшего плодотворного развития их линии творчества было обусловлено прежде всего отсутствием возможности прогрессивного развития их класса. Продвижение вперед возможно было уже не силами класса феодальных землевладельцев, служилого чиновничества и его интеллигенции — ученых и писателей. Вывести Китай из феодального застоя мог только другой класс — буржуазия, воспользовавшаяся в своих интересах крестьянскими восстаниями. Поскольку же в связи с хорошо известными нам историческими условиями феодализм в Китае задержался на очень долгое время, постольку задержалась и его литература, застыв в своих канонизированных формах. Новое в литературе могло возникнуть только по другой линии, в другой области.

Ввиду этого в задачу историка китайской литературы на этом этапе ее развития, в задачу исследователя этой третьей большой полосы ее истории входит: определение существа новой концепции литературы,

связанной с именами Хань Юя и Оуян Сю; выяснение ее общественных и идейных основ; анализ творчества писателей этой эпохи, творчества, с одной стороны, вызвавшего к жизни эту концепцию, с другой — находившегося под ее влиянием; раскрытие общественной роли этой литературы со всеми ее сильными и слабыми сторонами; выяснение того, что́ именно превратило произведения этих писателей в классическую литературу средневекового Китая.

4.

Какие же литературные жанры разрабатывали эти «восемь великих писателей времен Тан и Сун»?

Среди поэтических форм наиболее частыми являются «короткие стихотворения» и «длинные стихотворения» разных метрических размеров, преимущественно пятистопные и семистопные; культивировались также смешанные размеры с чередованием трех-, пяти- и шестистопных строк. Писались и «песни», т. е. стихотворения, предназначенные для пения. По своему содержанию это была лирическая поэзия на темы природы, человеческой жизни и судьбы, дружбы, культуры; широко была представлена и философская лирика.

К поэзии надлежит отнести и ритмическую прозу, т. е. «цы» и «фу», которые, как было указано выше, близки к тому, что мы называем поэмами в прозе. Впрочем, этот жанр для эпохи Тан и Сун уже не показателен.

Среди прозаических произведений очень широко представлены жанры, которые, пользуясь терминологией нашей старой поэтики, следовало бы назвать «рассуждениями». Это наименование приложимо ко всем многочисленным произведениям, разрабатывавшим какую-нибудь тему — философскую, историческую, политическую, культурную. Сюда относятся произведения, названные их авторами *лунь* (論), буквально «рассуждениями»; таково, например, «Рассуждение об истории» («Ши лунь»),— философско-исторический трактат Су Сюня; таково «Рассуждение о праве подданного указывать правителю на неправильность его действий» («Чжэн чэнь лунь») Хань Юя. Особый вид составляли «рассуждения», имевшие целью объяснение чего-либо; они так и назывались — «объяснения» (*цзэ* 解), как, например, «О продвижении в учении» («Цзинь сюэ цзе») того же Хань Юя. Некоторые рассуждения носили характер «изложений» (*шо* 說) своего мнения по какому-нибудь вопросу, как, например, «О полевых работах» («Цзе шо») поэта Су Дун-по, которое он посвящает другу, уезжающему к себе в деревню, где у него маленький участок земли, и говорит ему, что старательная обработка этого участка может привести к тому же результату, как и заботливое воспитание в человеке заложенных в нем способностей. Особый вид составляли «разборы» (*бянь* 辨) какого-либо спорного вопроса, образчиком чего может служить рассуждение Оуян Сю («О том, кто наградил своего младшего брата листком павлонии» («Тунъе фын ди бянь»), в котором автор рассматривает две существующие версии одного и того же факта, сообщаемые разными историческими источниками. Некоторые «рассуждения» их авторами названы «обсуждениями» (*и* 議); так, например, назвал свою статью «Против мести» («Бо фучао и») Лю Цзун-юань. Наконец, к разряду «рассуждений» принадлежат и «исследования» (*юань* 原) вроде «Исследование о человеческой природе» («Юань син») Хань Юя.

Большое место в прозе танских и сунских писателей занимают «описания» (*цзи* 記). Это сочинения, обычно посвященные описанию чего-либо, например «Увеселительная поездка в горы Сишань» («Ши дэ Сишань янью цзи») Оуян Сю или его же «Беседка пьяного старца» («Цзуй вэн цзи») — описание павильона, построенного автором в живописном месте для встреч с друзьями. Большой популярностью пользовались произведения, именуемые *сюй* (序), что соответствует нашему понятию «предисловие». И действительно, в большинстве случаев оно так и есть: известно много «сюй» — предисловий к сборникам стихотворений какого-либо автора, как, например, предисловие Оуян Сю к собранию стихов Мэй Шэн-юя («Мэй Шэн-юй ши цзи сюй»), часто встречаются предисловия к собранию стихов разных авторов, сложенных по какому-нибудь одному случаю; таково, например, предисловие поэта Ли Бо, написанное им к стихам друзей — участников устроенного им «пира весенней ночью в персиковом и сливовом саду» («Чунь е янь тао ли юань сюй»),— которые они сложили на этом пиру. Но словом «сюй» могут называться и такие произведения, как «Провожаю Мэн Дун-е» («Сун Мэн Дун-е сюй») Хань Юя, которое представляет напутственное послание уезжающему другу. Широко представлены в наследстве танских и сунских писателей «письма» (*шу* 書), один из любимейших жанров художественной прозы в Китае во все времена. К художественной прозе могли относиться «биографии» (*чжуань* 传), «эпитафии» (*бэй* 碑), «мемориальные надписи» (*мин* 銘). Наконец, художественным произведением мог оказаться и «доклад» (*бяо* 表) — представление императору по какому-нибудь вопросу.

Здесь не место разбирать все эти жанры поэзии и художественной прозы Танского и Сунского времени. Мы привели их только для того, чтобы показать, что в составе того, что именовалось литературой в те времена, т. е. в VII—XIII вв., не произошло никаких изменений по сравнению с тем, что считалось литературой в эпоху «Вэньсюань», т. е. в VI в. Основным признаком литературы продолжала оставаться ее «художественность» в смысле искусства слова и формы. Иначе говоря, принцип Сяо Туна оставался в силе, и танские и сунские авторы только сняли те формальные ограничения, которые тяжелым грузом лежали на творчестве писателей после Сяо Туна. Поэтому художественным произведением продолжал считаться и доклад, если он был написан так, как написал свой «Доклад о кости Будды» Хань Юй. Художественным произведением мог явиться и исторический трактат — не всякий, конечно, но такой, каким было «Рассуждение об истории» Су Сюня. К художественным произведениям мог быть причислен и философский трактат, если он был написан так, как написал свое «Исследование о человеческой природе» Хань Юй. Искусство слова и формы в соединении с глубоким содержанием, проявленное при составлении биографии или эпитафии, поучительной надписи, вешаемой на стену кабинета, могло превратить эту биографию, эпитафию и надпись в художественное произведение. Не всякое письмо было произведением литературы, но были письма, которые читались как художественные произведения. Таков был состав художественной прозы в период Тан и Сун.

Несомненно, что нам в составе этой прозы бросится в глаза отсутствие того, что для нас, с нашими взглядами на литературу, представляется в первую очередь художественной литературой: отсутствие

рассказа, романа, вообще — повествовательной литературы. Вместе с тем мы не находим ни в составе «гувэнь», ни в составе той литературы, которая признавалась художественной и раньше, также и драмы. Выходит, что столь привычная для нас триада «поэзия — роман — драма» для китайца до эпохи Тан и Сун включительно не существовала.

Да, ее не было. Единственное, к чему все культурное человечество во все времена относилось как к художественному творчеству, была поэзия. Признание же художественной литературой рассказа, романа и драмы не было универсальным — ни в смысле пространственном, ни в смысле временно́м. По крайней мере в Китае, как было показано, ни роман, ни драма не признавались литературой вплоть до времени Тан и Сун включительно, т. е. до XIII в. Забегая несколько вперед, скажем: не признавались литературой и позже — до самого XX столетия.

В чем тут дело? Факт этот сам по себе настолько примечательный, что на нем следует специально остановиться. Все, что только что было сказано,— справедливо, но нуждается в пояснениях и уточнениях.

Само собою разумеется, что нечего искать в составе литературы какого-либо периода роман или драму, если ни романа, ни драмы вообще в данном периоде нет.

Но неужели у китайцев до XIII в. не было никакой повествовательной и драматической литературы?

Остановимся сначала на литературе повествовательной. Только прежде всего условимся, что́ под этим понимать. Мы не будем говорить здесь об элементах рассказа, которые содержатся в произведениях других жанров, как, например, в исторических, философских или публицистических сочинениях. Поэтому мы не будем говорить о тех элементах рассказа, которые содержатся в некоторых памятниках древней письменности вроде философско-поэтического трактата «Чжуан-цзы» с его напоминающими рассказы притчами. Не будем говорить и о некоторых приближающихся к типу рассказа местах «Истории» Сыма Цяня. Это все — не художественная повествовательная литература как особое самостоятельное явление. Поэтому если искать в Китае подлинно повествовательную литературу, то ее следует искать в облике литературного рассказа, как такового.

Исторические источники позволяют нам думать, что рассказ появился еще в период Ханьской империи, в I в. до н. э. По крайней мере в отделе «Литература и искусство» («Ивэнь-чжи») «Цянь Ханьшу» («Истории Ранней Хань»), составленной Бань Гу, встречается то слово, которое впоследствии стало в Китае обозначением художественной повествовательной литературы — рассказа, повести, романа. Слово это — *сяошо,* буквально «маленький рассказ». Но, как явствует из этой же «Ханьской истории», это название тогда применялось не к тому, что мы понимаем под словом «рассказ», и не к тому, что стали понимать под этим словом впоследствии сами китайцы: так назывались тогда те материалы, которые собирались на местах специальными агентами правительства, именуемыми *байгуань,* собирались в качестве материала для суждения о жизни, нравах и настроениях населения. Ничего из этих материалов до нас не дошло, но надо полагать, что это были своего рода записки фольклорного характера.

«Хань Вэй цуншу» — «Собрание сочинений времени Хань и Вэй», т. е. времен Ханьской империи и Вэйского царства (III в. н. э.), со-

брание, составленное во времена Минской империи (1368—1644), скорее всего к концу ее, упоминает о нескольких произведениях, уже приближающихся к тому, что мы называем рассказом. Но, действительно, к Ханьской эпохе из этих рассказов можно отнести только два, и то без особой уверенности. Принадлежность же к ханьскому времени остальных уже совсем сомнительна. Еще филологи старого Китая установили, что эти рассказы скорее всего появились в эпоху Лючао, т. е. в III—VI вв., а некоторые, может быть, и значительно позже. Однако, во всяком случае, зарождение повествовательной литературы именно в Ханьское время, по-видимому, является фактом.

Само собою разумеется, что первые образцы этой литературы были весьма примитивны. Об этом мы можем судить по тому, что дошло до нас от более позднего времени — от периода Лючао. От этого времени мы имеем более десятка сборников рассказов, в том числе и такой, получивший впоследствии большую известность, как «Соу шэнь-цзи» («Записки о поисках духов», конец III в.). Автор этого сборника Гань Бао, известный как любитель народных преданий и сказок, собрал в нем образцы таких произведений. Но это коротенькие рассказы о необычайном или бесхитростные анекдоты тоже обычно в плане какого-нибудь необычайного происшествия. На всем материале при этом лежит явственная печать влияния буддийских сказок и легенд, распространившихся в стране вместе с буддизмом.

О действительно литературном рассказе можно говорить только в танское время. В этот период появляется довольно обширная литература таких рассказов, свидетельствующая о значительном развитии этого жанра — как в смысле содержания, так и формы. Наряду с рассказами фантастическими, как бы продолжающими линию «рассказов о необычайном» периода Лючао, наряду с рассказами на исторические темы, наметившимися еще в Ханьскую эпоху, наряду с рассказами о приключениях и подвигах, также продолжавших линию народной сказки, в Танскую эпоху появляются рассказы на сюжеты из действительной жизни, с живыми персонажами, действующими в реальной обстановке и чувствующими и думающими, как свойственно реальным людям. Любимый сюжет этих рассказов — какая-либо любовная история, большей частью несчастливая. Местом действия обычно выступает большой город Танской империи, в первую очередь, конечно, блестящая танская столица — Чанъань. Появляются и признанные мастера рассказа, как, например, Ли Гун-цзо, Юань Чжэнь, Бо Син-цзянь (вторая половина VIII — первая половина IX в.). «Ли-ва чжуань» («Повесть о прекрасной Ли») Бо Син-цзяня и «Ин-ин чжуань» («Повесть об Ин-ин») Юань Чжэня могут служить прекрасными образцами бытового рассказа на любовный сюжет.

Эта литература художественного рассказа продолжает развиваться и дальше — в Сунскую эпоху. Однако во времена Сун происходит другое событие, важное по своему значению и последствиям: появляется рассказ, написанный на языке, близком к разговорному. Если новеллы Бо Син-цзяня или Юань Чжэня написаны на литературном языке своего времени и принадлежат к литературе, создаваемой представителями образованной части общества, то эти рассказы — подлинная народная литература. Это записи рассказов, которыми развлекали простонародного городского зрителя профессиональные рассказчики. Со времени императора Жэнь-цзуна (1023—1063) появились также записи бродячих рассказчиков, своего рода рапсодов того времени. К сожа-

лению, мы располагаем всего лишь считанными образцами этого рассказа, но поскольку в последнее время* открыто несколько неизвестных до сих пор рассказов, есть надежда, что усилиями китайских филологов наши знания этой народной литературы возрастут.

Таким образом, рядом с литературой «восьми великих писателей Тан и Сун», рядом с философскими и публицистическими этюдами Хань Юя и Оуян Сю в ту же Танскую эпоху, в то же Сунское время существовала и повествовательная литература. При этом, если даже отставить в сторону чисто фольклорную ее часть, а также близкие к фольклору произведения народных рассказчиков, все же остается художественная новелла Танского времени, которую создавали представители того же образованного слоя танского общества, к которому принадлежали и создатели «высокой» литературы. Бо Синь-цзянь был младшим братом знаменитого поэта Бо Цзюй-и; Юань Чжэнь был его ближайшим другом. Все трое входили в известное тогда литературное содружество, в группу людей, объединенных одними и теми же воззрениями, одними и теми же вкусами, общей любовью к литературе. Бо Син-цзянь был известным мастером «фу» и «цы», т. е. тех жанров, которые уже со времен «Вэньсюань» были признаны высокохудожественной литературой. Почему же рассказы хотя бы этих писателей не вошли в литературу?

Ответ на этот вопрос следует искать в традиционном понимании литературы, давно укрепившемся в этом слое китайского общества. Понимание это сложилось тогда, когда повествовательной литературы еще не было: как только что было указано, художественный рассказ появился только в Танское время; само же понятие «литература» сложилось гораздо раньше. Как было показано выше, в своем первом содержании — литература как просвещение — оно сложилось еще в доханьскую эпоху, причем сложилось на базе таких произведений, как «Луньюй», «Лао-цзы», «Мэн-цзы». В дальнейшем появилось понятие «художественная литература», нашедшее свое наиболее яркое выражение в концепции Сяо Туна, но оно создалось на базе тех жанров, которые представлены в «Вэньсюань», т. е. на базе тех жанров, которые развились в Ханьскую эпоху и во времена Лючао. Те же короткие рассказики, которые тогда появились, не могли занять какое-нибудь место в литературе. Поэтому в орбиту понятия «литература» повествовательные произведения тогда войти не могли уже потому, что их тогда еще не было.

Но наступило время Танской империи. Появилась литературная новелла, вполне достойная быть признанным художественным произведением и на этом основании войти в орбиту художественной литературы. Почему же и тогда Хань Юй поднял знамя «гувэнь», никак не думая о новелле? Почему даже позднейшие составители собраний образцов «гувэнь», хорошо знавшие эту новеллу, включали в свои сборники стихи Бо Цзюй-и и игнорировали «Повесть о прекрасной Ли» его брата Бо Син-цзяня, произведение на деле, вероятно, гораздо более популярное, чем, например, эпитафия?

Ответ на этот вопрос следует искать в том общем воспитании, которое получали тогда, а также и впоследствии, до последнего этапа китайского феодализма, представители правящего класса во всех его слоях — как высших, так и низших. Они воспитывались именно как

* Статья написана в 1951 г.— *Прим. сост.*

представители правящего класса, т. е. как будущие правители страны, на какой бы ступени это правление ни осуществлялось: на важнейших постах около трона или на должностях мелких уездных начальников. Ввиду этого и все внимание правящего класса феодального Китая было направлено именно на подготовку необходимых ему кадров, воспитанных в нужном духе, причем для всех звеньев государственного аппарата, особенно же для средних и низших. Верхушка правящего класса была заинтересована в том, чтобы иметь в своем распоряжении необходимые кадры должным образом воспитанного и подготовленного среднего и мелкого чиновничества. Это чиновничество вербовалось, как правило, из низших слоев правящего класса — из мелкопоместных дворян, владевших часто ничтожными клочками земли и нуждавшихся для поддержания своего существования в заработке на казенной службе. Именно из этого слоя и шел основной поток всякого рода «правителей», растекавшихся по всему обширному пространству страны.

Орудием для подбора, воспитания и распределения таких кадров служила знаменитая система правительственных экзаменов: каждый, желавший получить какую-нибудь, хотя бы самую скромную, должность в государственном аппарате, должен был пройти через эти экзамены и получить ученую степень.

Установление такой системы подбора и подготовки кадров чиновничества относится ко времени Ханьской империи. Эта система образовалась сейчас же, как только в Китае создалось единое, прочное и достаточно централизованное государство. Установление этой системы и было одним из существенных средств для создания такого единого управления. В биографии первого крупного представителя ханьского конфуцианства — Дун Чжун-шу — особо отмечается, что он прошел через эти правительственные экзамены. Это было в 140 г. до н. э., в правление У-ди, при котором и была проведена основная работа по налаживанию аппарата управления страной.

В зависимости от политического состояния страны система правительственных экзаменов в дальнейшем временами ослабевала, временами снова возрождалась в полной силе. Понятно, что с образованием второй после Ханьской великой империи — Танской, введшей у себя еще невиданную до этого централизацию управления, система правительственных экзаменов получила особое значение.

Правительственные экзамены были двух родов: для кандидатов на гражданские должности и для кандидатов на военную службу. Для изучения рассматриваемых нами взглядов на литературу важны, конечно, первые.

В программу этих экзаменов входил ряд предметов, как мы сейчас сказали бы. Список их менялся в зависимости от эпохи. Если взять Танскую эпоху, то тогда требовались прежде всего разные практические знания: владение иероглифическим письмом, знание счета, знакомство с формами делопроизводства; нужно было знать и законы. Однако главное внимание уделялось тому, что мы назвали бы политической подготовкой: требовалось, чтобы будущий чиновник обладал необходимыми политическими знаниями, понимал, что́ такое управление страной и народом соответственно воззрениям на этот счет правящего класса, и мог проводить должный курс в этом управлении.

Источники, откуда подобные знания черпались, были в разное время различные. В те периоды, когда в среде правящего класса

господствовала конфуцианская идеология в том или ином ее виде, основой политической подготовки были конфуцианские классики в той интерпретации, которая в то время считалась ортодоксальной. Этим и объясняется появление в разное время изданий этих классиков с разными комментариями. В Ханьскую эпоху был принят комментарий Дун Чжун-шу, в Танское время — Кун Ин-да. То или иное знание конфуцианских классиков всегда требовалось на государственных экзаменах, но были времена, когда конфуцианство оттеснялось на задний план другими идейными течениями, связанными с лаочжуанизмом или буддизмом, и тогда на первый план выдвигались «ши» и «фу», т. е. поэзия — в виде стихов *(ши)* и в виде того, что мы назвали выше поэмами в прозе *(фу)*. Как было уже разъяснено, эти поэмы в прозе были, как правило, посвящены какой-либо философской или исторической теме. Этим самым создавалась основа и для воспитания определенных политических воззрений. Каждый экзаменующийся должен был написать такое сочинение и показать свое знание рекомендованных образцов и свое умение рассуждать в духе этих образцов. Таким образом, умение писать сочинения на философские, исторические и политические темы прививалось всей системой образования. При этом требовалось, чтобы эти сочинения были облечены в ту форму, которая считалась художественной.

Все танские и сунские писатели в больший или меньший период своей жизни находились на правительственной службе. Это значит, что они все прошли через эти систему образования. Поэтому в этой среде — среде образованной интеллигенции того времени — господствовало то представление о литературе, которое этим образованием и всем воспитанием прививалось. Поэтому-то они не смотрели на рассказы как на литературу, с каким бы удовольствием сами ни писали их, с каким бы интересом ни читали подобные произведения своих друзей. Это было что-то иное, только не «вэнь», не литература.

Все это с полной очевидностью свидетельствует о том, что понимание литературы, как оно проявилось в концепции Сяо Туна и в концепции Хань Юя и Оуян Сю, т. е. в период Хань, Лючао, Тан и Сун, было ярко выраженным классовым: это было понятие литературы, выработанное правящим классом феодального Китая на основе собственной творческой литературной практики. И оно, такое понимание, в этом социальном слое держалось и дальше.

Если при таких взглядах на литературу правящий класс отвергал произведения повествовательного характера, создаваемые даже представителями своего класса,— пусть и самых низших его слоев, но все же слоев этого класса,— то тем более презрительно он, этот класс, относился к повествовательной литературе, выросшей из других источников, к народному рассказу. Это был в точном смысле слова иной поток литературы.

5

Однако будущее китайской литературы оказалось принадлежащим именно этому второму потоку. Великие поэты и прозаики времен Тан и Сун были последними великими представителями литературы своего класса — правящего класса феодального Китая.

Было много поэтов, писавших совсем не плохие стихи. Среди них были и такие, которых можно назвать крупными. Таким был, напри-

мер, Юань Хао-вэнь (1190—1257). Он стремился даже проложить новые пути для поэзии: об этом свидетельствует его критическая работа, посвященная «четверостишиям» (*цзюэцзюй*) — этой любимейшей форме танских и сунских поэтов. Но из этой же его работы видно, что он, отвергая поэзию времен Сун, хотел, в сущности, восстановить дух поэзии отчасти времен Цзиньской империи, отчасти — времен Тан. А о том, каково было его собственное творчество, можно судить по тому, что сказал о нем знатный меценат тех лет Чжан Бин-вэнь, его покровитель: «После Ду Фу таких стихов еще не было!» Это значит, что высшей похвалой для поэтов того времени было указание на их близость к какому-нибудь прославленному поэту эпохи Тан. Так было и в дальнейшем: на всех крупных поэтах Юаньской, Минской и Цинской эпох неизменно лежит отпечаток влияния кого-нибудь из танских поэтов.

Помимо стихов писали в дальнейшем и всякого рода «рассуждения» на философские и исторические темы, подобные тем, которые создавали «восемь великих писателей Тан и Сун»; продолжали писать, правда в значительно меньшем масштабе, даже в духе старинных «фу» и «цы» — поэм в прозе. Но все это были только в большей или меньшей степени отголоски классической литературы времен Тан и Сун. Это было, в сущности, эпигонское культивирование постепенно становившихся омертвелыми старых литературных жанров и форм. Живая литература развивалась по руслу другого потока.

Этот второй поток был создан другим классом феодального Китая, классом, который зажил кипучей жизнью в Юаньскую эпоху, т. е. с конца XIII в., и продолжал развиваться в период Минской и Цинской империй, т. е. в XIV—XIX вв. Этот класс — городское торгово-ремесленное население, городская буржуазия в ранний период своего развития. Все, что появилось в литературе феодального Китая после Сун действительно значительного и ценного, было создано в этой среде. История китайской литературы начиная с Юаньской эпохи, т. е. с конца XIII в., в основном является историей именно такой литературы. При этом сферу этой литературы составляло как раз то, что отсутствовало в литературе феодального дворянства: роман и драма.

В нашу задачу здесь не входит писать историю китайской литературы, поэтому укажем лишь на самое существенное, что в этих областях появилось,

В конце Юаньской эпохи, в середине XIV в., появляется «Шуйху чжуань» («Речные заводи») — героический авантюрный роман. В основе его сюжета лежит рассказ о борьбе 108 «героев» против тирании сунского императора Хой-цзуна (1101—1125). В 60-х годах того же XIV столетия появляется второй знаменитый памятник этой литературы — «Саньго чжи яньи» («Троецарствие») — исторический роман, вольно и красочно излагающий бурную драматическую историю «Троецарствия» (III в. н. э.). В конце XVI в. мы находим «Си ю цзи» («Путешествие на Запад») — роман путешествий, вероятно, не только самый большой, но и самый замечательный «волшебный» роман во всей мировой литературе. В основе его сюжета лежит исторический факт: знаменитое путешествие буддийского монаха Сюань-цзана в Индию, путешествие, уже давно овеянное всякими легендами и послужившее сюжетом для многих повестей времен Тан и Мин. Также в конце XVI — начале XVII в. появляется «Цзинь, Пин, Мэй» — бытовой, нра-

вооописательный роман. Сюжет его построен на любовных историях трех женщин. Таким же бытовым, нравоописательным романом является «Хун лоу мэн» («Сон в красном тереме»; XVIII в.). В основу его сюжета положены любовные приключения героя, показанные на широком фоне нравов общества того времени.

Эти пять знаменитых романов представляют гордость повествовательной литературы феодального Китая и могут претендовать на почетное место в ряду лучших памятников повествовательной литературы времен феодализма всех народов.

Конечно, этими пятью романами далеко не исчерпывается литературное наследие Юаньской, Минской и Цинской эпох. В XIV—XIX вв. появилось много различных романов и еще больше рассказов. При этом рассказы выходили обычно сборниками; известными сборниками таких рассказов являются «Цзяньдэн синь хуа» («Новые рассказы у светильника») и «Цзяньдэн юй хуа» («Добавленные рассказы у светильника»), относящиеся к периоду Мин.

Автор первого сборника — Цюй Ю — в своем предисловии пишет: «Здесь... собраны рассказы и веселые, и печальные, и удивительные, и страшные». Надо добавить, что все они, кроме того,— фантастические; фантастика одинаково присутствует и в рассказах на любовные сюжеты, и в сатирических, и в рассказах, представляющих обработку поэтических легенд. Необходимо отметить также прославленный сборник «Цзинь гу цигуань» («Удивительные истории нашего времени и древности»), также относящийся к Минской эпохе.

Такова в самых кратких чертах повествовательная литература, созданная в Китае со времен Юаньской империи до конца Маньчжурской империи, литература, созданная, как указано выше, городскими сословиями. Юаньские, минские и цинские романы и рассказы при всей своей фантастике всегда дают верную и красочную картину своей эпохи. Не говоря уже о нравоописательных романах вроде «Цзинь, Пин, Мэй» и «Хун лоу мэн», даже такой авантюрно-героический роман, как «Шуйху чжуань», и тот рисует живых людей и реальную жизнь той эпохи.

Необходимо при этом учитывать одну сторону этой литературы. Она создана городскими сословиями, но в то же время она крепко связана с народным творчеством в широком смысле этого слова. Значительная часть рассказов представляет просто литературную обработку сюжетов народных сказок, легенд, бытовых рассказов. Даже такой роман, как «Шуйху чжуань», основанный на реальном историческом факте — восстании Сун Цзяна,— вырос на базе народных сказаний. Эти сказания постепенно соединились в циклы, циклы связывались воедино, и так получалось одно повествование, в конечном виде обработанное одним автором. Нам трудно установить соотношение фольклорных источников этого романа с его существующим литературным видом, но сам факт его опоры на фольклорный материал не подлежит сомнению.

Конечно, не все произведения этой литературы связаны с народной литературой. Повторяем, эта связь более всего заметна в рассказах. Наряду с этим источником сюжеты для рассказов и романов давала и реальная жизнь китайского общества тех эпох, особенно жизнь больших городов.

Необходимо отметить одно важнейшее качество этой литературы. Она была массовой, в том, конечно, масштабе, который тогда был

в этом направлении достижим. Такой ее характер был обусловлен двумя факторами: общепонятным языком, которым она была написана, и широким печатным ее распространением.

Как можно было увидеть из предыдущего, произведения литературы «восьми великих писателей Тан и Сун» написаны на литературном языке своего времени. Этот литературный язык, приобретший значение классического литературного языка феодального Китая, не был разговорным. Юаньские же, минские и цинские романы писались на разговорном языке, благодаря чему и были понятны всем грамотным кругам общества того времени; чтение их не требовало большой предварительной работы по усвоению литературного языка. Горожане не занимались этим, но грамотность в их среде уже распространялась, почему они и могли читать все эти романы и рассказы.

С другой стороны, на помощь распространению этой литературы пришло книгопечатание. Печатание ксилографическим способом отмечается уже в Танскую эпоху. При монголах, с развитием торгово-ремесленной жизни, ростом городов и городского населения, сильно двинулось вперед и книгопечатание. Благодаря этому книга стала достоянием не только одних образованных слоев феодального дворянства, чиновничества и буддийского духовенства, но и многочисленного городского населения. Между прочим, следует отметить, что руководители буддийской церкви учли значение разговорного, т. е. общепонятного, языка в литературе и некоторые свои произведения писали на разговорном языке, чем со своей стороны содействовали укреплению этого языка в литературном обиходе.

К характеристике этого второго потока китайской литературы следует добавить еще одну черту. Выше было сказано о связи ее с народной литературой, с фольклором. Но помимо использования этого фольклора для всяких рассказов и романов проявился интерес к этой народной литературе и как к таковой. Нашлись любители ее, усердные собиратели, издававшие сборники такой литературы. Иногда это делалось даже по почину правительства. Так, например, в правление сунского Тай-цзуна (976—997) было приказано собрать народные легенды и сказания с древних времен. Это было сделано, и современный исследователь китайской литературы имеет в своем распоряжении огромное собрание этих легенд и сказаний, сказок и рассказов; оно именуется «Тайпин гуанцзи». Это собрание служит лучшим источником для изучения той ранней повествовательной литературы времен Хань, Лючао и Тан, о которой шла речь выше.

Таков был второй поток китайской литературы, широко разлившийся рядом с продолжающей существовать литературой правящего класса. Как же представители этого класса относились ко всем этим рассказам и романам?

Отношение это оказалось двойственным. С одной стороны, ее не замечали или по крайней мере делали вид, что не замечают. Мог ли какой-нибудь образованный в духе того времени китаец, воспитанный на стихах Су Дун-по и трактатах Оуян Сю, привыкший к «высоким» философским, историческим или поэтическим темам, интересоваться какими-то приключениями или любовными историями? Несомненно, очень многие из среды правящего класса с презрением проходили мимо подобной литературы. Но все же читать об увлекательных подвигах 108 героев «Шуйху чжуань» — пусть они и считались «разбойниками» — было безусловно интереснее, чем без конца смаковать возвы-

шенную философскую поэму в прозе, хотя бы та и была написана изысканным литературным языком по всем правилам «высокой» поэтики. Конечно, эти рассказы и романы широко читались, хотя бы и с пренебрежением. Но долго пренебрегать ими оказалось невозможным. Слишком привлекательным было это чтение. И среди воспитанных на классике литераторов возникло другое течение: стремление «адаптировать» эту литературу, сделать ее достойной образованного читателя. Такая «адаптация» означала не то, что большей частью бывает в таких случаях — облегчение оригинала, а, наоборот, его усложнение. Наилучшим примером такой «адаптации» могут служить знаменитые, хорошо известные на Западе по множеству переводов на европейские языки рассказы Пу Сун-лина — «Ляо Чжай чжи-и», появившиеся в начале XVIII в. Они хорошо известны и у нас благодаря четырем книгам переводов их, сделанных акад. В. М. Алексеевым.

«Адаптация» в этом случае оказалась двоякая. Сюжеты этих рассказов такие же, как и во множестве других: большей частью любовные истории, чаще всего — фантастические. Но рассказаны эти сюжеты не разговорным, а классическим литературным языком во всем его блеске, языком, достойным танских и сунских авторов, если бы они снизошли до таких «низменных» материй. Таков был первый прием «адаптации». Второй касался идейной стороны: автор не удовлетворялся лишь одной сюжетной занимательностью, он считал необходимым вложить в этот сюжет и какую-то идею. Идея эта — воспевание человека, который несет в себе подлинное просвещение, умеет стоять над низменными интересами, обладает высокими моральными качествами — в том понимании всего этого, которое было у наиболее образованных слоев правящего класса; короче говоря, идея эта — воспевание того идеала человека, который сложился под влиянием конфуцианства в его сунской, а отчасти даже более поздней форме. Как известно, конфуцианство в этой форме было в маньчжурскую эпоху официальной идеологией правящего класса, всеми мерами поддерживаемой правительством.

Чем же были рассказы Ляо Чжая для читателей из этого слоя китайского общества того времени? Литературой или не литературой? Считать их принадлежащими к «вэнь», «высокой литературе», мешала сама их природа: ведь это были «сяошо», «рассказики», говорящие о каких-то любовных или фантастических историях; но все это было изложено таким языком, в котором были выявлены все «краски слов» и «цветы фраз», как того требовал старинный законодатель литературы — создатель антологии «Вэньсюань». Вопрос остался неясным, но существо явления было совершенно ясно: рассказ, роман, хоть и таким путем, но все же проник в ревниво ограждаемые правящим классом сферы литературы.

Интересно отметить, что в дальнейшем с такого рода рассказами, в частности с рассказами Ляо Чжая, произошла как бы обратная «адаптация», на этот раз, действительно, в смысле облегчения текста. Исключительная занимательность этих рассказов быстро создала им исключительную же славу. Но язык, которым они были написаны, был камнем преткновения для «простого», т. е. массового, читателя. И этот массовый читатель потребовал, чтобы такие рассказы были изложены так, чтобы он мог их легко понимать. Это и было сделано уже в начале XX в. В этом «облегченном» виде «Рассказы Ляо Чжая о необычном» и стали массовой литературой, а благодаря многочис-

ленным рассказчикам — *шошуды* получили огромное распространение.

Но все же появление повествовательной литературы на классическом литературном языке феодального Китая не привело к признанию ее за «вэнь», за то, что правящий класс продолжал считать «литературой». Признание пришло позднее. Для того, чтобы такое признание получилось, для того, чтобы рассказ и роман стали литературой, нужно было, чтобы в корне изменилась сама старая феодально-дворянская концепция литературы. Это же могло произойти тогда, когда само старое феодальное дворянство потеряло свое значение, перестало быть правящим классом.

Коснемся кратко вопроса о положении драматургии в феодальном Китае.

Нам известно о существовании уже при Тан той формы народного театра, которая по своему характеру близка к тому, что мы в литературе средневековой Европы называем фарсом. Это коротенькие комические сценки, разыгрываемые на уличных эстрадах больших городов. Такие фарсы продолжали существовать и в Сунскую эпоху. Однако дальнейшего развития они не получили и так и остались в своей первоначальной форме.

Наряду с этими чисто разговорными представлениями существовали и всякого рода песни-пляски, принимавшие нередко также форму представлений.

Такие песенно-танцевальные представления с давних пор приобрели себе прочное место в домах знати и при дворе. Из них развился настоящий музыкальный театр, ставший любимым развлечением высших слоев китайского общества танского времени и находивший могущественных покровителей на троне. Достаточно вспомнить императора Сюань-цзуна (712—756), заведшего у себя во дворце музыкальный театр, получивший название «Грушевый сад».

Но это не была драма в собственном смысле слова. Некоторое приближение к драме получилось только тогда, когда музыкально-танцевальные представления стали получать развитые либретто. Сюжеты для этих либретто стали заимствовать из рассказов и повестей, т. е. тех «сяошо», о которых шла речь выше. Так, например, наиболее прославленная драма феодального Китая — «Си сян цзи» («История Западного флигеля») — построена на сюжете упомянутой выше «Повести об Ин-ин» танского Юань Чжэня. Правда, фабула была при этом несколько переработана, введены некоторые новые моменты, изменен конец. Эта пьеса появилась во времена Юаньской империи, которая и считается эпохой окончательного сформирования театра и вместе с тем драмы. В памятнике Минского времени «Тайхэ чжэнъинь пу» содержится перечень 535 пьес XIII—XIV вв., что свидетельствует о расцвете этого музыкально-драматического искусства.

Это искусство продолжало пользоваться большой популярностью во все последующее время, постоянно находя покровителей в лице самих императоров. Так было и при Минской династии, и при маньчжурах. Большим любителем театра был, например, император маньчжурской династии Кан-си.

Все это создало для драмы особое положение. Она, эта драма, вообще никак не соприкасалась с тем, что считалось литературой. Она принадлежала театру, и притом театру музыкальному. О драме в точном смысле мы можем говорить лишь тогда, когда появилась

драма чисто разговорная. Но это произошло уже в новейшее время, в совершенно иных исторических условиях. Таким образом, на общую историю понятия «литература» в Китае то, что мы знаем под именем драмы в феодальном Китае, само по себе не влияет.

Драма могла войти и вошла в литературу только тогда, когда она стала в первую очередь литературным произведением.

6

Как известно, так называемая Первая «опиумная» война (1840—1842), т. е. вооруженное вторжение в Китай европейского капитализма в лице Англии, положила начало процессу превращения богдыханского Китая в полуколонию европейского империализма. Правительство маньчжурской династии, опиравшееся на отживающий свой век феодальный режим, не имело ни реальных, ни моральных сил для того, чтобы защитить страну. Более того, в закабалении китайского народа западноевропейским империализмом было повинно и оно само.

Продолжавшаяся целое столетие борьба китайского народа за свое освобождение началась в 1850 г. так называемым Тайпинским восстанием. Это восстание было прежде всего крестьянской войной, борьбой крестьян против разоряющих их налогов и поборов, против насилий и произвола властей. Но вместе с тем это восстание было и народной войной против правительства маньчжурской династии, «лишившей нас наших богатств, нашей земли и нашего правительства», как писалось в прокламациях восставших. Вместе с тем эта народная война должна была защищать страну и от иноземных захватчиков. Эти цели войны способствовали расширению ее социальной базы: к крестьянам примкнула и часть китайской буржуазии, та часть, которая не пошла на службу европейскому капитализму. Так началось великое национально-освободительное движение китайского народа, приведшее этот народ через сто лет, в 1949 г., уже под руководством коммунистической партии, к победе и над своими внутренними врагами, и над иноземными захватчиками. При этом важно отметить, что сто лет назад эта борьба началась под лозунгом «Тайпин» — «Великого мира». Вот отдельные этапы этого великого национально-освободительного движения. Тайпинское восстание 1850—1864 гг., франко-китайская война 1884—1885 гг., японо-китайская война 1894—1895 гг., переворот 1898 г., в европейских историях Китая обычно называемый «Реформами Кан Ю-вэя», восстание за «справедливость и мир» 1900 г., именуемое в Европе «Боксерским инцидентом», революция 1911 г.— свержение маньчжурской династии и установление республики, «Движение 4-го мая» 1919 г.— начало широкой антиимпериалистической и антифеодальной борьбы.

Для целей нашей работы, т. е. для освещения изменений взглядов на литературу, особое значение из всех этих этапов имеет тот, который в Китае называют «Движение 4-го мая».

Как известно, такое наименование это движение получило в связи с тем, что 4 мая 1919 г. в Пекине, а затем в Тяньцзине, Шанхае и Ханькоу вспыхнули студенческие демонстрации с протестом против решений Версальской конференции, не посчитавшейся с интересами китайского народа и оставившей Шаньдун захватившей его Японии. Это было вместе с тем и выступлением против тогдашнего китайско-

го правительства, составленного из представителей клики «Аньфу» — послушного орудия японского империализма. Эти демонстрации всколыхнули широкие слои китайского народа и привели к развертыванию борьбы с японскими захватчиками, вылившейся в повсеместный бойкот японских товаров, и к борьбе с правительством национального предательства.

Именно этот этап революции и имеет для нашей работы важное значение. Имеет такое значение потому, что именно на этом этапе и произошел коренной перелом в отношении к литературе, отбросивший старое представление о ней и выдвинувший новое.

Частью революции явилось то движение в литературе, которое получило в Китае наименование «литературной революции». Под этим названием подразумевается борьба за новые представления о литературе вообще, борьба за новое понимание ее задач, за ее новый облик — по содержанию и форме, за создание самой новой литературы. Движение это развернулось в 1917 г. в среде новой китайской мелкобуржуазной интеллигенции, главным образом в среде деятелей новой китайской высшей школы. В эту группу входили и передовые писатели того времени.

Движение это строилось прежде всего на резком отрицании старой литературы. Ее отвергали как «литературу аристократии», как «литературу классицизма», «как «литературу гор и лесов», т. е. отрешенную от общественной жизни. На место «литературы аристократии» призывали поставить «литературу народную»; на место «литературы классицизма» — «литературу реализма»; на место «литературы гор и лесов» — «литературу общества». Одновременно определялись основные черты старой литературы и им противопоставлялись те черты, которыми должна характеризоваться новая литература. Старую литературу называли «утонченной», буквально — «ювелирной», т. е. обращающей слишком большое внимание на мелочную отделку формы, по содержанию же — «льстивой», т. е. стремящейся угодить вкусам аристократии. Противопоставляемая ей «народная литература» должна быть, наоборот, «простой» по форме и «лиричной», т. е. исполненной живого чувства, по содержанию. «Классицизм» старой литературы объявлялся «устарелым» и «велеречивым»; противопоставляемый же ему «реализм» новой литературы — «свежим» и «точным». «Литература гор и лесов» характеризовалась как «темная» и «трудная»; противопоставляемая же ей «общественная литература» — как «ясная» и «общедоступная».

Движение за новую литературу не могло обойти и вопрос о языке этой литературы. Более того, этот вопрос даже оказался в центре внимания. Это объясняется тем, что в вопросе о языке, как в фокусе, сосредоточилась совокупность всех черт новой литературы. Это обстоятельство в истории становления новой литературы в Китае, как, впрочем, и во многих других странах Востока, с чрезвычайной наглядностью обнаруживает неотделимость вопросов самой литературы от вопросов о ее языке.

Была объявлена беспощадная война старому литературному языку, литературному языку феодального Китая. Как было указано выше, этот язык — в своем классическом для средневекового Китая облике — был создан главным образом великими писателями времени Тан и Сун, т. е. в VII—XIII вв. Для Китая он уже давно стал письменно-литературным языком, т. е. языком, разошедшимся с живым

разговорным языком и поэтому ставшим непонятным на слух. Это и делало литературу, написанную этим языком, доступной только той части китайского общества, которая получила специальное литературное образование. Естественно, что это были не только представители господствующего класса вообще, но — в более позднее время — представители главным образом его высших слоев. И естественно, что эта литература действительно стала и «аристократической», и «льстивой».

Языком новой литературы был провозглашен живой разговорный язык, язык, понятный на слух. Его называли *байхуа* — «простой язык». Это был сложившийся к тому времени китайский национальный язык, и призыв внести его в литературу означал обращение к могущественному средству развития этого национального языка, обращение к одному из сильных средств придания ему действительно национального значения. Вместе с тем такое введение национального языка в литературу означало решительный шаг к созданию литературной нормы этого национального языка. Все это были в полном смысле слова первоочередные в этой области задачи, стоящие перед китайским народом, борющимся за новое будущее. Зная процесс развития национальных языков и образования их литературной нормы в других странах Востока, мы можем только лишний раз отметить, как исторически правильно была поставлена в Китае проблема языка вновь создаваемой литературы.

Подлинно широкий разворот это движение за новую литературу приняло, однако, только после «событий 4-го мая», т. е. с середины 1919 г. На первом своем этапе, в 1917—1918 гг., оно велось сравнительно немногочисленной группой радикально настроенной мелкобуржуазной интеллигенции. С 1919 г. оно стало принимать все более и более широкий характер и руководить им стали революционные демократы, как, например, Лу Синь, ставший во главе движения. В 1917—1918 гг. движение это находило себе прибежище на страницах немногих журналов, главным образом «Синь циннянь» («Новая молодежь») и «Синь чао» («Новый прилив»). С 1919 г. появляется все ширящийся поток новой литературы, во главе которого стоял Лу Синь, этот подлинный основоположник новой демократической литературы в Китае. Возникли новые литературные журналы, появились писательские объединения. Новый литературный язык, литературная норма национального языка, проник в общую прессу, в публицистику, в науку.

Деятели новой литературы в Китае на этом раннем этапе ее формирования начали с резкого отмежевания от старой литературы, от литературы феодального Китая. Но они говорили о «литературе аристократии», «литературе классицизма», «литературе гор и лесов». Как явствует из предыдущего, это было то, что мы выше назвали эпигонским продолжением классической литературы времен Тан и Сун. Действительно, в Минскую и особенно в Цинскую эпоху этого рода литература превратилась в предмет занятий тех слоев правящего класса феодального Китая, которые упорно охраняли свои экономические и политические позиции и всеми силами старались сохранить гегемонию своей культуры.

Но как было показано выше, этот поток литературы уже давно не был единственным; уже давно литературное творчество китайского народа пошло по иному руслу: по руслу рассказа, романа.

Более того, именно этот второй поток литературы со времени Юань приобрел на деле первенствующее значение. Ближайшим образом это была литература городских сословий феодального Китая, буржуазии на первом этапе ее развития, но вместе с тем, как было указано выше, повествовательная литература периодов Юань, Мин и Цин очень многое черпала из источников народного творчества. И язык ее был живым, разговорным языком своего времени. Таким образом, по всем своим признакам эта литература была народной, конечно в возможных для феодальной страны пределах.

Отвергали ли борцы за новую литературу Китая этот второй поток своей старой литературы? Разумеется, нет, и знаком признания ее является знаменательный факт внимания к ней, внимания, выразившегося, между прочим, в обращении к ее научному изучению.

Характерно, что за это изучение принялись те же деятели новой литературы, и прежде всего глава всего движения на том этапе — Лу Синь, бывший не только писателем, но и литературоведом. Мы указали выше, что широкий размах движение за новую литературу приняло после мая 1919 г.— этого переломного момента в истории борьбы китайского народа за свое освобождение. Уже в следующем, 1920 г. Лу Синь начинает читать курс лекций по истории повествовательной литературы в Китае. Само сопоставление этих двух дат говорит о значении этой новой стороны деятельности Лу Синя.

Эта деятельность Лу Синя привела к созданию им первого в Китае серьезного научного труда по истории повествовательной литературы в Китае. В 1923 г. лекции Лу Синя вышли в свет под названием «Чжунго сяошо ши люэ» («Очерк истории китайской повествовательной литературы»). Автор прослеживает в этой своей работе развитие повествовательной литературы с самого начала — с глубокой древности, рассматривая мифы и предания того времени; свое изложение он доводит до конца Цин, т. е. почти до своего времени.

Появление этого труда Лу Синя было фактом с исторической точки зрения очень важным. Этим самым вся старая повествовательная литература Китая безоговорочно вводилась в орбиту литературы. Нечего и добавлять, что этот факт повлек за собой широкое изучение этой отрасли старой литературы учеными нового Китая, так что сейчас исследователь истории китайской литературы имеет в своем распоряжении целый ряд крупных работ в этой области.

В связи с этим направлением взглядов на литературу появился интерес и к драме. Свидетельством этого служит появление ряда трудов по истории старого китайского театра и драмы.

Такое отношение к старой повествовательной литературе и к старой драме было тесно связано, конечно, с основным фактом тогдашней литературной действительности: рассказ, роман и пьеса заняли в литературе ведущее место. Рядом с ними стояла только поэзия. Рассказ занимает основное место в творчестве Лу Синя. Го Мо-жо был не только поэтом, но и драматургом. Таким образом, художественной литературой в Китае стало то, что составляет эту литературу и у нас: поэзия, повествовательная проза и драма. О том же, что считалось существом этой литературы, говорят лозунги, какой должна быть литература: народной, реалистической и общественно-проблемной.

ОБ «АНТОЛОГИИ КИТАЙСКОЙ ЛИРИКИ»

Антология китайской лирики VII—IX вв. по Р. Х. Перевод в стихах Ю. К. Щуцкого. Редакция, вводные обобщения и предисловие В. М. Алексеева. «Всемирная Литература». Госуд. Изд., М.—Пг., 1923.

Появление «Антологии китайской лирики», изданной «Всемирной Литературой», является крупным событием в жизни нашей синологии, именно той ее части, которая работает над приобщением к большой сокровищнице европейской — и в ближайшую очередь — русской художественной литературы произведений издревле соседнего с нами, но нам столь еще чуждого народа. Переводчик и редактор избрали для своей цели как раз ту эпоху в истории китайской поэзии, которая отличается наибольшим блеском в развитии этого вида словесного искусства,— эпоху, соединяемую всегда с именем династии Тан, в правление которой ряд объективных культурно-исторических условий, в сочетании с действиями просвещенных меценатов на троне, вызвали к жизни целую плеяду великих художников слова, имеющих все основания занять места в пантеоне мировой литературы рядом с наиболее прославленными гениями Европы. Переводчик и редактор, кроме того, сумели выбрать из бесконечной массы поэтических произведений этой эпохи действительно очень ярко эту танскую поэзию представляющее, а своим умелым расположением материала — по основным темам стихотворений — дали русскому читателю возможность войти в круг наиболее характерных поэтических настроений китайских авторов. Обобщающие введения редактора, предпосланные каждой такой группе стихотворений,— введения, основанные на глубоком знании китайской духовной культуры вообще,— еще более облегчают профану вхождение в дух и содержание этих основных тем. Подлинное же знание китайской поэтической речи, китайского языка в целом и китайской культуры вообще, которое прочным фундаментом лежит в основе всей проделанной переводчиком и его редактором работы, дает возможность a priori не тревожиться насчет возможности каких-нибудь фальсификаций переводов с китайского, к чему достаточно привыкла читающая публика во всех странах Европы. А стихотворное мастерство переводчика, явленное с достаточным блеском в его стихотворных переводах, дает всей книжке яркий поэтический облик. В нашей популярной синологической литературе книжка Ю. К. Щуцкого — событие несомненно исключительное, ничего равного ей у нас до сих пор еще не было, и можно лишь радоваться за судьбу новой русской синологической школы, обладающей представителем, который сумел так начать свое печатное служение избранному делу. Можно только благодарить редактора перевода проф. В. М. Алексеева за его внимательное руководство настоящим изданием, а издательство «Всемирную Литературу» — за выпуск такой «Антологии» в свет.

Однако ценность книжки Ю. К. Щуцкого не исчерпывается одною лишь искусной популяризацией художественного китайского слова. Синологическая подготовленность переводчика к его работе и его русское поэтическое мастерство настолько явно выражены в настоящем издании, что дают право отнестись к его труду со всей полнотой и строгостью научной критики. Работа Ю. К. Щуцкого настолько серьезна, что дает право и возможность оценивать ее и с точки зрения самых высоких требований, могущих быть предъявленными переводчику китайских стихов, т. е. тех требований, которые было бы совершенно неуместно ставить перед кем-либо другим и которые в русской синологической критике до сего времени ни перед кем и не ставились. В этом, может быть, даже и наибольшее грядущее значение «Антологии» в истории русской популярной синологии. Она дает право поставить во всей широте проблему художественного перевода китайского лирического стихотворения, в частности той его разновидности, которая более всего представлена в сборнике: т. наз. «усеченной пятисловной строфы» (*у-янь цзюэцзюй*), т. е. пятисловного (пятизначного) четверостишия.

Теоретически можно представить три пути художественного перевода с китайского. Первый из них заключается в стремлении адекватно передать китайское стихотворение так, как оно проецируется на фоне общечеловеческом. Это значит, что переводчик, пользуясь китайским текстом всего лишь как вратами для входа, должен проникнуть в то общечеловеческое, что кроется за специфически-китайской оболочкой; проникнуть путем своей художественной интуиции — этого единственного мостика в «потусторонний» для нас китайский поэтический мир; воспринять общечеловеческую поэтическую наполненность стихотворения и затем, совершив обратный ход, выразить результат своего интуитивного познания в оболочке своего национального поэтического языка. Результат при этом должен получиться — с точки зрения такого подхода — совершенно бесспорный, так как за переводчиком числятся данные непосредственного опыта, очевидные сами по себе и не требующие еще каких-то дополнительных подтверждений.

Второй путь заключается в безусловном следовании тем принципам, которые возвещены, между прочим, и Н. С. Гумилевым. Он состоит в том, что переводчик не имеет ни малейшего права отступать в чем бы то ни было от оригинала. Весь механизм китайского стихотворения, т. е. именно то, что и делает его стихотворением, а не «поэтической прозой», должен быть учтен и взвешен переводчиком; последний обязан внять всем реальным и формальным элементам стихотворения, оценить по достоинству и во всей полноте его стиль, тему, композицию и мелодику и, установив затем необходимые способы органической передачи всего этого на русский поэтический язык, подыскав и обосновав соответствующие русские эквиваленты, передать китайское стихотворение — уже в органически соответствующей ему — реально и формально — русской оболочке.

О третьем из возможных путей можно говорить пока лишь как о проблеме, очертания которой лучше всего обрисовываются при свете культурно-исторической концепции О. Шпенглера. Если исходить из общей предпосылки «культурных кругов» с «синхронизмами» во внутреннем содержании этих кругов — при их сопоставлении друг с другом a posteriori,— китайский и русский круги культуры, в пределах которых протекает, между прочим, и вся жизнь поэзии этих двух на-

родов, будут иметь такие «синхронизмы», т. е. моменты полной эквивалентности в своей качественной относительности. Если признать раз навсегда абсолютную невозможность адекватного перевода — в силу общей невозможности адекватно повторить какое-нибудь явление,— остается устанавливать одни такие эквиваленты и пользоваться ими в качестве наиболее доступного для проникновения в чужие явления средства. Разумеется, решающую роль на этом пути играет опять-таки момент интуитивный, то непосредственное ощущение эпохи и ее продукта, которое переживается при соприкосновении с ними тем или иным способом. Здесь налицо опять такая же непосредственная данность понимания, однако — при всем том — тут возможно привлечение и объективного научного материала — данных истории: сначала как точек отправления, затем и как критериев проверки. Строгий исторический анализ отдельных кругов культуры может привести к установлению знака относительного равенства между двумя какими-нибудь явлениями каждого круга. С точки зрения такого подхода возможно предположить, что в историческом содержании русской поэзии найдется как раз то, что соответствует эпохе Тан,— с ее содержанием и духом; найдется и та форма, которая будет mutatis mutandis равнозначащей пятисловному четверостишию, равнозначащей в аспекте «души» нашей культуры. Отыскивание ее — дело соединенной работы исторического знания и интуиции и требует огромного культурно-исторического кругозора и всей полноты лингвистического знания.

Переводы Ю. К. Щуцкого трудно отнести к какому-нибудь из этих трех типов: настолько они носят на себе все признаки методологической неустойчивости и принципиальной неразработанности. Из чтения книжки получается впечатление, будто переводчик твердо помнил только об одном: не искажать оригинал в смысловом отношении, иначе говоря, давать тематически наиболее близкий к оригиналу перевод. Вся тяжесть вступительных оговорок редактора падает именно на эту сторону дела: проф. В. М. Алексеев указывает на небезызвестные «переводы» Готье и Егорьева с Марковым и совершенно справедливо подвергает их суровому осуждению и просто вычеркиванию из синологического обихода. И действительно, в этой области переводчик, работающий под контролем такого знатока языка, как В. М. Алексеев, достигает поразительных результатов. Большинство переводов с тематической стороны так близки к оригиналу, что иногда являются как бы буквальным переложением на русский язык китайских фраз — при всем соблюдении внешне-поэтического облика, устраняющего всякую ученическую дословщину. Берем наудачу одно стихотворение — с простой подстановкой русских слов под китайские и в обработке Ю. К. Щуцкого:

Дословная подстановка:

Белое солнце / За горами исчезает. / Желтая река, / Вливаясь в море, течет. / Хочу изойти (вылиться целиком) / В тысячу верст взоре. / Снова восхожу / Этажом выше на башню.

Перевод Ю. К. Щуцкого:

Белея, солнце вскоре / Зашло за гребень скал, / И Желтая река / Течет, вливаясь в море. / Я изойти хочу / Тысячеверстным взором. / На эту башню скоро / Все выше восхожу (стр. 24, 1).

Таково большинство сделанных переводов, и возражать поэтому против каких-либо тематических неточностей почти не приходится;

если и встречаются места, с которыми не совсем соглашаешься, это оказывается всегда в случаях действительно возможных колебаний в понимании иероглифического текста. Иначе говоря, переводчик добросовестно исполняет заявленное в предисловии редактором обещание: давать только то содержание, которое существует в оригинале, и не вносить ничего нового от себя лично. В этом смысле переводы Ю. К. Щуцкого стоят совершенно особняком в русской переводной с китайского литературе и могут занять одно из почетных мест среди переводов китайских стихотворений на европейские языки вообще.

Это стремление к наибольшей точности в передаче тематического содержания было, по-видимому, доминирующим фактором в процессе всей работы. Если к этому присоединить еще два принципа, усматриваемые из перевода: соблюдение русской формы восьмистишия и передача целого хорошим русским стихом, то этим и будут исчерпаны теоретически поставленные задания всей работы. И этого всего слишком мало, чтобы придать работе Ю. К. Щуцкого целостный методологический характер.

Ближе всего переводы Ю. К. Щуцкого относятся к типу «свободного» перевода — первого из обрисованных трех видов. В самом деле, переводчик прежде всего дает прекрасную русскую поэтическую речь, благодаря которой его стихи совершенно не ощущаются в большей своей части как переводы. Искусственности в их построении не больше, чем это допускается всяким стихотворным произведением. Структура стиха легка и изящна. Речь свободно укладывается в метрические рамки, и при этом в самых разнообразных очертаниях. Ю. К. Щуцкий блеснул большим богатством размеров; он стремится как будто использовать все возможности русского стиха, не только классического, но и современного, впрочем, с явным уклоном от классического с его правилом равного количества неударных слогов между ударными на протяжении всего стихотворения к метру современному. Своеобразно употребление цезуры с предшествующей усеченной стопой только в четных (64, I) или только нечетных (79, II) строках; или когда она приходится в разных местах четных и нечетных строк (35, II). Ту же цель нарушения строгой правильности при равном количестве неударных слогов преследует анакруза (32, II; 75, I и II; 77, I; 114, II — односложная; 47, I; 80, II — двухсложная). Любопытно и удачно использование паузы как значащей ритмической единицы, напр., «Уж шишки, вон там, под сосну / Упали... Горы пусты» (69, II, см. также 91, I, 1; 80, II, 2). На фоне этих особенностей пропуск слога в строке, что встречается довольно часто, выступает как сознательный прием, тем более что такой пропуск может быть очень легко устранен без малейшего ущерба для смысла стиха, например:

На холодном, (и) стынущем Цзяне (33. II).
Перед лодкой твоей (ю) течет, широка (59,I).

Когда такой пропуск подчиняется у переводчика определенному правилу, получается редкая в русском классическом стихе форма логаэда (22, I, 41, II, 46, I и II, 68, II, 70, II). Переводчик как будто даже тяготеет к этой форме. Дольник встречается явно только один раз (77, I; чередование четырех ударных четных с трехударными нечетными).

Рифмою переводчик владеет не менее свободно, чем размером. Рифмы разнообразны, иногда по-новому интересны (напр. сосновой —

снова, 48, I; думай — ум мой; горном — двор нам, 39; весне — во сне, 78, II). Разнообразно и расположение рифм. Чаще всего — обычная для русского восьмистишия перекрестная рифма для каждого четверостишия отдельно; но встречаются объединенные рифмою попарно двустишия (напр., 31, II, 35, II); наблюдается кольцевое расположение рифм для четверостишия (31, I; 42, I; 56, II); есть и более изысканное — типа abcd abcd (43, II; 78, I); очень интересно кольцевое опоясывание всего восьмистишия (90, II). Очень удачно применение белого стиха на стр. 21. Не исключена совершенно и звуковая инструментовка: в форме звукоподражания она встречается, например, в стихе: «В камышах / Шум осенний и ночной / Шевелит, шурша» (40, II; см. также 42, II; 3; 79, II, 3—4).

Хуже всего переведена знаменитая «Лютня» Бо Цзюй-и. Если в коротких восьмистишиях пропуск слогов на фоне общей структуры стиха воспринимается как поэтический прием, то здесь — в поэме, представляющей собой замкнутое и обособленное целое, этот пропуск, не упорядоченный и очень частый (на 176 строк — 18 с пропуском одного слога), нарушает во всем остальном правильный и однородный ритм и создает впечатление невыдержанности размера и плохих стихов вообще. Впечатление неряшливости производит и беспорядочное заканчивание то полной, то усеченной стопой, и различное расположение рифм. Искусство, показанное Ю. К. Щуцким в коротких стихах, заметно падает с переходом его к переводу большой поэмы.

Такая картина переводов Ю. К. Щуцкого создает впечатление того, что переводчик стремился стать именно на путь «свободного» перевода, т. е. обеспечить себе наибольшую свободу действий в отношении метрики, ритмики и композиции русского переложения. Осознав с помощью своего знания языка оригинальный материал, он стремился дать свой перевод как свободно претворенный в горниле его собственного творчества поэтический продукт, ибо все характерное в стихе в формальном отношении следует отнести не столько к оригиналу, сколько к его собственной творческой работе. Однако он не дошел по этому пути до конца, основные принципы свободного творческого перевода им не выдержаны во всей своей полноте. Наряду с безграничной свободой в отношении рифм, размеров и пр., которую он себе, не обинуясь, разрешает, кое в чем он скован, кое в чем он ставит своей свободе определенные рамки, идущие от формальных моментов китайского стиха. Так, однако, уже ревнивое соблюдение им русской формы восьмистишия для китайского *у-янь цзюэ цзюй* является искусственной рамкой, им себе поставленной. Такой же гранью следует считать то старательное сохранение китайских словообразов в элементарной переводной трактовке, которое редактор ставит ему в особую заслугу. Такие же выражения, как «птица отменно бела» (78, I, 2), «расправляя пару бровей» (98, II, 5), «отшельник одинокий подвизается взаперти» (50, II, 7—8), или поистине трагический стих: «это не имеет отношенья к воспитанию души моей» (130, I, 3—4) — символизируют моментами состояние полного пленения китайским стихом. Свободный творческий перевод отринул бы рамки и грани элементарного толкования иероглифического текста и смело выявил бы свое постижение истинного содержания стиха и его формы, не стесняясь увеличением или уменьшением количества строк, слов и т. п. сравнительно с китайским оригиналом.

Если Ю. К. Щуцкий не выдерживает до конца первый из указан-

ных принципов перевода, он еще менее удовлетворяет второму, «гумилевскому». Все, в чем он хочет следовать оригиналу, заключается в соблюдении словесно-смысловой точности и однообразно-восьмистрочного размера. И совершенно оставлены без сознательного внимания наиболее существенные элементы китайского стиха, т. е. то, что и делает то или иное нагромождение слов-иероглифов стихом. Элементы стиха идут меньше всего от того, что слова комбинируются в четыре строчки по пять слов в каждой, или от того, что весь материал их с тематической стороны какой-то особенный; они исходят от особенностей композиции, ритмики и мелодики. Лишь эти элементы сообщают китайской фразе специфическое стихотворное значение, и в них главная прелесть китайского лирического стиха.

Однако именно они оставлены переводчиком без сознательного внимания. Объясняется это, может быть, также и тем, что подобные проблемы не пользуются большим распространением в синологии; и принято полагать, будто композиционно-мелодическая схема китайского стихотворения не имеет практического значения при переводе. Но Ю. К. Щуцкий принадлежит к школе проф. В. М. Алексеева, всегда отдававшего много внимания китайской поэтике, и ему следовало бы сознательно обработать свой перевод не только с тематической, но и с композиционно-мелодической стороны. Я говорю «сознательно» потому, что встречающиеся у него нередко места как будто полного совпадения с оригиналом — случайны и, очевидно, не являются результатом принципиального задания.

У переводчика прежде всего не обоснована сама форма восьмистишия, принятая им как обязательная для *цзюэцзюй*. В своем переводе он не исходит из того факта, что каждая строчка китайского четверостишия представляется характерной ритмико-синтаксической фигурой, распадающейся на две ритмико-синтаксические единицы. Ритмически это деление обнаруживается в цезуре после вторичного слова-слога, синтаксически — в строгом расположении грамматического материала, именно: основное, господствующее представление — в первой, меньшей части (2 знака), основное отступающее — во второй, большей (3 знака). Обе половины каждой строчки есть именно ритмико-синтаксическое обнаружение процесса расчленения единого, данного первоначально, сложного представления на две части — господствующую и отступающую, и так как эти обе части оказываются в дальнейшем в себе замкнутыми и независимыми в известном смысле, это и создает предпосылку для ритмического членения строчки — целой фигуры на две половины — единицы. В силу этого размер восьмистишия скрыт уже в самом китайском стихотворении и передача его в русском стихе является не вольностью переводчика, но его обязанностью. То же, что размер восьмистишия у переводчика оказывается не продуманным до конца, явствует из того, что он допускает два совершенно непозволительных с точки зрения композиции *цзюэцзюй* приема: перенос (enjambement) и опрокидывание, когда большая ритмико-синтаксическая единица оказывается на месте меньшей, и наоборот (см. «перенос», напр. на стр. 48, I, 2; «опрокидывание» — на стр. 47, II — все стихотворение целиком).

Затем, переводчик оставил без рассмотрения проблему строфического членения китайского стихотворения, и его перевод зачастую не передает характерного для оригинала ритмико-синтаксического движения. Как известно, четыре строчки *цзюэцзюй* располагаются в по-

рядке «зачина» *(ци)*, «ответа» *(чэн)*, «поворота» *(чжуань)* и «узла» *(цзе)*. Эти моменты имеют первостепенное композиционное значение и указывают на соотношения строк между собой. При этом в зависимости от характера связи «узла» с «поворотом» становится возможным двоякое строфическое членение: «зачин» с «ответом» и «поворот» с «узлом»; или же «зачин», «ответ» и «поворот» — с одной стороны, и «узел» — с другой. Такое членение должно найти свое отражение и в русском переводе, причем необходимо соблюсти соединительный характер связи между «зачином» и «ответом», подчеркнутый переход ко второму сложному комплексу представлений при «повороте» и психологическое двоеточие перед «узлом», отражаемое в его начальной строчке.

В переводе Ю. К. Щуцкого ничего этого проследить в качестве систематического приема нельзя, отчего русский облик китайского оригинала утрачивает свой специфический композиционный строй. Конечно, затруднительно всегда ярко это выявить, но незаметно, чтобы вопрос этот переводчика даже особенно беспокоил. Совершенно забыта переводчиком и мелодика китайского стихотворения в своих двух главнейших моментах: «запеве» — модулирующем или ровном *(цзэ-ци* и *пин-ци)* и «ладе» — прямом или уклоняющемся *(чжэн-гэ* и *пянь-гэ)*. Принятие же в соображение и ее исключительно важно по двум основаниям: прежде всего потому, что мелодика есть своеобразная организация стихотворения, не привносимая извне декламатором, но заключающаяся в самом стихотворении, ему присущая; организация, имеющая не только одно мелодическое, но, по-видимому, и ритмическое значение: во-вторых, это единственный путь к закономерному ритмическому разнообразию переводов, ибо такая мелодическая организация стихотворений может быть различна в зависимости от автора, от стиха. Соблюдение этой мелодики — хотя бы в ее одном ритмическом отражении — наилучший путь избегнуть той монотонности и однообразия при переводе, о которых говорит в предисловии редактор. Она дает возможность установить различное соотношение ритмов и метров при одной и той же форме пятисловного четверостишия. Конечно, эта сторона китайской поэтики наиболее неясна для нас и способ перекладывать ее на русскую почву еще совершенно не определен, но все же столь крупные достоинства синолога и поэта, которые явлены Ю. К. Щуцким, заставляют желать, чтобы он занялся и этим.

Нельзя отнести Ю. К. Щуцкого и к переводчикам третьего типа. У него существует первый момент, необходимый для такого подхода к делу: художественная интуиция, есть и фактическое знание, но у него не обнаруживается своеобразного исторического чутья формы, столь важного в данном случае. У него одинаковая художественно-историческая мерка для китайских стихотворений, создававшихся на протяжении трех веков, т. е. нечто вроде того, как если бы китаец стал одинаково подходить к стихотворениям Ломоносова, Пушкина и Сологуба; для поэзии VII, VIII, IX столетий у него одно русское соответствие по форме: склонный к модернистским контурам стих. Впрочем, этот путь еще более труден, чем предыдущий, и о нем приходится лишь говорить для полноты критической картины.

Качества, явленные Ю. К. Щуцким, позволяют думать, что он сможет овладеть любым из этих трех способов перевода. Его творческие способности в области поэзии и его интуиция в отношении китайско-

го поэтического содержания настолько заметны, что при желании он может стать талантливым творцом, претворителем в русскую оболочку китайского художественного материала. Он может сделаться и великолепным мастером перевода: так надежны его синологические познания. Может быть, он сумеет развить в себе и историческое чутье лексикона, содержания и формы настолько, чтобы стать создателем наиболее органического переложения китайского стиха на русский лад. Но критик-синолог может заметить только одно: при первом подходе к проблеме перевода полученный результат будет стоять, в сущности говоря, вне всякой научной критики; перевод не будет подлежать тогда обсуждению и проверке, ибо он явится плодом непосредственного творчества, свои законы черпающего исключительно из самого себя же. Критику останется только наслаждаться таким переводом или эмоционально протестовать против него. На всякое же возражение переводчик ответит только: «Так оно представляется мне!» — и этим спор будет закончен.

Второй путь создает общую основу для суждений и позволяет находить общий язык для определений и формул. Мастер перевода, работая над китайским и русским стихом, устанавливает объективные положения, которые подлежат и сами обсуждению, и могут служить хорошим критерием для определений.

Третий путь предъявляет большие требования к самому критику, но также открывает доступ к объективной до некоторой степени оценке.

Синологу же — в противоположность простому читателю — несомненно желательно не только наслаждаться переводными работами Ю. К. Щуцкого, что будет вероятно, всегда, но иметь право их полностью оценивать с точки зрения своей науки.

РЕЦЕНЗИЯ НА «РАССКАЗЫ ЛЯО ЧЖАЯ»

Избранные рассказы Ляо Чжая. Том I. Лисьи чары. Петроград, 1922. Том II. Монахи-Волшебники. Москва — Петроград, 1923. Госуд. Издательство «Всемирная Литература». Перевод и предисловие В. М. Алексеева.

Переводы с китайского языка, подобные вышеуказанному,— как, впрочем, переводы и со многих других восточных языков,— отнюдь не есть лишь одна техническая работа, исполняемая рядовым техником-переводчиком и рассчитываемая при этом только на рядового читателя и на его минутное («в трамвае») внимание. Как переводчик, так и его читатель — а также и отношение каждого из них к тексту (у первого — к переводимому, у второго, конечно, только к переведенному) — должны быть совершенно отличны от того, кто переводит очередной боевой французский роман, кто его читает и как эти два лица — один переводит, другой читает. В этом основном различии и все значение серьезных переводов с восточных языков, в этом и трагизм их судьбы; имеющие все права на глубокое и культурное внимание, они тем не менее редко проникают в широкие сферы читательской массы, и даже в среде немногих не вызывают того отклика, на который могли бы рассчитывать: дальше поверхностного эстетического любования или холодного объективного признания дело редко идет.

По-видимому, несколько иная судьба выпала на долю повестей Ляо Чжая, переведенных В. М. Алексеевым. Они нашли дорогу к широкому читательскому вниманию и отчасти овладели хотя бы его воображением. И это понятно: залогом тому является высокое достоинство самого произведения Пу Сун-лина и несомненное мастерство его русского переводчика.

Теоретически, для того чтобы с полным правом браться за перевод этих повестей, следует обладать тремя свойствами: знанием, широтою психического уклада и литературным мастерством. Желающий перевести любую из повестей Ляо Чжая должен прежде всего владеть китайским языком — не как толмач, драгоман, учитывающий лишь формально-словарное значение слова, но как ученый: во всей полноте его — вширь и вглубь, в исторической перспективе и в ассоциативной насыщенности. Он должен, затем, иметь доступ и во все уголки китайской культуры, в особенности же владеть — с помощью своего критического знания — бесконечным многообразием и сложностью, но вместе с тем и несравненной органичностью миросозерцания китайского народа; и опять-таки не как глобтроттер, наблюдающий это миросозерцание на диковинных амфибиях китайской современности (типа «Веллингтон-Ку»), но как ученый, рассматривающий этих амфибий на фоне великого самобытного народа и в перспективе величайшей истории этого последнего.

Но одного знания мало. Необходима наличность такого уклада психики, который мог бы вместить это чужое и во многом чуждое нам явление — китайскую культуру и мировоззрение, мог бы их внут-

ренне осознать и превратить в динамическую стихию своего собственного разума и чувства. Только тогда передача повестей Ляо Чжая на чужой для него язык будет подлинной. В руках же того, от кого автоматически отлетает все, что так или иначе не укладывается в его схему, кто не в состоянии воспринять как равноценное чужое воззрение, перевод поэтических произведений Востока будет грубой фальсификацией.

Мало, однако, и этих двух условий. Необходимо владение — сознательное и культурное — и стихией своего родного языка. Перевод с китайского — не простая подстановка равнозначащих величин: вместо иероглифа — соответствующее русское слово. Если этого достаточно при «переводе» торгового договора, то это абсолютно не так при переводе Ляо Чжая. Для китайского литературного текста типа повестей Ляо Чжая русских словесных адекватов нет, могут найтись лишь эквиваленты. Во-первых, потому, что тот язык, на котором написана повесть,— язык прежде всего зрительных образов, акустически почти безразличных; во-вторых, каждый такой образ насыщен богатейшим содержанием, и качественно и количественно отличным от того же по внешности образа у нас, так как он опирается не столько на живое сознание «текущего момента», сколько на историческое. Поэтому переводчику и приходится подыскивать в стихии своего языкового мышления только эквиваленты, стараясь их постановкой во фразе, их словесным окружением, а когда и этого мало, то и примечанием придать им равнозначную с китайской образно-смысловую насыщенность.

Работа В. М. Алексеева ценна прежде всего тем, что дает право считать эти три условия — знание, широту психического уклада и литературное мастерство, как необходимое для всех будущих переводчиков с китайского — установленными незыблемо. Не вдаваясь даже в детальный разбор его переводов, не оценивая, в какой мере относительно он являет каждые из этих трех свойств,— на основании простого ознакомления с его двумя книгами, читатель-востоковед скажет: В. М. Алексееву присущи с полной наглядностью все эти свойства.

Такой характер работы В. М. Алексеева ставит в особое положение и того, кто хотел бы его критиковать. Оценить его труд по достоинству — значит прежде всего подняться на его высоту и судить в ее плане. Иначе вся критика сведется либо к изложению своего «впечатления» — элемента безответственного в объективном смысле, либо к приноровлению Ляо Чжая к каким-нибудь чуждым ему схемам, почему-либо любезным критику. Критику приходится погрузиться в эту увлекательную стихию самих повестей Ляо Чжая, и именно оттуда вынуть критерии суждений и оценок. Литературно-стилистический анализ Ляо Чжая при свете китайских понятий о литературе и стиле — как опорный пункт для суждений о переводческих условиях — и оценка — при свете этих соображений — достижений, явленных В. М. Алексеевым,— вот путь его критики.

Как хорошо известно синологам, понятие «литература» в Китае, т. е. того, что входит как ингредиент в общее, всеобъемлющее понятие «вэнь» (приблизительно комплекс: «просвещение, культура, цивилизация»), совершенно своеобразно и в то же время совершенно точно.

Прежде всего характерна та точка зрения, которая касается трех основных факторов литературного явления: автора, сюжета и формы. Эти «кто», «что» и «как» литературы определены в Китае с достаточ-

ной отчетливостью, и те же предисловия В. М. Алексеева дают много материала по этому поводу.

Не всякий, кто только так или иначе владеет пером, будет, с точки зрения китайца, писатель.

Писатель лишь тот, на ком лежит вся целокупность «вэнь», кто сам носитель просвещения — культуры — цивилизации par excellence. Это образованнейший прежде всего человек, и не наносно-формально, но внутренне-претворенно; человек, впитавший в себя прошлое своего народа в его чистейшей эссенции и сконцентрированной форме и затем переработавший соответственно этому весь свой психический строй. Такой писатель совершенно определенно относится и к своему творчеству: оно для него — не исход накопившимся чувствам, не запечатление своих наблюдений, не агитационное изложение своих мыслей, но служение «вэнь», свободное от узости, ограниченности и косности данного момента, места, положения. Основное направление творчества — к стихии «человечества» в чистейшей форме; основное чувство писателя — сознание ответственности за каждое слово перед лицом «человеческого» и его исторического воплощения «вэнь» — культуры.

Нельзя с этой точки зрения и писать обо всем. Как ограничен круг авторов, так ограничен и круг сюжетов. «Человеческие документы», быт сам по себе, круговорот повседневности и обыденности — не темы для литературного произведения. Можно опыт приобщить к подобному понятию, но не ради него самого, только при условии полного подчинения его главному заданию и облекая в особую художественную форму. Основное же содержание «высокой» литературы — мир мыслей, но не фактов; мир строго-эстетических эмоций, но не событий; мир художественно-отвлеченных образов, но не конкретно-наблюдаемых ради них самих предметов.

Но самое важное, пожалуй, для литературного произведения, это вопрос «как» — проблема формы. Здесь закон — строгий тем более потому, что он давно канонизирован в бесконечных образцах и «поэтиках»,— неумолим. Писание так, как говорится, как хочет иногда сам сюжет,— не литература. Есть свой словарь, свои законы образности, своя последовательность их — все глубоко отличное от того, что слышится и наблюдается в окружающей действительности. И это не потому, что сюжету навязывается извне какая-то чуждая ему форма. Сюжет призван служить «вэнь», и эта цель обусловливает и форму, которая не может быть обычной. Особенный автор, особый сюжет и особая форма — эти три фактора для китайца составляют органическое, нерасторжимое триединство.

Соответственно такому содержанию понятия литературы устанавливается и его объем. Категории произведений «высокой литературы» канонизированы в китайских энциклопедиях и исторических списках. Это целый ряд «поэм в прозе», объединенных в сборники типа «гувэнь» — «древняя литература»,— поэм то с чисто поэтическим эмоциональным содержанием, то с нравоучительным или философским исповеданием; поэм в форме аллегорических рассуждений, лирических или литературных посланий, посвящений и т. п. Это творения «восьми великих» эпохи Танской и Сунской династий, создавших образцы художественного выявления стихий рассуждения, описания, внутреннего вдохновения и взволнованной эстетической эмоции. Это исторические трактаты Сыма Цяня или даже официальная хроника «Хань-

шу», сумевшая воплотить в художественно-возвышенную оболочку исторические факты. Это область хрий «высокого» стиля («вэнь-чжан»), область стиха («ши») — все на те же темы размышления или эстетической эмоции.

Какое же положение по отношению ко всему этому миру занимают повести Ляо Чжая? В какой мере они принадлежат к «вэнь», и принадлежат ли они к ней вообще? Этот вопрос решается для китайца в значительной мере просто: повести Ляо Чжая — за бортом «высокой» литературы, они за пределами «вэнь» в строгом смысле этого слова.

В самом деле, как разрешаются для Ляо Чжая «кто», «что» и «как» литературного произведения? Несомненно только одно: требованиям, предъявленным к форме, он удовлетворяет в полной мере. Его «слог» может с успехом стать рядом со многими признанными образцами высокой литературы. В значительной мере удовлетворяет условиям и сам писатель. Он владеет как будто сполна литературой и культурой своего народа. Но уже несколько под сомнением его цель. Служит ли он «вэнь», высоким идеалам «человеческого»? Для читателя это неясно. Уж очень необычен сюжет, который избрал автор для выявления этого своего служения.

И конечно, абсолютно не в плане «высокой литературы» сюжет Ляо Чжая. Этот быт, эта реальная жизнь, этот мир фантастики, чуть ли не horrible dictu народных суеверий, все это — не тема для художественных целей. «Высокий» литературный идеал и «подлый» сюжет — несовместимы.

Отсюда ясно, что повестям Ляо Чжая не место среди канонизированной литературы. Он не входит в ее списки и каталоги. Он не может претендовать на серьезное внимание и серьезное к себе отношение. И тем не менее, как отмечает и В. М. Алексеев, редко какая другая книга в Китае пользуется такой популярностью. Ляо Чжая читают на двух полюсах читательской массы: ценитель «высокой» литературы снисходительно допускает содержание и наслаждается формой; «общий читатель» пропускает или с трудом одолевает форму и глотает сюжет.

Этим путем создается исходное положение и для историко-литературной квалификации повестей Ляо Чжая — уже не в аспекте «высокой» литературы, но на фоне общей совокупности словесных произведений Китая. Ляо Чжая приходится отнести к той области неканонизированной литературы, которая характеризуется со стороны содержания преимущественно вымыслом, со стороны формы — более свободными от традиций и уставов приемами. Это те сравнительно свободные литературные формы, в которые укладывается целиком китайский роман, повесть, рассказ; находит себе прибежище драма и различные образцы соединений того и другого.

Конечно, эти виды литературных произведений могут значительно отличаться друг от друга: одни из них стремятся «ввысь» — к «высокой» литературе — и иногда даже близко подходят по слогу и форме к ней, другие же идут в обратном направлении, обнаруживая иногда склонность совершенно раствориться в стихии живой, разговорной речи своей эпохи.

Ляо Чжай явно принадлежит к первому типу этого жанра. Его писательская личность определенно двойственна: он образованнейший стилист и увлекательный рассказчик. В его повестях явственно вскры-

ваются два элемента, как бы наложенные друг на друга, облегающие друг друга: почти классическая строго литературная форма и живое повествование; «высокий слог» и «подлый сюжет».

Японцы начала XIX в. дали очень хорошую, на мой взгляд, формулу для такого рода произведений. Оперируя с такими же образцами у себя на родине и подыскивая им прообразы в Китае, этом обычном первоисточнике большинства явлений японской культуры, они установили для них формулу: «Gabun shosetsu» — «Явэнь Сяошо» — в китайском произношении, т. е. «художественная повесть», причем разумеют именно такое, описанное выше, соединение изящного (в стиле канонической художественной литературы) слога *(Я-вэнь)* и повествовательного (в смысле вымысла) сюжета *(Сяо-шо)*. Эти два признака как нельзя лучше покрывают оба элемента повестей Ляо Чжая.

Однако этим не исчерпывается целиком историко-литературная и стилистическая квалификация повестей. Жанр «Явэнь-Сяошо» отнюдь не однороден и допускает различные модификации. Различные авторы интерпретируют его по-своему, и в этом залог индивидуальности их произведений. Литературный же характер повестей Ляо Чжая в высокой степени индивидуален: он создает свой особенный вид и в сфере «Явэнь», и в сфере «Сяошо».

Эффект «изящного слога» достигается автором двумя путями: употреблением стиля, технически именуемого в японо-китайской поэтике «kanyakutai», или, по-китайски, «цзянь-юэ-ти», т. е. сжатой, простой по синтаксической внешности, но проникнутой характерным ритмическим ходом манеры письма и своеобразной лексикой «kogo» — по-китайски «гу-юй», т. е. употреблением так наз. «древних слов»; вернее, не столь древних, сколько насыщенных теми ассоциациями, которые приданы им «высокой» литературой.

Элемент «Сяошо» — повествовательный — обрисовывается у Ляо Чжая с неменьшей определенностью: это чистое повествование, крайне простое, освобожденное от частностей, прикрас, отступлений, и при этом повествование настолько доминирующее, что в его орбиту целиком вовлекаются и диалогические части: они не развиты в самодовлеющие единицы, но морфологически почти растворены в рассказывательной стихии.

Нужно сказать, что такая экономия средств рассказа вовсе не идет в ущерб его выразительности. Наоборот, не вдаваясь в детали, не растворяясь в подробностях, не делая отступлений, Ляо Чжай тем самым усиливает значение каждого своего слова и каждой синтаксической конструкции. Взамен повести экстенсивной он дает повесть интенсивную. И в этом секрет соединения «Явэнь» и «Сяошо» у него. Сжатости чисто стилистически-формальной отвечает концентрированность повествования. Интенсифицирование рассказа на узком пространстве простого предложения находит себе соответствие в исполненной силы немногочисленности «гу-юй». Элемент «Явэнь Сяошо» у Ляо Чжая — не механическое сочетание «высокого» слога и «подлого» сюжета, но характерная манера рассказывания, нашедшая как нельзя лучше пришедшуюся по ней литературную форму.

При свете этих соображений открывается возможность наиболее объективного и серьезно-научного критического подхода к работе переводчика повестей Ляо Чжая на русский язык. Вопросы ставятся в таком направлении: какая литературная манера в русском плане наи-

более разнозначна жанру «Явэнь Сяошо» в его специфической, ляочжаевской трактовке? Насколько переводчик осознал все это? И наконец, насколько он сумел сам эту литературную манеру явить? Иначе говоря, вопросы те же, что и раньше, те же условия знания, творчески-осмысленного сближения с собою и литературного умения.

Перед нами два тома работы В. М. Алексеева. Материала более чем достаточно, для того чтоб высказать более или менее устойчивое суждение о достигнутом им. И прежде всего необходимо подчеркнуть уже окончательно то, что намечалось выше: если вопросы научного знания, творческого осмысления и литературного умения и ставятся снова, то только в плоскости в з а и м н о - о т н о с и т е л ь н о й.

Сама же наличность в В. М. Алексееве этих трех свойств не подлежит сомнению и с одним еще, но очень важным добавлением: В. М. Алексеев всецело владеет стихией китайской «гу-вэнь», т. е. «высокой» литературы, и в этом отношении у него нет пока равных среди русских синологов. Поэтому повести Ляо Чжая открыты для него во всех своих скрытых очарованиях и находят, таким образом, наиболее подготовленного русского интерпретатора.

Тем не менее максимума возможных для переводчика такого типа, как В. М. Алексеев, достижений в этих двух книгах еще не дано.

Оба тома его переводов — этапы постепенного и явного совершенствования техники перевода, но окончательной формы еще нет. Она н е с о м н е н н о впереди, но все же в п е р е д и.

Возьмем переводы В. М. Алексеева в плане пока исключительно рассказывания — стихии повествовательной. Здесь он несомненно улавливает крайне характерный ход всего построения сюжета. Ляо Чжай строит свою рассказывательную ткань нанизыванием, ритмическим последованием отдельных предложений, крайне простых, в большинстве случаев синтаксически элементарных, но очень четких в своих очертаниях и сильнейшим образом насыщенных содержанием. В. М. Алексеев прибегает к удобному русскому приему: он строит свою фразу в массе не по принципу подчинения, но по принципу сочинения — явного или замаскированного, создавая краткие четкие предложения, связывая их соединительными или противительными союзами; крайне осторожен с придаточными предложениями и решительно избегает замкнутых внешне, но широко развернутых внутри себя периодов; он нередко прибегает к опусканию личных местоимений, усиливая таким путем значимость самого глагола и очень хорошо приближая его к глаголу Ляо Чжая. Примеры таких конструкций у В. М. Алексеева рассеяны повсюду (ср., напр., Л. Ч. 143, со слов: «пришла она к границе губернии Шаньси»; стр. 153, со слов: «студент дал»; М. В. 111, со слов: «стала его тормошить» и т. д.). По-видимому, это его основной стилистический прием, но все же и он не доведен им до конца. При строгом следовании ему можно было бы избегать таких распространений конструкций, которые позволяет себе переводчик хотя бы на стр. 112 (Л. Ч.), во фразе: «Ли отказал, з а я в и в, ч т о н и к а к о г о помещения у него нет», строя сложное предложение там, где его можно было бы избегнуть (ср. также М. В. 14: «кто-то его с л е г к а и с т а р а я с ь н е д а т ь э т о г о з а м е т и т ь д р у г и м... дергает за рукав»). Несколько не в духе синтаксической конструкции Ляо Чжая и обратный прием, допускаемый иногда В. М. Алексеевым,— сведение в одну фразу двух отдельных, с превращением второй даже не в обстоятельственное или атрибутивное предложение, но в

цепь простых определений (ср. Л. Ч. 113: «стала разливать вино и разносить кушанья в высшей степени вкусные, сладкие, отборные») или простое обстоятельство (ср. там же: «откуда-то появился старик и с сильным раздражением...»). В. М. Алексеев поступает гораздо правильнее, когда не только не пропускает самостоятельный предикат, как в указанных случаях, но вставляет таковой иногда от себя (ср. Л. Ч. 152: «студент... сидел у себя в кабинете и занимался»). Такое построение — совершенно в духе ляочжаевской манеры, и лучше пользоваться в затруднительных для перевода случаях именно им, а не сведением или распространением подчинительного типа.

Не вполне свободна от упреков у В. М. Алексеева и техника его переводов диалогических частей. Он хорошо, по-видимому, чувствует всю формальную зависимость прямой речи от повествовательных частей рассказа, так как прибегает иногда к приему простой косвенной речи (типа «он сказал, что...»), но в то же время нередко создает для диалогического абзаца впечатление значительной обособленности от общего стиля рассказывания, придавая ему более значительное, чем у Ляо Чжая, эмоциональное содержание (с помощью привносимых от себя восклицательных слов, междометий, эвфонических элементов, типа «послушай», «братец»; восклицательных знаков, многоточий и т. п.). Может быть, это оживляет — с точки зрения русского читателя — ход рассказа, но несколько нарушает, как нам кажется, объективно изъяснительный тон Пу Сун-лина.

Точно так же можно отметить у В. М. Алексеева кое-какую неровность и в передаче им второй стихии Ляо Чжая — элемента «слога», «Явэнь».

Переводчик, видимо, не остановился еще окончательно на какой-нибудь одной манере при выполнении этой действительно труднейшей задачи. По крайней мере иногда он хочет достигнуть впечатления простой вставляемой им поясняющей ремаркой (вроде «сказал он с изысканной вежливостью...», Л. Ч., 112), очевидно затрудняясь дать по-русски «высокий» слог в приложении к весьма «низким» вещам (в указанном случае — к печке, кухне...). Иногда он стремится передать этот «высокий» слог почти точно (ср. Л. Ч., 102 со слов: «и я, ваш покорный слуга...» и далее: «изволил дать себе труд судить...») и впадает моментами в несколько искусственно-возвышенный тон. Иногда же, наоборот, устремляется от «Явэнь» в разговорную стихию, очевидно желая усилить динамику рассказа, и создает таким путем впечатление нарочитой руссификации текста (ср. М. В., 14: «подруги девушки пронюхали...» и там же: «маленький паренек... у тебя в брюшке...»). Такие места в переводе, по-видимому, объясняются тем, что В. М. Алексеева временами захватывает рассказывательная стихия Ляо Чжая, и он на минуту увлекается ею. «Подлый» сюжет выступает тогда на первый план и вынуждает обращаться к ультраразговорным выражениям. Это, пожалуй, и может быть оправдано, но только при одном условии: при условии общего низведения повестей Ляо Чжая до степени исключительно сюжетного произведения, как это делается, между прочим, и в самом Китае (ср. указания В. М. Алексеева на современные пересказывания повестей Ляо Чжая профессиональными рассказчиками). Однако сам же В. М. Алексеев дает яркие доказательства того, что он в высокой степени ценит и стремится блюсти стихию «Явэнь».

Невольно выделяются в тексте переводов В. М. Алексеева и те элементы, которые приходится отнести за счет его собственной писательской манеры. Крупное литературное умение, присущее ему самому как писателю; умение, засвидетельствованное хотя бы двумя его прекрасными вступительными очерками (особенно безукоризненно выдержан и построен второй), мешает иногда ему быть только переводчиком. К тому же и лексика Ляо Чжая, столь отличная от наших привычных ассоциаций, очень способствует такому выявлению собственной писательской личности переводчика, заставляя его быть моментами прямо замысловатым изобретателем слов и оборотов. Крайне характерны, кстати говоря, и для видящего китайский текст порою забавны те словесно-эквилибристические упражнения, которые принужден делать переводчик на скользких местах, прямо попадающих под действие б. 1001 статьи. Русский язык — не китайский, и «высокий» слог (не смешивать с «цветистым», чего у Ляо Чжая нет) для некоторых вещей у нас положительно не годится. Поэтому и приходится переводчику описывать всевозможные кривые. Затруднительность этого поймет всякий китаист.

Однако во втором томе В. М. Алексеев ступил уже на более определенный и правильный путь: в трудных случаях вместо изобретения сложных эквивалентов он дает часто простой образ, но путем примечания раскрывает его подлинную значимость и включает в его состав целый ряд сначала неизвестных нам ассоциаций. Этот способ примечаний неизбежен при переводах с китайского, и «общему читателю» приходится с ним примириться, несмотря на то что это мешает излюбленной им манере «безответственного» чтения.

Итак, если оценивать работу над Ляо Чжаем, проделанную В. М. Алексеевым, с точки зрения установленных выше стилистических положений, представляется очень явственным весь ее ход и успехи. Основным достижением переводчика явится тогда полное внутреннее осознание им обеих стихий Ляо Чжая — «Явэнь» и «Сяошо» — и неуклонное стремление выявить их и по-русски. Том «Лисьи Чары» говорит о внимательных поисках переводчика: он как будто устанавливает свои приемы, пробуя то один — оперируя в плане исключительно «Сяошо», то другой — действуя главным образом в плоскости «Явэнь». Он сознает невозможность отдаться целиком одной какой-нибудь из этих стихий, не желает превратить Ляо Чжая либо в сборник анекдотов сомнительно-нравственного характера, либо в выспренную тарабарщину странного для нас — в особенности если принять во внимание сюжет — характера. «Монахи-Волшебники» свидетельствуют уже о гораздо большей устойчивости переводчика; приемы им в основе здесь уже найдены и прочно утверждены: он явно идет к сочетанию «Явэнь» и «Сяошо» и дает очень большую близость к оригиналу. И остается только пожелать, чтобы в дальнейших томах В. М. Алексеев окончательно уточнил свой переводческий — в применении к Ляо Чжаю — стиль и провел его до конца. Единственное, что ему осталось решить, это окончательное слияние и в русском переложении изящной оболочки высокого слога со столь простым, бытовым, часто прямо вульгарным и фривольным содержанием, слияние — как у китайского автора — поистине органическое и высокохудожественное. Нужно окончательно избавиться от тех несомненных неровностей, которые наблюдаются даже в лучшем, втором томе и часто несколько портят удачно переведенный в целом рассказ (ср. указанные выражения на стр. 14 —

на фоне прелестного рассказа «Разрисованная стена»). Решение этой проблемы должно идти по линии все же известного приоритета (конечно, только относительного) стихии рассказа: таковы условия русского переложения и, пожалуй, даже существа дела. Проблема, конечно, очень трудная, но она уже в весьма значительной степени решена В. М. Алексеевым, да и кому же, как не ему — с его китаеведными знаниями и русским литературным талантом,— ее и решать? Читатель-синолог будет с нетерпением ждать последующих томов, видя в переводах В. М. Алексеева ценную — не только фактом приобщения повестей Ляо Чжая к русской литературе, но высокой самодовлеющей литературной и научной значимости — работу.

Уже теперь, с выходом в свет двух томов, стало ясным и все объективное значение этого факта — приобщения Ляо Чжая к русской литературе. Русский читатель получил новый богатый подарок. Повести Ляо Чжая для него прежде всего любопытнейшие этнографические очерки — рассказы, в которых собрано и порядком, принятым В. М. Алексеевым, даже до известной степени систематизировано огромное количество чисто этнографического материала. Из повестей Ляо Чжая на нас смотрит прежде всего сам быт — простой, народный, неприкрашенный; мы узнаем и о моральном облике китайца тех времен; и наконец, повесть Ляо Чжая — неистощимая сокровищница китайских народных верований. Эта сторона повестей достойна самого глубокого внимания и ждет своего исследователя-этнографа. Но для русского читателя повести Ляо Чжая — не только этнография. Он может оценить их не только с точки зрения любопытной экзотики или пособия при изучении китайского быта. Повесть Ляо Чжая в русской оболочке В. М. Алексеева — несомненная литературная ценность, независимая от своего китайского происхождения. Автор и его русский интерпретатор создали род новелл — отчасти фантастических, отчасти бытовых, отчасти критически-поучительных, отчасти иронических, и притом новелл определенно художественных: рассказ Ляо Чжая не вульгарный анекдот со скабрезным оттенком, но изящное произведение. Вопроса о порнографичности для Ляо Чжая не существует, как правильно отмечает и переводчик: у Ляо Чжая нет того смакования голого тела и адюльтерного момента, какое развито во многих произведениях европейской литературы и которое единственно и дает порнографию. Всякий сюжет Ляо Чжая — во всех его моментах — художественно оправдан культурностью автора и литературностью формы. Фантастическая художественная новелла — вот что дал Ляо Чжай в искусных руках его переводчика.

Таков труд В. М. Алексеева как в его внутреннем значении, так и в объективных результатах. И закончить приходится тем же, чем и начата эта рецензия: перевод Ляо Чжая, сделанный В. М. Алексеевым, нельзя рассматривать только с одной стороны — исключительно литературной; его отношение к своей задаче, характер проделанной работы и, наконец, сама задача — дать перевод этого нелегкого и своеобразного текста, все это заставляет видеть в этих двух томах новое научное достижение нашего синолога. Высота этого достижения стала бы еще более ясной, если бы попытались сопоставить то, что дал В. М. Алексеев, с образчиками переводов повестей Ляо Чжая другими русскими и иностранными китаеведами. Нужно сказать прямо: все те критерии, с которыми подходишь к труду В. М. Алексеева, отпадают при соприкосновении с работами его русских предшественников. Там

приходится говорить об очень несложных вещах: верен ли перевод или нет, правильно ли понял переводчик текст или нет. Этот вопрос по отношению к В. М. Алексееву, собственно говоря, не приходится даже и ставить, так как возможные всегда частичные отклонения от дословного смысла или даже прямые упущения не играют роли в общем масштабе его работы. Вот тон его переложения:

«Однажды студент за воротами мельком увидел ее. Ребенок — он хотя и не имел понятия, но почувствовал высочайшую степень любви» (дословная подстановка русских слов под китайские).

«Однажды наш студент заметил ее у ворот дома. Хотя это было всего только одно мгновение и хотя он, как ребенок, ничего еще не понимал, все-таки он ясно почувствовал, что полюбил ее до бесконечности» (перевод В. М. Алексеева, М. В., стр. 121).

При сравнении же его труда с переводами западноевропейских синологов приходится признать одно: все они пошли по линии наименьшего сопротивления, перенесли Ляо Чжая в плоскость исключительно занимательного рассказа с экзотическим содержанием и снабдили его при этом очень часто абсолютно чуждой ему цветистостью. Вот, например:

«Наслаждение еще не закончилось...» (дословная подстановка).

«Не кончив еще своего наслаждения...» (перевод В. М. Алексеева, М. В., стр. 15).

«Während sie nun in inniger Gemeinschaft beieinander waren und die Lust sie, wie eine Ewigkeit umfing...» (перевод M. Buber, «Chinesische Geister und Liebesgeschichten», стр. 3).

В. М. Алексеев освобождает Ляо Чжая от всякого привкуса нарочитой «китайщины», оставляя его только китайцем.

Ясно и еще одно обстоятельство: эта фантастическая художественная новелла предъявляет особые требования к читателю: последний обязан равняться по автору, как равнялся по нему переводчик. Необходимо уметь видеть «Сяошо» повестей Ляо Чжая сквозь призму его «Явэнь».

АРХЕОГРАФИЧЕСКИЕ ПРИМЕЧАНИЯ

СУНЬ-ЦЗЫ. ТРАКТАТ О ВОЕННОМ ИСКУССТВЕ. ПЕРЕВОД И ИССЛЕДОВАНИЕ

Первое издание: Н. И. Конрад, Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве. Перевод и исследование, М.—Л., 1950.

У-ЦЗЫ. ТРАКТАТ О ВОЕННОМ ИСКУССТВЕ. ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ

Первое издание: Н. И. Конрад, У-цзы. Трактат о военном искусстве. Перевод и комментарии, М., 1958.

ОЧЕРК ДРЕВНЕЙ КИТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Первое издание: История всемирной литературы. Том I. Литература древнего мира, М., 1967 (макет).
В полном виде публикуется впервые.

КРАТКИЙ ОЧЕРК ИСТОРИИ КИТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Первое издание: Китайская литература. Хрестоматия, М., 1959.
Публикуется в сокращенном виде.

О ПОНЯТИИ «ЛИТЕРАТУРА» В КИТАЕ

Написано в 1951 г.; публикуется впервые.

ОБ «АНТОЛОГИИ КИТАЙСКОЙ ЛИРИКИ»

Первое издание: Антология китайской лирики VII—IX вв. по Р. Х. Перевод в стихах Ю. К. Щуцкого. Редакция, вводные обобщения и предисловие В. М. Алексеева. «Всемирная Литература». Госуд. Изд. М.—Пг., 1923,— «Восток», М.—Л., 1924, кн. 4, стр. 174—178.

РЕЦЕНЗИЯ НА «РАССКАЗЫ ЛЯО ЧЖАЯ»

Первое издание: Избранные рассказы Ляо Чжая. Том I. Лисьи чары. Петроград, 1922. Том II. Монахи-Волшебники. Москва — Петроград, 1923, Госуд. Издательство «Всемирная Литература». Перевод и предисловие В. М. Алексеева,— «Восток», М.—Л., 1925, кн. 5, стр. 219—225.

УКАЗАТЕЛИ

Август 489, 491, 493, 502
Адалис А. 514
Ай-ди 504
Александр Македонский 389, 390, 491
Алексеев В. М. 545, 549, 553, 555, 581, 587, 589, 592, 595—598, 600—604
Ань Лу-шань 529, 532
Аристотель 389, 471
Аристофан 389
Асаи 226
Асакура 226
Ахиллес 211, 301
Ахматова А. 498, 514

Бань Гу 495, 510, 513, 553, 573
Бо Син-цзянь 574, 575
Бо Цзюй-и 440, 530, 531, 534, 563, 569, 575, 591
Бо Ци 151, 152
Бо Чжи 240
Будда 559
Буцу (Огю) Сорай — см. Сорай
Бэйгун Ю 467, 468

Вань Ань-ши 234, 534, 569, 570
Ван Би 557
Ван Вэй 530, 534, 569
Ван Ман 132
Ван Сянь-чжи 532
Ван Сяо 557
Ван Тин-цинь 186
Ван Цзянь 233
Ван Чжэ 10, 20, 49, 51—53, 59, 65, 71, 75, 77, 83, 85, 97—100, 114, 122, 123, 155—157, 166, 172, 174, 179, 190, 194, 220, 232, 241, 246, 247, 285, 293, 296, 298—302, 362
Ван Чун 510, 513, 547
Ван Чунь 131
Ван Ши-фу 536
Васко да Гама 537
Вахтин Б. Б. 514
Владимир Мономах 543
Второй император — см. Эр-хуанди
Вэй-ван 22, 188, 423, 465
Вэй Ляо-цзы 21, 22, 46—49, 55, 56, 67, 71, 73, 75, 79, 81, 85, 89, 94, 144—146, 158, 175, 181, 189, 190, 210, 287, 291, 293, 307, 309, 313, 336, 340, 342, 343, 350, 351, 353, 362, 363, 370—372.
Вэйский князь — см. Вэнь-хоу и У-хоу
Вэнь — см. Вэнь-гун
Вэнь-ван (Царь Вэнь, Царь Просвещенный, Совершенный) 21, 243, 278, 340, 341, 399, 408, 409, 417, 418, 430, 486, 551
Вэнь-гун 17, 131, 277, 282, 310, 319, 350, 420
Вэнь-ди (сунский) — 87
Вэнь-ди (ханьский) 17, 18, 161, 491, 493
Вэнь-хоу (Вэйский князь) 21, 52, 312, 313, 316, 317, 337, 340, 378, 379, 425

Гань Бао 574
Гао-цзу (танский) — см. Ли Юань
Гао-цзу (ханьский) — см. Лю Бан
Гао Цзюнь 77
Гао Э 540
Гао Ян 78
Гектор 211, 301
Геродот 389, 506
Гитович А. 498, 514
Го Кай 233
Гомер 389
Го Мо-жо 279, 280, 586
Горгий 389
Готье, Юдифь 589
Гоу Цзянь-ван (юэский князь) 17, 206, 207, 277, 282, 310, 443
Гуан 301
Гуанси Хуа 428, 429
Гуан-у 77, 122, 132, 153, 156
Гуань Ин 240
Гунь-цзы 281, 352, 353, 424, 443, 446, 455, 458, 465, 484
Гуань Чжун — см. Гуань-цзы
Гуань Чжун-сю 377, 443, 446
Гумилев Н. С. 588
Гун-гун 512
Гун У 215
Гун Цзы-синь 48, 158, 208, 342
Гун Шу 315
Гун Шу-цзы 468
Гунь 397, 511
Гэн Шу 156
Гэн Янь 122, 123, 153

Дао-ван 315
Демосфен 389
Дуань Шао 151
Ду Му 10, 20, 48, 57, 58, 60, 65, 69, 71, 72, 76, 77, 80, 83, 90, 96—99, 101, 114, 115, 122, 123, 126—128, 131, 134, 138, 142, 152, 156—158, 174, 178, 180, 184—186, 190, 192, 195, 205, 209, 212, 214, 218, 228, 230, 233—235, 237—241, 243, 285, 288, 293—301.
Дунго-цзы 476
Дун Чжун-шу 491, 494, 505, 576, 577

Ду Фу 528—530, 534, 563, 564, 569, 578
Ду Ю 10, 20, 22, 55, 59, 71, 76, 77, 84, 86—88, 90, 105, 142, 155, 172, 175, 182, 192, 195, 227, 228, 238, 285, 292, 294, 295, 298, 300, 303
Ду Юй 557
Дэ (Хэцзяньский ван) 494
Дэн Ай 121, 122
Дянь — см. Цзэн Си

Еврипид 389
Егорьев 589

Жань Ю 428, 429
Жуань-цзи 521
Жу-гун 458
Жэнь-цзун 574

И Инь — см. И. Чжи
Инь Вэнь 423, 465
Инь Цзи-юй 131
Исократ 389
И Сян 85
И Чжи 45, 242, 243, 254

Кан-си 582
Карл Великий 517
Като Киёмаса 177
Китамура Кацу 21
Кода Рэнтаро 21, 290
Коннси Юкинага 213, 237
Конфуций 310, 311, 334, 338, 361, 370, 393, 394, 396, 399, 400, 412, 414—418, 425, 426, 427—430, 432—434, 439—442, 453, 454, 456—458, 461, 465, 467—470, 472, 475, 478, 494, 500, 503, 506, 507, 509, 527, 545, 546, 548—550, 556, 558, 560, 561, 566
Коу Сюнь 77
Кроль Ю. Л. 514
Ксенофонт 389
Кун, Кун-цзы, Кун-цю — см. Конфуций
Кун Ин-да 565, 566, 577
Кун Шан-жэнь 540
Кутузов 94
Кэ — см. Мэн-цзы

Лао, князь 301
Лао-цзы 424, 426, 427, 434, 439—442, 450, 455, 457, 459, 462, 463, 465, 478, 482, 485, 507, 512, 520, 522, 530, 548, 550, 555—557, 560, 565, 567
Ле-цзы 458—460, 462, 478, 496, 509, 550
Ле Юй-коу — см. Ле-цзы
Ли, Ли Дань, Ли Эр — см. Лао-цзы
Ли Бо 528, 530, 534, 563, 564, 569, 572
Ли-ван 486
Ли Вэй-гун (Ли Цзин) 10, 21, 49, 59, 75, 83, 92, 93, 102—104, 107, 108, 110, 111, 119, 147, 149, 195, 196, 206, 207, 209, 210, 236, 237, 243, 244, 270, 343, 372
Ли Лоу 468
Ли Кэ 312
Ли Жу-чжэнь 541
Ли Гуи-цзо 574
Ли Ми 121
Ли Му 233
Линь с Чаши-горы 458
Лисевич И. С. 514
Лисий 389
Ли Сы 484, 517
Ли Сюн 234
Ли Сяо-гун 208
Ли Цзин — см. Ли Вэй-гун
Ли Цзы-чэн 539
Ли Цюань 10, 20, 52, 59, 63, 71, 76, 99, 101, 120, 137, 142, 155, 158, 191, 192, 194, 195, 204, 212, 231, 232, 251, 288, 289, 293, 294, 296, 299, 300, 302, 303
Ли Ши-минь — см. Тай-цзун
Ли Ши-цы 235, 236
Ли Шэн 84
Ли Юань (танский Гао-цзу) 74, 106
Ли Янь-нянь 491, 503—505
Ло Гуань-чжун 538
Ломоносов М. В. 593
Ло Хоу 152
Ло Шан 234
Лу Кан 77
Лун Юй 152
Лу Синь 585, 586
Лу Чжи-шэнь 538
Лу Чжун-лянь 508
Лю Ань (Хуайнаньский князь, Хуайнань-цзы) 494, 511
Лю Бан (ханьский Гао-цзу) 50, 95, 101, 115, 129—130, 229, 235, 240, 489, 490, 498, 511
Лю Бэй 80
Лю Бяо 153
Лю Инь 20, 53, 58, 59, 64, 65, 85, 92, 104, 146, 159, 170, 171, 226, 236, 286, 296, 303, 308, 339, 341, 343, 347—349, 351, 357—360, 364—373, 376, 379, 380
Люй Шан (Люй Я) — см. Тай-гун Ван
Лю Ли 161
Лю Лин 521
Лю Се 523, 558
Лю Синь 499
Лю Сян 18, 459, 471, 496, 498, 499, 551—553
Лю Цзун-яань 530, 568—571
Лю Юй 214
Лянский князь — см. Хой-ван
Лян Ши 152
Ляо Чжай (Пу Сун-лин) 541, 581, 595, 596, 598—604

Мао Кунь 508, 509, 569
Мао Чан 494
Мао Чжао 78
Мао Юань-и 7
Марков 589
Маркс К. 387
Ма Чжао 78
Ма Чжи-юань 536
Ма Юань 50, 156
Ма Юн 495, 556
Мо Ди — см. Мо-цзы
Мори — см. Мори Сайсю

Мори Мотонари 215
Мори Сайсю 21, 303
Мотонари — см. Мори Мотонари
Мо-цзы (Мо Ди) 424—426, 454—458, 465
Му-ван 280, 462, 463, 512
Му-гун (циньский князь) 17, 277, 310, 319, 350, 468
Му И 171
Му-тяньцзы — см. Му-ван
Му-цзун 186
Му Цю-цзянь 74
Мэй Шэн-юй 572
Мэй Яо-чэнь 10, 20, 49—53, 59, 63, 68, 75, 97, 114, 117, 142, 146, 152, 157, 158, 177, 186, 188, 194, 197, 205, 212, 214, 217, 218, 221—223, 228, 231, 232, 238—241, 249, 286, 288, 294—296, 299—303
Мэн Кэ — см. Мэн-цзы
Мэн-цзы 53, 57, 242, 277, 283, 338, 370, 371, 423, 426, 441, 454—456, 463—472, 474, 475, 478, 479, 482, 507, 509, 556, 557, 561, 567
Мэн-ши 10, 20, 47, 77, 83, 109, 158, 239, 295, 296, 299, 302

Нобунага 226
Нурхаци 540
Нюй-ва 512

Оба Яхэй 21, 290
Огю Сорай — см. Сорай
Оуян Сю 533, 568—572, 575, 577, 580

Пань гэн 396, 560
Первый император — см. (Цинь) Ши-хуанди
Пин-ван 279
Пин-гун 76, 77
Пин Цзин 240
Платон 389, 479
Плутарх 470
Позднеева Л. Д. 514
Правитель У — см. Хо-люй
Пу Сун-лин — см. Ляо Чжай
Пу Тай 234
Пушкин 593
Пэн Сянь 481
Пэн Цзи-яо 170

Рифтин Б. Л. 514

Сан То 240
Сато Иссай 20
Се-гун 129, 130
Се Жэнь-гуй 152
Се Лин-юнь 521, 522
Серебряков Е. А. 514
Се Сюань 60, 61, 133, 185, 521
Се Тяо 522
Се Фань-дэ 569
Сиванму 442, 462, 463, 510, 512
Совершенный — см. Вэнь-ван
Совершенный — см. Конфуций
Сократ 389
Сологуб 593
Сорай, Огю 10, 18, 20, 51—53, 55, 60, 83, 101, 105, 106, 109, 113, 116, 121, 127, 132, 146—148, 167, 168, 170, 172, 173, 179, 209, 210, 213, 216, 217, 221, 223, 225, 229, 232, 238—243, 246, 247, 269, 289—292, 294, 298—300, 303
Софокл 389
Су Дун-по — см. Су Ши
Сун Лао-шэн 107
Сун Цзян 579
Сун Цзянь 423, 465
Сун Юй 496—498, 503
Сунь Бин 126
Сунь Син-янь 20
Сунь У — см. Сунь-цзы
Сунь-цзы (Сунь У) 5, 7—21, 23—31, 33, 35, 37, 39, 43, 46, 47, 49—73, 75—224, 226—232, 234, 235, 237—278, 280, 282—284, 286, 287, 289—304, 307, 313, 335, 337—340, 346, 347, 349, 353, 358, 359, 361—365, 367, 369—373, 375—378, 380, 425, 441, 443, 446—451, 507, 508
Су Сюнь 569—572
Су Цинь 464
Су Чжэ 569, 570
Су Ши 533, 534, 569—571, 580
Сы — см. Ли Сы
Сыкун Ту 545
Сыма Жан-цзюй 21, 22, 103, 160, 167, 312
Сыма И 61, 62, 74, 124, 131
Сыма Сян-жу 491, 499—505, 507, 523, 547, 552, 560, 561, 566
Сыма Тань 506
Сыма Цянь 14—18, 23, 24, 76, 154, 159, 189, 278, 309, 311—316, 418, 439, 440, 442, 450, 451, 453, 458, 470, 471, 473, 484, 488, 491, 500, 506—510, 513, 531, 560, 566, 573, 597
Сыма Чжун-да — см. Сыма И
Сыма Янь 517
Сюань-ван 280, 423, 465—467
Сюань-цзан 539, 578
Сюань-цзун 535, 582
Сюй Ган 547
Сюй Ли 161
Сюй Хуан 74
Сюнь Куан — см. Сюнь-цзы
Сюнь-цзы 21, 277, 351, 352, 426, 470—472, 478, 484, 485, 507
Сян-гун 17, 171, 277, 282, 420
Сян Юй 95, 489, 500
Сяо-гун 493
Сяо Тун (Чжао Мин) 524, 545, 548—550, 552—557, 559, 561, 563, 564, 567—569, 572, 575, 577

Тай-гун 76, 86, 225, 226, 239, 340, 341
Тай-гун Ван (Люй Шан, Люй Я) 21, 45, 95, 242, 243, 254
Тай Хао 512
Тай-цзун (Ли Ши-минь) 21, 49, 73, 83, 92, 93, 106—108, 110, 111, 118,

133, 149, 206, 209, 210, 235, 236, 270, 276, 343, 580
Такэда Сингэн 226
Таи-ван 242, 430, 431
Таи Цзянь 236
Таи Шунь-чжи 569
Тао Юань-мин 521, 522, 534, 553, 569
Титаренко М. Л. 514
Токугава Изясу 226
Тяиь Бу 186
Тянь Вэнь 314, 315
Тяиь Дань 176, 179
Тянь Жан-цзюй — см. Сыма Жан-цзюй
Тяиь Цзи 126, 188

У-ваи 21, 49, 225, 226, 243, 278, 314, 318, 340, 346, 348, 396, 399, 408, 409, 418, 430, 431, 486
У-ди (вэйский) — см. Цао-гун
У-ди (лянский) 87
У-ди (суиский) 49, 78
У-ди (ханьский) 490, 491, 494, 497, 500, 502—507, 511, 512, 552, 555, 576
У Жэнь-цзи 20
У-хоу (вэйский князь) 21, 56, 79, 130, 313, 316, 319—324, 326, 329—335, 351, 352, 361, 368, 376—379, 381, 383, 425, 508
У Цзнн-цзы 540
У-цзы (У Ци) 7, 15, 16, 19, 22, 46, 49, 51—56, 60, 79, 82, 130, 131, 143, 144—146, 168, 169, 181, 185, 186, 189, 200, 201, 212, 270, 288—290, 293, 307—381, 383, 425, 441, 507, 508
У Цзы-сюй 120, 158, 301, 501, 502
У Шн-гун 502
У-ю 502
Уэсуги Кэнсин 226
Уэ Харуката 215

Фань Чжао 76, 77
Фань Чи 430
Федоренко Н. Т. 514
Фу Гун-ю 208
Фудзин Сэссай 302
Фудзицука — см. Фудзицука Тикаси
Фудзицука Тикаси 21, 303
Фукидид 389
Фу Пинь 133
Фу Цзянь 60, 185
Фу Ча 158, 282, 348
Фэи-цзы 188

Хань Синь 95, 101, 235, 240
Хань Суй 78
Хань Фань 74
Хань Фэй — см. Хань Фэй-цзы
Хаиь Фэй-цзы 425, 480, 484—487, 507, 550
Хань Ши-чжун 234
Хань Юй 395, 413, 414, 527, 528, 530, 533, 558—561, 563—572, 575, 577
Харуката — см. Уэ Харуката
Хидэёси 213, 226
Хираяма Юкидзо 20
Хой-ван (лянский князь) 21, 22, 188, 465, 470
Хой-цзун 578
Хой-цзы 473
Хо-лу — см. Хо-люй
Хо-люй (правитель У) 14, 15, 17, 21, 64, 129, 159, 197—199, 201—203, 249, 277, 278, 282, 287, 295, 337, 425, 443, 450, 451
Хоу Цзин 78
Хуай-ван 78
Хуайнаньский князь — см. Лю Ань
Хуан-ди 48, 49, 59, 103, 107, 173, 299, 342, 461, 462
Хуаи Сяиь-чэнь 128, 170
Хуанфу Вэиь 77
Хуан Чао 532
Хуан Ши-гун 21, 209
Хуан Юань 424, 465
Хуан Яо 233
Хуань-гун 17, 277, 280—282, 310, 319, 350, 352, 420, 443, 446
Хуа-цзн — см. Юйвэнь Хуа-цзи
Хубилай 535
Хэ 486
Хэ Янь 303
Хэ Янь-си 10, 20, 51—53, 76, 83, 87, 96, 114, 142, 161, 166, 169, 171, 172, 195, 233, 235, 293, 295, 296, 302

Цао-гун (вэйский У-ди, Цао Цао) 10, 11, 18—20, 24, 55, 58, 59, 63, 65, 66, 68, 69, 71, 74, 76, 78, 80—82, 87, 88, 95—97, 99, 107, 108, 114, 125, 127, 143, 145, 147, 153, 155—158, 163, 166—168, 170—174, 177, 183, 185, 190, 192—195, 204, 221, 223, 227—230, 232, 260, 285, 288, 292—294, 296, 299, 301, 302, 520
Цао Куй (Цао Мо) 41, 148, 177, 211, 213, 260, 301
Цао Мо — см. Цао Куй
Цао Пэй 520, 548
Цао Сюэ-циинь 540
Цао Цань 240
Цао Цао — см. Цао-гун
Цао Чжи 520
Царь Воинственный — см. У-ван
Царь Просвещенный — см. Вэнь-ван
Цезарь 489
Цзе-ван 242, 314, 318, 346, 348, 383, 431, 472
Цзели 236
Цзин Бу 129, 130
Цзин-гун 21, 22, 76, 77, 160
Цзнн-дн 123, 155, 160, 459
Цзи Тянь-бао 20
Цзи-цзы 396, 397
Цзо — см. Цзоцю Мин
Цзоу Янь 455, 465
Цзоцю Мин 560
Цзун Цзэ 234
Цзу Чэн-сюнь 237
Цзы-гун 429
Цзы-лу (Ю) 428, 429
Цзы-сюй — см. У Цзы-сюй
Цзы Ци 85
Цзы Чань 165
Цзы-чжан 361, 432, 433

Цзы-юнь — см. Ян Сюн
Цзэн Гун 569, 570
Цзэн Си (Дянь) 428, 429
Цзэн-цзы 310, 311, 467, 468
Цзя И 491—494, 498—501, 503, 506—508
Цзя Линь 10, 20, 47, 48, 54, 65, 66, 69, 71, 90, 97, 105, 114, 151, 156, 157, 163, 176, 185, 221, 295, 297, 301, 303, 304
Цзян Вэй 122
Цзянь Инь 157
Цзянь Чэн 107
Цзя Сю 294
Цинь Гуй 235
Циньский князь Му — см. Му-гун
Циский князь Хуань — см. Хуань-гун
Ци Цзе 176
Цю — см. Жань Ю
Цюй Цяо-цзы 477
Цюй Ю 579
Цюй Юань 480—484, 486, 487, 492, 496—498, 500, 501, 503, 507, 508, 521—523, 534, 551—553, 557, 559—561, 569
Цянь Фу 188

Чао-гун 316
Черкасский Л. Е. 514
Чжан — см. Чжан Юй
Чжан Бин-вэнь 578
Чжан Бу 122, 123, 153
Чжан Гун-цзянь 236
Чжан И 77, 464, 480
Чжан Лян 21
Чжан Сю 153, 294
Чжан Фан 166
Чжан Фэй 538
Чжан Цзюнь 234
Чжан Юй 10, 16, 20, 23, 54, 56, 59, 60, 65, 66, 70, 71, 76, 80, 81, 83, 84, 86, 87, 90—92, 95—97, 99, 105, 106, 110—112, 114—120, 122, 123, 126—129, 131, 132, 137, 138, 140, 141, 145, 147—154, 156—158, 161, 163, 165—167, 171—173, 176—178, 180, 183—187, 190, 192—197, 200, 205, 210—212, 215—217, 219, 222—224, 228—232, 237, 239—241, 246, 285, 287—289, 292, 293, 295, 296, 298—300, 302—304, 374
Чжан Юн 557
Чжао Куан-ин 532
Чжао Мин — см. Сяо Тун
Чжаоский князь 233
Чжао Ци 277
Чжао Чун-го 84
Чжао Шэ 138—140, 151, 152, 155, 156, 229
Чжао Юнь 127
Чжи 430
Чжоу — см. Чжоу-ван
Чжоу-ван (Чжоу, Чжоу Синь) 49, 243, 314, 318, 346, 348, 431, 472
Чжоу-гун 278, 399, 430, 549
Чжоуский граф — см. Чжоу-гуи
Чжоу Дунь-и — см. Чжоу-цзы
Чжоу Синь — см. Чжоу-ван
Чжоу-цзы (Чжоу Дунь-и) 113
Чжоу Юй 185
Чжоу Я-фу 123, 155, 156, 160, 161, 178
Чжуан-гун (луский) 148, 301
Чжуан-гун (чуский) 17, 277, 282, 310, 320, 352, 383
Чжуан-хуэй 352
Чжуан-цзы 426, 441, 460, 462—464, 472—479, 507—509, 511, 512, 520—522, 530, 555—557, 560, 567
Чжуан Цзя 160
Чжуан Чжоу — см. Чжуан-цзы
Чжуань Чжу 41, 211, 213, 260, 301
Чжу Вэнь 532
Чжугэ Лян 61, 62, 124, 131, 151, 211
Чжу Линь-ши 214
Чжун Да — см. Сыма И
Чжун Жун 523, 558
Чжун Хой 121, 122
Чжун Шоу 188
Чжу Си 20, 395, 453
Чжу Фу 22
Чжу-цзы — см. Чжу Си
Чжу Юань-чжан 537
Чжэ 475
Чэн Сан 181, 317
Чжэн Сюань 495, 496, 556, 566
Чжэн Хэ 537
Чи — см. Гуанси Хуа
Чингис-хан 226, 534
Чуский князь Чжуан — см. Чжуан-гун
Чэн-ван 396, 430
Чэн-ди 552
Чэн Сан 181, 317
Чэн Тан 242, 243, 314, 318, 346, 348, 383
Чэнь Хао 10, 20, 66, 122, 152, 153, 156, 175, 218, 220, 275, 287, 292, 295, 300
Чэнь Шэ 190
Чэнь Ю-чжи 157

Шан Ян 424, 464, 485, 493, 507
Ши Куан 468
Ши Най-аиь 538
Ши-хуанди (Первый император) 488, 489, 492, 493, 500, 507
Ши Цзы-мэй 20, 83, 163
Шпенглер О. 588
Штукин А. 514
Шунь 59, 73, 74, 399, 430, 431, 468, 472, 509, 560
Шунь-ди 157
Шэнь Бу-хай 485, 507
Шэнь-гун 320, 352
Шэнь Дэ-цянь 565, 570
Шэнь-цзун 19, 21, 234

Щуцкий Ю. К. 514, 587—594

Эр-хуанди (Второй император) 488, 489, 500
Эсхил 389

Ю — см. Цзы-лу
Юань-ди 130
Юань Хао-вэнь 578

Юань Чжэнь 530—532, 536, 574, 575, 582
Юань Шао 82
Ю-ван 280, 409
Юй 59, 73, 74, 313, 397, 399, 430, 431, 509, 511, 560
Юй Вэнь 157
Юйвэнь Хуа-цзи 121
Юй Цзинь 130
Юкинага — см. Кониси Юкинага
Ю Ху 181, 317, 340
Юэский князь — см. Гоу Цзян-ван
Юэ Фэй 234
Ямага Соко 20
Ян-ди (Ян Цзян) 74, 106, 121, 562
Ян Сюн (Цзы-юнь) 560, 566
Ян Ху 77
Ян Цзян — см. Ян-ди
Ян Чжу 426, 465
Янь-цзы 76, 77
Янь Юань 415, 416
Яо 59, 73, 399, 430, 431, 468, 472, 499, 509, 511

УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

«Авеста» 390
«Антология», «Антология литературы» — см. «Вэньсюань»
«Антология китайской лирики» 587, 588

Ба дацзя вэнь гэ» («О форме произведений восьми великих писателей») 569
«Ба дацзя вэнь чао» («Сборник произведений восьми великих псателей») 570
«Ба сяньшэн вэньцзи» («Собрание сочинений восьми мастеров литературы») 569
«Беседка пьяного старца» — см. «Цзуй вэн цзи»
«Большая наука» — см. «Да сюэ»
«Большое предисловие» 494
«Бо фучао и» («Против мести») 571
«Бо ху тун» («Вестник Белого тигра) 495
«Былина об Илье Муромце» 543

«Веды» 390
«Веер с цветами персика» — см. «Тао хуа шань»
«Великий закон», «Великий закон управления», «Великий закон из девяти статей» — см. «Хунфань»
«Великое обращение» — см. «Да гао»
«Великому Повелителю жизни», 483, 513
«Весна и Осень» — см. «Чуньцю»
«Вестник Белого тигра» — см. «Бо ху тун»
«Вималакирти», сутра 531
«Вэй Ляо цзы» 7, 10, 15, 19, 21—23, 85, 111, 144, 145, 277, 308
«Вэймо цзин бяньвэнь» («Бяньвэнь о Вэймоцзе») 531
«Вэньсюнь дяолун» («Резной дракон литературной мысли») 523, 558
«Вэньсюань» («Антология», «Антология литературы», «Изборник», «Избранное в литературе») 522, 524, 527, 548—550, 552—555, 558, 563, 569, 572, 575, 581
«Вэньчжан гуйфань» («Образцы художественной литературы») 569

«Гуаиь-цзы» 281, 382, 389, 421, 424, 442—446, 451, 452, 484, 499, 547, 549
«Гувэнь чжэньбао» («Истинные драгоценности гувэнь») 554, 569
«Гувэнь юань» («Сад гувэнь») 568, 569
«Гулян-чжуань» 428
«Гунъян-чжуань» 428

«Да гао» («Великое обращение») 396
«Даодэ-цзин» («Книга о дао и дэ») 389, 427, 433, 434, 442, 478, 547; см. также «Лао-цзы»
«Дао-цзан» 555
«Да сюэ» («Большая наука») 311
«Два уложения» 398
«Девять песен» — см. «Цзю гэ»
«Десять крыльев» — см. «Си цы-чжуань»
«Диалоги» Ли Вэй-гуна — см. «Ли Вэй-гун вэньдуй»
«Диалоги» Платона 479
«Добавленные рассказы у светильника» — см. «Цзяньдэн юй хуа»
«Доклад о кости Будды» 527, 572
«Домой» 521
«Думы» 496, 498

«Житие Бориса и Глеба» 543
«Жизнеописание Му, сына Неба» — см. «Му-тяньцзы-чжуань»
«Жизнеописания знаменитых женщин» — см. «Ленюй-чжуань»
«Жизнеописания магов» — см. «Лесянь-чжуань»
«Жулинь вайши» («Неофициальная история конфуцианцев») 540

«Законы» — см. «Ли»
«Законы войны» 30, 78, 97
«Законы войны» Сунь-цзы — см. «Сунь-цзы»
«Законы Сыма» — см. «Сыма фа»
«Законы Чжоу» — см «Чжоу-ли»
«Записи» («Исторические записки») — см. «Ши-цзи»
«Записи Тайши» — см. «Тайши-цзи»
«Записки о поисках духов» — см. «Соу шэнь-цзи»
«Запись Правил» — см. «Ли-цзи»

«И» («Перемены») — см. «И-цзин»
«Изборник» — см. «Вэньсюань»
«Избранное в литературе» — см. «Вэньсюань»
«Избранные произведения восьми великих писателей Тан и Сун» — см. «Тан Сун ба дацзя вэньсюань»
«Изъяснение плана Великого Предела» 113
«И-ли» 496
«Илиада» 400

«Императорская охота» («Поэма об императорской охоте») 501, 502
«Ин-ин чжуань» («Повесть об Ин-ин») 532, 536, 574, 582
«Исследование о человеческой природе» — см. «Юань син»
«Истинные драгоценности гувэнь» — см. «Гувэнь чжэньбао»
«Исторические записки» — см. «Ши-цзи»
«История» — см. «Ши-цзи»
«История династии Хань» — см. «Хань-шу»
«История Западного флигеля» — см. «Си сян цзи»
«История Ранней Хань» — см. «Цянь Хань-шу»
«История Хань» («Ханьская история», «История династии Хань») — см. «Хань-шу»
«И-цзин» («Книга Перемен») 12, 23, 113, 135, 162—165, 191, 216, 217, 246, 284, 292, 301, 389, 412—415, 451, 491, 494, 496, 499, 546, 547, 551, 560, 565

«Категории стихов» — см. «Шипинь»
«Книга Бытия» 390
«Книга войны» 87
«Книга Даниила» 390
«Книга Законов» — см. «Ли-цзи»
«Книга Иезекиила» 390
«Книга Иеремии» 390
«Книга Иисуса Навина» 390
«Книга Исайи» 390
«Книга Истории» — см. «Шу-цзин»
«Книга Музыки» — см. «Юэ-цзин»
«Книга о Великом законе и пяти стихиях природы» — см. «Хунфань у син-чжуань»
«Книга о горах и море» — см. «Шань-хай-цзин»
«Книга о дао и дэ» («Книга о дао [пути] и дэ [свойствах человеческой природы]») — см. «Даодэ-цзин»
«Книга о Новом» — см. «Синь-шу»
«Книга о Новом Цао-гуна» — см. «Цао-гун Синь-шу»
«Книга о сыновнем долге» — см. «Сяо-цзин»
«Книга Перемен» — см. «И-цзин»
«Книга Песен» — см. «Ши-цзин»
«Книга Руфь» 390
«Книга Самуила» 390
«Книга Судей» 390
«Книга Товита» 390
«Книга Эсфирь» 390
«Книга Юдифь» 390
«Комментарий к «Сунь-цзы»» (Сорая) — см. «Сонси кокудзикай»
«Красная стена» — см. «Чи би фу»

«Лао-цзы», 382, 434—438, 440, 442, 450—452, 479, 481, 482, 496, 511, 513, 549, 550, 557, 559, 569, 575; см. также «Даодэ-цзин»
«Ленюй-чжуань» («Жизнеописания знаменитых женщин») 496, 499
«Лесянь-чжуань» («Жизнеописания матов») 442
«Летопись» — см. «Чуньцю»
«Ле-цзы» 389, 440, 458—463, 496, 510—512, 547
«Ли» («Законы», «Правила») — см. «Ли-цзи»
«Ли-ва чжуань» («Повесть о прекрасной Ли») 574, 575
«Ли Вэй-гун вэньдуй» («Диалоги» Ли Вэй-гуна) 10, 16, 21—23, 49, 59, 65, 73, 83, 92, 93, 100, 106, 108, 110, 118, 133, 159, 181, 206, 209, 210, 236, 244, 270, 276, 291, 308, 309, 336, 342, 343, 366
«Лисао» («Поэма гнева и скорби») 480, 481, 484, 486, 496—498, 501, 551, 560, 569
«Лисьи чары» 602
«Ли-цзи» («Запись Правил», «Книга Законов») 23, 64, 395, 414—417, 491, 494, 496, 499, 503, 546, 547, 565
«Лунь хэн» 510
«Луньюй» («Суждения и беседы») 21, 361, 382, 389, 399, 400, 412, 414—416, 418, 427—433, 435, 441, 442, 451—453, 458, 478, 479, 482, 496, 527, 546, 547, 549, 550, 559, 561, 564, 569, 575
«Лю тао» 21—23, 64, 86, 159, 187, 189, 225, 226, 239, 291, 308, 337—340, 350, 360, 364, 366, 373
«Лютня» 531, 591
«Ляо Чжай чжи-и» («Рассказы Ляо Чжая о необычном») 541, 581,

«Махабхарата» 390
«Моление Даниила Заточника» 543
«Монахи-Волшебники» 602
«Мо-цзы» 440, 454, 455, 458
«Музыка» — см. «Юэ»
«Му-тяньцзы-чжуань» («Жизнеописание Му, сына Неба») 510, 512
«Мэй Шэн-юй ши цзи сюй» 572
«Мэн-цзы» 21, 382—384, 389, 440—442, 454, 463—471, 474, 476, 479, 499, 500, 549, 550, 575

«Неофициальная история конфуцианцев» — см. «Жулинь вайши»
«Новая история периода Пяти династий» — см. «Синь Удай ши»
«Новая история Тан» 533
«Новые рассказы у светильника» — см. «Цзяньдэн синь хуа»

«Об ошибке Цинь» 491, 492, 499
«Образцы художественной литературы» — см. «Вэньчжан гуйфань»
«Объяснение *вэнь* толкованием *цзы*» — см. «Шовэнь цзе цзы»
«О полевых работах» — см. «Цзе шо»
«Оплакиваю Цюй Юаия» 492, 499, 501
«О продвижении в учении» — см. «Цзинь сюэ цзе»
«О пути» — см. «Юань дао»
«Осенний ветер» — см. «Цю фэн»

«Осень в Ханьском дворце» — см. «Хань гун цю»
«О том, кто наградил своего младшего брата листком павлонии» — см. «Тунъе фын ди бянь»
«О форме произведений восьми великих писателей» — см. «Ба дацзя вэнь гэ»
«О человеке» — см. «Юань жэнь»
«Очерк истории китайской повествовательной литературы» — см. «Чжунго сяошо шилюэ»

«Павлины летят на юго-восток» 505
«Песни» — см. «Ши»
«Песнь бесконечной печали» — см. «Чанхэн гэ»
«Писание» — см. «Шу»
«Писание о Древности» — см. «Шан-шу»
«План Великого Юя» 400
«Повесть временных лет» 543
«Повесть об Ин-ин» — см. «Ин-ин чжуань»
«Повесть о прекрасной Ли» — см. «Ли-ва чжуань»
«Поучение» Владимира Мономаха 543
«Поэма гнева и скорби» — см. «Лисао»
«Поэма о Му-лань» 505
«Поэма об императорской охоте» — см. «Императорская охота»
«Поэма о Цзы-сюэ» 501, 502
«Правила» — см. «Ли»
«Призывание души» 496, 497
«Провожаю Мэн Дун-е» — см. «Мэн Дун-е сюй»
«Продолжение „Записок о поисках духов“» — см. «Соу шэнь хоуцзи»
«Против мести» — см. «Бо фучао и»
«Путешествие на Запад» — см. «Си ю цзи»
«Пятикнижие» («У-цзин») 7, 23, 494, 496, 503, 565

«Разрисованная стена» 603
«Рамаяна» 390
«Рассказы Ляо Чжая о необычном» — см. «Ляо Чжай чжи-и»
«Рассуждение об истории» — см. «Ши лунь»
«Рассуждение о праве подданного указывать правителю на неправильность его поступков» — см. «Чжэн чэнь лунь»
«Резной дракон литературной мысли» — см. «Вэньсинь дяолун»
«Речные заводи» — см. «Шуйху чжуань»
«Ригведа» 390

«Сад гувэнь» — см. «Гувэнь юань»
«Сад рассказов» — см. «Шо юань»
«Саддхарма-пундарика» 557
«Саньго чжи яньи» («Троецарствие») 538, 578
«Сань люэ» 21—23, 47, 56, 189, 209, 308, 337, 351, 353, 370
«Сборник произведений восьми великих писателей» — см. «Ба дацзя вэнь чао»
«Секретное предание о Ханьском У» — см. «Хань У нэй-чжуань»
«Семикнижие» 7, 10, 20—23, 46, 102, 307, 308, 336
«Семь кратких сводов» — см. «Ци люэ»
«Синь Удай ши» («Новая история периода Пяти династий») 533
«Синь-шу» («Книга о Новом») 492
«Си сян цзи» («История Западного флигеля») 536, 582
«Си цы-чжуань» («Десять крыльев») 113, 134, 246, 301, 551, 552
«Си ю цзи» («Путешествие на Запад») 538, 539, 578
«Слово» митрополита Илариона 543
«Слово о полку Игореве» 543
«Собрание сочинений восьми мастеров литературы» — см. «Ба сяньшэн вэньцзи»
«Собрание сочинений времен Хань и Вэй» — см. «Хань Вэй цуншу»
«Сон в красном тереме» — см. «Хун лоу мэн»
«Сонси кокудзикай» («Комментарий к „Сунь-цзы“» Сорая) 20, 52
«Сонси сэттю» 20
«Сонси фукусэн» 20
«Синси энги» 20
«Соу шэнь-цзи» («Записки о поисках духов») 520, 531, 574
«Соу шэнь хоуцзи» («Продолжение „Записок о поисках духов“») 520
«Стихи» — см. «Ши»
«Суждения и беседы» — см. «Луньюй»
«Сун Мэн Дун-е сюй» («Провожаю Мэн Дун-е») 572
Сунь-цзы» («Законы войны» Сунь-цзы) 7, 8, 12, 15, 19—25, 50, 58, 64, 88, 110, 118, 298—300, 302, 303, 307, 308, 336, 353, 359, 374, 389, 425, 440—444, 446, 449, 451, 452, 499.
«Сунь-цзы бин фа» («Законы войны Сунь-цзы») 16
«Сыма фа» («Законы Сыма») 7, 10, 16, 21—23, 50, 53, 57, 58, 85, 87, 93, 144, 148, 152, 160, 167, 200, 221, 256, 286, 308, 312, 349, 372, 381
«Сюнь-цзы» 458, 470, 471
«Сяо-цзин» («Книга о сыновнем долге») 496, 557

«Тайпин гуанцзи» 580
«Тайхэ чжэнъин пу» 582
«Тайши-цзи» («Записи Тайши») 506; см. также «Ши-цзи»
«Тан Сун ба дацзя вэньсюань» («Избранные произведения восьми великих писателей Тан и Сун») 570
«Тан Сун ба дацзя гувэнь дубэнь» («Хрестоматия гувэнь восьми великих писателей Тан и Сун») 570
«Тао хуа шань» («Веер с цветами персика») 540
«Три плана» 398

«Тристан и Изольда» 521
«Троецарствие» — см. «Саньго чжи яньи»
«Тундянь» 20, 22, 24, 291
«Тунъе фын ди бянь» («О том, кто наградил своего младшего брата листком павлонии») 571
«Туты на меже» 504

«Увеселительная поездка в горы Сишань» — см. «Ши дэ Сишань янью цзи»
«Удивительные истории нашего времени и древности» — см. «Цзинь гу цигуань»
«Уложение Шуня» — см. «Шунь-дянь»
«Уложение Яо» 400
«У-люэ» 167
«Управление армией» 34, 145, 150
«У-цзы» 7, 10, 21—23, 277, 307, 308 312, 340, 376, 377, 382—384, 389, 425, 440, 441, 499

«Хань Вэй цуншу» («Собрание сочинений времен Хань и Вэй») 573
«Хань гун цю» («Осень в Ханьском дворце») 536
«Ханьская история» — см. «Хань-шу»
«Хань У нэй-чжуань» («Секретное предание о Ханьском У») 510, 512
«Хань Фэй-цзы» 389, 440, 454, 480, 484—486, 547, 549
«Хань-шу» («История династии Хань», «История Хань», «Ханьская история») 16, 18, 19, 287, 316, 510, 513, 597—598; см. также «Цянь хань-шу»
«Хождение игумена Даниила» 543
«Хрестоматия гувэнь восьми великих писателей Тан и Сун» — см. «Тан Сун ба дацзя гувэнь дубэнь»
«Хуайнань-цзы» 496, 510, 511
«Хун лоу мэн» («Сон в красном тереме») 540, 541, 579
«Хунфань» («Великий закон», «Великий закон управления», «Великий закон из девяти статей») 396, 397, 399, 499
«Хунфань у син-чжуань» («Книга о Великом законе и пяти стихиях природы») 499

«Цао-гун Синь-шу» («Книга о Новом Цао-гуна») 65, 107
«Цветок сливы в золотом кувшине» — см. «Цзинь, Пин, Мэй»
«Цветы в зеркале» — см. «Цзин хуа юань»
«Цзе шо» («О полевых работах») 571
«Цзин хуа юань» («Цветы в зеркале») 541
«Цзинь гу цигуань» («Удивительные истории нашего времени и древности») 541, 579
«Цзинь, Пин, Мэй» («Цветок сливы в золотом кувшине») 538, 539, 578, 579
«Цзинь сюэ цзе» («О продвижении в учении») 560, 561, 571
«Цзо-чжуань» 15, 298, 389, 560, 565
«Цзуй вэн цзи» («Беседка пьяного старца») 572
«Цзю гэ» («Девять песен») 483, 484, 553
«Цзюнь чань» 189
«Цзяньдэн синь хуа» («Новые рассказы у светильника») 579
«Цзяньдэн юй хуа» («Добавленные рассказы у светильника») 579
«Ци лу» 18
«Ци люэ» («Семь кратких сводов») 552
«Цю фэн» («Осенний ветер») 497, 552
«Цянь Хань-шу» («История Ранней Хань») 553, 573; см. также «Хань-шу»

«Чанхэн гэ» («Песнь бесконечной печали») 531
«Четверокнижие» 7, 311
«Чжоу-и» («Чжоуские Перемены») 414, см. также «И-цзин»
«Чжоу-ли» («Законы Чжоу») 16, 64, 290, 393
«Чжоуские Перемены» — см. «Чжоу-и»
«Чжуан-цзы» 389, 440, 441, 454, 458—460, 464, 472—474, 476, 479, 482, 499, 500, 511, 513, 547, 549, 550, 560, 573
«Чжунго сяошо ши люэ» («Очерк истории китайской повествовательной литературы») 586
«Чжунъюн» 53, 371
«Чжэн чэнь лунь» («Рассуждение о праве подданного указывать правителю на неправильность его поступков») 571
«Чиби фу» («Красная стена») 534
«Чунь е янь тао ли юань сюй» 572
«Чуньцю» («Весна и Осень», «Летопись») 23, 389, 454, 455, 491, 494, 499, 547, 560, 565
«Чуские элегии» — см. «Чу-цы»
«Чу-цы» («Чуские элегии»). 389, 496, 498, 550, 551

«Шан-шу» («Писание о Древности») 399; см. также «Шу-цзин»
«Шаньхай-цзин» («Книга о горах и море») 510, 511
«Ши» («Песни», «Стихи») — см. «Ши-цзин»
«Ши дэ Сишань янью цзи» («Увеселительная поездка в горы Сишань») 572
«Ши лунь» («Рассуждение об историн») 571, 572
«Шипинь» («Категории стихов») 523, 558
«Шипинь» Сыкуи Ту 545
«Ши-цзи» («Записи», «История», «Исторические записки») 14, 16, 309, 316, 418, 428, 458, 470, 473, 500, 505—508, 510, 560, 573; см. также «Тайши-цзи»
«Ши-цзи чжэн-и» 18
«Ши-цзин» («Книга Песен», «Песни», «Стихи») 23, 389, 400, 412, 414, 415,

417, 418, 432, 435, 451—453, 459, 481, 482, 484, 491, 494—496, 499, 503, 504, 521, 546, 547, 549, 551, 557, 559, 560, 565, 568
«Шовэнь» 300
«Шовэнь цзе цзы» («Объяснение *вэнь* толкованием *цзы*») 417
«Шо юань» («Сад рассказов») 499
«Шу» («Писание») — см. «Шу-цзин»
«Шуйху чжуань» («Речные заводи») 538, 578—580
«Шунь-дянь» («Уложение Шуня») 400, 401
«Шу-цзин» («Книга Истории», «Писание») 23, 389, 399—401, 412, 415, 417, 418, 430, 432, 448, 451—453, 491, 494—496, 499, 514, 546, 547, 549, 559, 560, 565, 568

«Юань дао» («О пути») 527, 559, 561, 566
«Юань жэнь» («О человеке») 527
«Юань син» («Исследование о человеческой природе») 571, 572
«Юэ» («Музыка») — см. «Юэ-цзин»
«Юэфу» — 503, 504, 513
«Юэ-цзин» («Книга Музыки») 494, 499

СОДЕРЖАНИЕ

Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве. Перевод и исследование

От автора 7
Введение 14
1. Трактат Сунь-цзы 14
2. Трактат Сунь-цзы и «Семикнижие» 21
3. Задачи работы 23
Перевод 26
Глава I. Предварительные расчеты 26
Глава II. Ведение войны 27
Глава III. Стратегическое нападение 28
Глава IV. Форма 29
Глава V. Мощь 30
Глава VI. Полнота и пустота 31
Глава VII. Борьба на войне 33
Глава VIII. Девять изменений 35
Глава IX. Поход 35
Глава X. Формы местности 37
Глава XI. Девять местностей 39
Глава XII. Огневое нападение 43
Глава XIII. Использование шпионов 43
Комментарий 46
Глава I. Предварительные расчеты 46
Глава II. Ведение войны 64
Глава III. Стратегическое нападение 72
Глава IV. Форма 89
Глава V. Мощь 100
Глава VI. Полнота и пустота 118
Глава VII. Борьба на войне 136
Глава VIII. Девять изменений 154
Глава IX. Поход 169
Глава X. Формы местности 181
Глава XI. Девять местностей 192
Глава XII. Огневое нападение 224
Глава XIII. Использование шпионов 229
Военная доктрина Сунь-цзы 245
I. Учение Сунь-цзы 245
II. Учение Сунь-цзы и эпоха 277
Примечания 285

У-цзы. Трактат о военном искусстве. Перевод и комментарии

Предисловие 307
Биография У-цзы и его трактат 309
Перевод 317
Введение 317
Глава I. Забота о государстве 318
Глава II. Об оценке противника 320
Глава III. Об управлении армией 324
Глава IV. О полководце 327
Глава V. Об изменениях 329
Глава VI. О поощрении воинов 332
Комментарии 334
Введение 334
Глава I 339

Глава II 353
Глава III 361
Глава IV 369
Глава V 376
Глава VI 381

Очерк древней китайской литературы

Вступление 387
Древнекитайская литература 392
I. Архаический этап 392
II. Классический этап 419
III. Поздняя древность 487

Статьи и рецензии

Краткий очерк истории китайской литературы 517
О понятии «литература» в Китае 543
Об «Антологии китайской лирики» 587
Рецензия на «Рассказы Ляо Чжая» 595
Археографические примечания 605

Указатели

Указатель имен 609
Указатель названий произведений 615

НИКОЛАЙ ИОСИФОВИЧ КОНРАД

Избранные труды

СИНОЛОГИЯ

Утверждено к печати
Отделением литературы и языка
Академии наук СССР

Редактор *И. Г. Михайлова*
Младший редактор *Р. Г. Стороженко*
Художник *А. Ф. Серебряков*
Художественный редактор *И. Р. Бескин*
Технический редактор *Л. Е. Синенко*
Корректор *В. В. Воловик*

Сдано в набор 25/V 1976 г.
Подписано к печати 5/III 1977 г.
А-11634. Формат 70×108¹/₁₆. Бум. № 1
Печ. л. 39,0. Усл. п. л. 50,31
Уч.-изд. л. 52,16 Тираж 6000 экз.
Изд. № 3751. Зак. № 2133. Цена 3 р. 74 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва, К-45, ул. Жданова, 12/1

Тнп. изд-ва «Коммунар»
Тула, ул. Ф. Энгельса, 150.

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

Выйдут:

Алексеев В. М. Китайская литература. Избранные труды. 50 л.

Елисеев Д. Д. Новелла корейского средневековья (эволюция жанра). 17 л.

Идеологическая борьба и современная литература зарубежного Востока. 20 л.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГА», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117464, МОСКВА В-464, МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12, МАГАЗИН № 3 (КНИГА-ПОЧТОЙ) «АКАДЕМКНИГА».

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

Выйдут:

Никулин Н. И. Вьетнамская литература. От средних веков к новому времени (X—XIX вв.). 18 л.

Очерки истории тувинской советской литературы. 20 л.

Шнейдер М. Е. Русская классика в Китае. Переводы. Оценки. Творческое освоение. 20 л.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГА», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117464, МОСКВА В-464, МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12, МАГАЗИН № 3 (КНИГА-ПОЧТОЙ) «АКАДЕМКНИГА».

ОПЕЧАТКИ

Стр.	Строка	Напечатано	Следует читать
103	20 сн.	500 человек	50 человек
126	1 св.	Цу	Ци
198	8 сн.	называют	называет
300	8 св.		
342	11, 12, 16 сн.	Гун Цзи–синь	Гун Цзы–синь
454	19 св.	наименований	наименований"
461	7 св.	Ци–чжоу	Цичжоу
571	18 сн.	*цзэ*	*цзе*
587	16 св.	представляющее	представляющие
591	15 сн.	*цзюэ цзюй*	*цзюэцзюй*
592	24 сн.	вторичного	второго
609	24 сн.	Ван Цзянь 233	Ван Цзянь 186, 233
609	17 сн.	Ван Чунь	Вань Чунь