

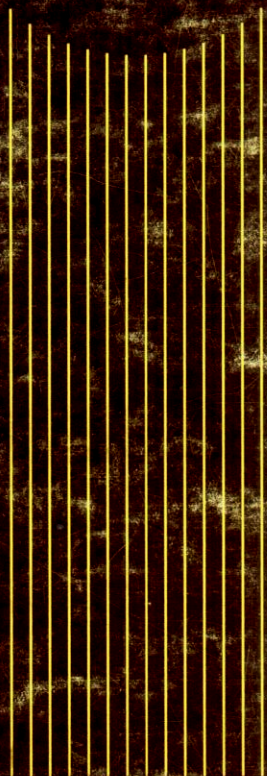
67.0.3(5Kaz)A5

Ә-25

ӘДІЛЕТТІН” ҒЫЛЫМИ ЕҢБЕКТЕРІ



1
(19)
2006



НАУЧНЫЕ ТРУДЫ
“ӘДІЛЕТ”

67.0.3(5Қаз)45
225

“ӘДІЛЕТТІН” ҒЫЛЫМИ ЕҢБЕКТЕРІ



“ҚАЗАҚ ГУМАНИТАРЛЫҚ ҒЫЛЫМдар УНИВЕРСИТЕТІ” АҚ-ы
ӘК АО “КАЗАХСКИЙ
ГУМАНИТАРНО-ЮРИДИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ”
КІТАПХАНА
№ 86885

НАУЧНЫЙ
ЗАП

св. 21
СОДЕРЖАНИЕ

Теория права.	
М.В. Лукьяненко	Актуальные проблемы воспитательного воздействия права: акмеолого-системный подход 3
История права и государства, история политических и правовых учений	
С.Ф. Ударцев	Модернизация и синтез идеи древнекитайских школ в учениях Мо-Цзы, Сюнь-Цзы и Хань Фей (из истории политической и правовой мысли) 8
Қ. Әлімжан	Қазақтың кәдуілгі құқығы ережелерінің авторлық көркем әдебиетте, фольклорда және музыкада көрініс табуы 29
М.Х. Матаева	Конституции Бухары и Хорезма – первые шаги к демократическим преобразованиям на Востоке (20-е годы XX в.) 51
Ғ. Маймақов	Қазан төңкерісіне дейінгі В.И. Лениннің ұлт мәселесі және ұлттық-мемлекеттік құрылыс туралы талаптары 59
Ж.М. Кембаев	Основные этапы формирования государственно-правовых идей Европейского единства и их значение для Республики Казахстан 62
Н.В. Игнатушкина	Штрихи к портрету 69

Модернизация и синтез идеи древнекитайских школ в учениях Мо-Цзы, Сюнь-Цзы и Хань Фейя

(из истории политической и правовой мысли)

Сергей Ударцев,

Проректор
по учебной работе
Академии юриспруденции –
ВШП «Әділет»,
доктор юридических
наук, профессор

История политической и правовой мысли свидетельствует о наличии в истории определенных линий развития сознания, своего рода путей, направлений его развития, возможно, связанных с фундаментальными архетипами и аксиомами сознания, уходящими корнями в его информационно-генетическую природу. На то обстоятельство, что развитие сознания в истории происходит по определенным линиям эволюции, уже обращалось внимание в литературе в общем плане¹. В данной статье предпринимается попытка реконструкции некоторых фрагментов синтетического направления эволюции политической и правовой мысли в Древнем мире.

В философии права Древнего Китая также существовали различные школы, отражавшие разные тенденции в развитии человеческого познания. В процессе познания активную роль играли как аналитические, так и синтетические методы мышления, познания. Анализ одних сторон, граней, черт, начал возникновения и эволюции явлений мог иметь важное значение в оп-

□ □ □ □ □

¹ См., напр.: Ударцев С.Ф. Метаправо и правопонимание (о трансформации правопонимания на новом уровне правового развития) // Науч. тр. «Әділет». № 1(7). 2000. С. 27–28 и др. См. также: Он же. Политико-правовые идеи Лао-цзы // Лао-цзы. Дао дэ цзин / Вступит. ст. и прим. С.Ф. Ударцева. Изд. 2-е испр. и доп. Алматы: Жеті жарғы, 2004. (Сер.: «Жемчужины истории политической и правовой мысли»). С. 5–46. Эту статью в переводе на казахский язык см.: Лао-цзы. Дао дэ цзин / Кіріспе мақала мен ескертулерді жазған С.Ф. Ударцев. Алматы: Жеті жарғы, 2003. (Саяси және құқықтық ой-пікірлер тарихының інжу-маржандары сериясы). 5–44-беттер; Ударцев С.Ф. Ветхий Завет: политико-правовые идеи и легенды // Синергетика образования. Межвуз. сб. Вып. 1 / Мин-во образования и науки РФ. Южно-отд. Российской академии образования. Ростов-на-Дону, 2004. С. 247–274; Он же. Лао-цзы. Древнейший предшественник идей самоорганизации космоса, общества и человека // Синергетика образования. Межвуз. сб. Вып. 2 / Южно-отд. Российской академии образования; Московский гос. педагогический ун-т. М.; Ростов-н-Дону: Изд-во Ростовского гос. педагогич. ун-та, 2004. С. 216–254; Он же. Об особенностях древнейшего политико-правового сознания // Античный вестник. Исследования и публикации по античности. Мат-лы II междунар. науч. конф., организованной Центром антиковедения на тему: «Актуальные проблемы античного мира» (26 марта 2005 г.) / Под ред. В.Н. Вдовина. Вып. 2. Алматы, 2005. С. 308–324; Он же. Правовая и политическая мысль Древней Индии: Учеб. пособие. Алматы: Академия экономики и права, 2005.



ределенные периоды, в каких-то конкретных ситуациях, аспектах. В других случаях, особенно когда требовалось всестороннее и разноаспектное изучение сложных явлений, появлялась потребность в комплексном, системном и синтетическом подходе, объединяющем все возможные подходы, учитывающем степени развития, использующем все доступные познавательные средства.

В истории политической и правовой мысли Древнего Китая был представлен широкий спектр учений – от основывающихся на предельной самоорганизации, внутренней координации поведения в соответствии с надчеловеческими законами (даосизм), стремившихся соединить право и нравственность и рассматривать их как разные аспекты единой регулятивной системы, основанной на внутренних регуляторах (конфуцианство), до базирующихся на предельной заорганизованности и внешнем принуждении (легизм). Возникали различные варианты учений, стремившихся соединить в себе разные начала, признать множественность возникающих ситуаций и многоплановость средств их гармонизации с общей системой общественных отношений и общими принципами их регулирования.

К разным формам синтетических, интегративных концепций можно отнести учение Мо-цзы (V–IV вв. до н.э.) как попытку найти равновесие между учениями даосизма, конфуцианства и признанием роли закона, т. е. началами легизма, и учение Сюнь-цзы (IV–III вв. до н.э.), стремившегося на основе учения Конфуция и отчасти Лао-цзы синтезировать основные политико-правовые идеи эпохи, соединить их с легизмом². Предпринимались попытки синтеза идей политико-правовой мысли и на основе идей легизма, хотя в отдельных частях учений акцен-

□ □ □ □ □

² К таким учениям относится и Учение Совершенной истины – школы даосизма, основанной Ван Чун-яном в XII в., одним из столпов которой является стремление объединить в себе принципы и практику даосизма, буддизма и конфуцианства. См., напр.: Торчинов Е.А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». 2-е изд. СПб., 2004. С. 77–80. Е.А. Торчинов обращает внимание также на распространение идей религиозного синкретизма в ряде сект и тайных обществах позднесредневекового Китая (Белый лотос, Общество Неба и Земли, Общество Восьми Триграмм и др.). Среди сектантов распространялись мессианские и утопические идеи даосизма и буддизма (пришествия будды Майтрейи и установления на земле царства равенства, справедливости, изобилия и т.д.). См.: Там же. С. 83–85.

ты на те или иные школы как их несколько доминирующую основу, могли смещаться. К ним можно отнести: вариант синтеза даосизма и раннего легизма Дэн Си (VI в. до н.э.) и его трактат «Дэн Си-цзы», учение Хань Фэй-цзы (III в. до н.э.) и его одноименный трактат, где нашел отражение легизм – смягченный, модернизированный за счет интеграции в него идей некоторых других учений. В IV веке до н.э. к этому направлению относился Ши Цзяо. К синтетическому направлению древнекитайской мысли также принадлежит творчество Лу Цзя (IV в. до н.э.), Цзя И (II в. до н.э.) и т.д. Важную роль в развитии данного направления сыграл Дун Чжуншу (II в. до н.э.). Пожалуй, особое место в литературе синтетического направления мысли занимает также коллективный, по всей видимости, трактат «Люйши чунью» («Весны и осени господина Люя», или «Обозрение Люя»), главным редактором которого был Люй Буэй (III в. до н.э.) – вдохновитель неудавшегося заговора против будущего императора Цинь Ши-хуана. В предлагаемой статье мы остановимся на трех видных представителях данного направления мысли.

Мо-цзы

Одним из видных мыслителей Древнего Китая был Мо-цзы (ок. 468, или 478, 479 и др. – 376 или 392, 400, 403 гг. и др. до н.э.)³ – основатель школы моистов (мо цзя). Мо-цзы (или Мо Ди) учился у одного из учеников Конфуция. Был одно время сановником в государстве Сун. Активно проповедовал свое учение, побывал во многих древнекитайских государствах, был известен как хороший оратор, дипломат, строитель оборонительных сооружений. Имел много учеников.

Мо-цзы – классический выразитель демократической традиции в древнекитайской политико-правовой мысли. Он отражал интересы демократически настроенных средних (не аристократических) и более низких слоев общества, в том числе демократических групп бюрократии, и был противником аристократических идей и порядков, критиковал «ритуальные излишества», которые, как он полагал, за-

□ □ □ □ □

³ О различных версиях датировки его жизни см.: Титаренко М.Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1985. С. 40.

щишал Конфуций. В то же время, являясь выходцем из школы конфуцианцев, Мо-цзы принимал и развивал ряд идей Конфуция.

Некоторые исследователи полагали, что Мо – не собственная фамилия философа, а его псевдоним. Значение иероглифа «мо» (черный, тушь, клеймо) позволяет интерпретировать имя как «учитель черни»⁴. Другая версия происхождения его фамилии связана с возможностью того, что кто-то из предков занимал должность с обязанностью осуществлять клеймение – «Мо»⁵. Считается, что Мо-цзы, в отличие от Конфуция, был незнатного происхождения.

Учение Мо-цзы изложено в одноименном трактате (V–III вв. до н.э.), который считается оставленным учениками философа. Трактат «Мо-цзы» хранился, например, в VI–VII вв. в 15 цзуанях («свитках»). Некоторые главы (например, «Приближение служилых») приписываются Мо-цзы, но являются более поздними дополнениями. К достоверно излагающим идеи Мо-цзы, как считается, относятся, например, главы: «Почитание мудрости», «Почитание единства», «Всеобщая любовь», «За экономию расходов», «Против конфуцианцев», «Ценить справедливость» и др.⁶

Мо-цзы выступал за обновление и динамичное развитие древнекитайского общества, ограничение прав аристократии, признавал, что благо народа есть высшая цель государства, правителя и законов. Правитель, по мнению Мо-цзы, должен окружать себя не просто представителями аристократии, а прежде все-

го наиболее *способными советниками*, которые могут подсказать оптимальные решения. «Не было еще случая, – говорил он, – чтобы правитель мог сохранить свое царство, если он беззаботно относился к привлечению мудрых и забывал о служилых»⁷. «Все богатства страны», считал Мо-цзы, «не сравниваются с ценностью, которую имеют мудрые и приближенные служилые»⁸. «Хороший лук трудно натянуть, но посланная из него стрела летит высоко и вонзается глубоко. Хорошую лошадь трудно объездить, но она может далеко везти тяжелый груз. Прекрасный талант трудно найти, однако мудрый может дать совет правителю и оценить достоинства»⁹. В то же время Мо-цзы с сожалением признавал, что «...[нынешние правители] не ищут единомышленников, а выбирают и [приближают] тех, кто согласен с их личным мнением, ведь [это] не есть путь правителя, который придерживается всеобщей любви»¹⁰. При этом Мо-цзы считал, что правитель не достигнет больших успехов и даже может потерять страну, если не будет заботиться о «служилых».

В противоположность современным правителям, по Мо-цзы, древние поступали мудрее. «Да! Древние совершенномудрые правители получали поддержку мудрых людей. [Они] назначали их на службу, награждали, давали им высокий пост и делали их знатными, разделяли землю и выделяли им надел земли, держали мудрого около себя всю жизнь. Только мудрый понимает замыслы благородного мужа и претворяет их. Мудрый всеми силами стремится выполнить порученное им правителем дело и всю жизнь не чувствует усталости [в делах]. Если [мудрый] встречает добродетельного [человека], то сообщает о нем верхам, благодаря этому добродетель возвышается, а все злое и недоброе порицается, отбрасывается. Мудрый человек делает так, чтобы правитель жил в радости и покое, а горе и печали он берет на себя»¹¹. Ныне же, признается в книге «Мо-цзы», правители «не знают, что мудрые могут управлять страной. Когда в их стране наступает хаос, нависает опасность

□ □ □ □ □

⁴ См.: Титаренко М.Л. Указ. соч. С. 21.

⁵ См.: Там же. С. 34.

⁶ Подробнее см.: Титаренко М.Л. «Мо-цзы» // Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 231–232. Китайский историк I века н.э. Бань Гу писал: «Школа моистов берет начало от храмовых сторожей. Крыши кроют соломой и на стропилах берут простые бревна, поэтому ценят умеренность в расходах; заботятся о старцах, поэтому следуют принципу всеобщей любви; отбирают служилых по результатам стрельбы из лука, поэтому ценят умелых; почитают духов предков, поэтому верят в чертей; следуют в своих делах четырем временам года, поэтому отрицают судьбу; смотрят на Небо с сыновней почитательностью, поэтому превозносят единообразие. В этом ее достоинства. Но если неразбирающийся человек будет осуществлять это учение, то увидев выгоду от умеренности, он на этом основании отвергнет ритуал; он будет отстаивать мысль о всеобщей любви, но забудет о различиях между близкими и дальними родственниками» (Хань Шу // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990. С. 323).

□ □ □ □ □
⁷ «Мо-цзы» // Древнекитайская философия: Собр. текстов в 2 т. Т. 1. М., 1972. С. 176.

⁸ Там же. С. 177.

⁹ Там же. С. 178.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 184.



престолу, то они не знают, что мудрый может привести в порядок страну и устранить опасностей. Они лишь назначают на должности своих родственников и близких, незаслуженно делают их богатыми и знатными»¹².

Чиновники в центре и на местах, по Мо-цзы, должны самоотверженно трудиться с раннего утра до позднего времени. Но главное – они должны быть компетентными, обладать знаниями, соразмерными занимаемой должности. Нельзя, считал он, некомпетентных назначать на должности, не соответствующие их знаниям и способностям. В противном случае качества, которыми должен обладать занимающий должность, будут «превышать его способности» и основную часть дел чиновник не будет успевать разрешать, и тем более при этом не будет следовать образцу Неба и приносить пользу народу¹³. Интересно, что, в целях предотвращения наследственного занятия должностей и отбора подготовленных лиц для государственной службы, в Китае с конца VII в. до н.э. уже начала складываться система подготовки и экзаменов для чиновников¹⁴.

Так же как Конфуций Мо-цзы уделял особое внимание высшей воле – *воле Неба*, которая понималась как действующее независимо от воли человека (в том числе правителя) высшие нравственно-правовые принципы организации жизни людей, их поведения. Воля Неба рассматривалась Мо-цзы как общерегулятивная и корректирующая сила для человеческого права в целом и как определенное высшее нравственное и политико-юридическое основание для воздействия на высшую земную власть, как высшая властная воля, которой подчиняется и власть правителя государства.

Воля Неба, считал мыслитель, познаваема для людей, и люди могут судить о ее содержании.

□ □ □ □ □

¹² «Мо-цзы» // Древнекитайская философия... С. 185.

¹³ См.: Там же. С. 186, 188.

¹⁴ «Общий характер этого образования, – писал М.А. Рейснер, – был гуманитарный. В его состав входили сведения по истории, религии, изящной литературе, этике и политике, поскольку последняя входила в круг канонических и классических книг. Самый экзамен состоял из работ по изящной литературе и по политике. В основе всех этих знаний лежало конфуцианство как официально признанная правительственной доктрина. Эти экзамены открывали дорогу, с одной стороны, к назначению на должность соответственно полученной ученой степени, а с другой – к поступлению в различные высшие учебные и научные учреждения». – Рейснер М.А. Идеологии Востока: Очерки восточной теократии. М. – Л., 1927. С. 314.

Однако остается тайной – как и кому Небо раскрывает смысл своей воли. Не случайно исследователи отмечают определенный мистический оттенок трактовок в учении Мо-цзы воли Неба и некоторых других вопросов¹⁵. В воле Неба, как воле высшей силы, Мо-цзы прежде всего выделял идеи, наиболее характерные моизму. «Небо любит справедливость» и ненавидит несправедливость», – говорится в трактате «Мо-цзы»¹⁶. По Мо-цзы законом Неба является утверждение всеобщей любви, мира и согласия между людьми: «Небо не хочет, чтобы большое царство нападало на малое, сильная семья притесняла слабую маленькую семью, чтобы сильный грабил слабого, хитрый обманывал наивного, знатный кичился перед незнатным. Это все то, что противно воле неба. [Небо] желает, чтобы люди помогали друг другу, чтобы сильный помогал слабому, чтобы люди учили друг друга, чтобы знающий учил незнающего, делили бы имущество друг с другом. Небо также желает, чтобы верхи проявляли усердие в управлении страной, чтобы в Поднебесной царил порядок, а низы были усердны в делах. Если верхи усердны в управлении, то в стране царит порядок; если низы усердны в делах, то в стране достаток предметов и пищи»¹⁷. «Если следовать воле неба, одобрять ее, проводить ее до конца во всех делах в Поднебесной, то в суде и в правлении страной будет порядок, весь народ будет жить в согласии, в стране будет изобилие предметов для употребления...»¹⁸. В отличие от Конфуция, интерпретировавшего содержание воли Неба и справедливость в аристократическом духе, Мо-цзы был склонен к их демократическим интерпретациям. Он полагал, что в его учении воля Неба раскрыта и Небо должно быть озабочено в реализации содержания понятых людьми небесных принципов жизни.

Главным в воле Неба Мо-цзы считал осуществление *всеобщей любви и взаимной выгоды* между людьми. Следовать воле Неба означало в его представлении, прежде всего,

□ □ □ □ □

¹⁵ См.: Титаренко М.Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985. С. 119. К мистическим моментам в учении Мо-цзы М.Л. Титаренко относит, например, и вопрос о «духовидении» (там же).

¹⁶ «Мо-цзы» // Древнекитайская философия... С. 194.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 195.

следовать указанным основным принципам¹⁹. Воля неба выступает против произвола, несправедливых войн, несправедливости вообще, неравенства, за умеренность. Когда Мо-цзы ставил вопрос, что же можно принять за образец для управления людьми, то приходил к выводу, что «нет ничего более подходящего, чем принять за образец небо»²⁰.

В отличие от Конфуция, Мо-цзы полагал, что в содержание воли Неба входит и необходимость издания государством законов, регулирование ими отношений между людьми²¹.

Идея равенства являлась для Мо-цзы одной из основополагающих идей учения. Учитывая исторический контекст проповеди равенства Мо-цзы, нельзя не отметить значительный критический потенциал учения мыслителя, его направленность против современной ему рабовладельческой аристократии.

Равенство, умеренность в потребностях и расходах, всеобщая и универсальная любовь всех ко всем – важнейшие принципы человеческой жизни, по Мо-цзы. В политико-правовой сфере, полагал он, эти принципы препятствовали бы обособленности людей, раздробленности государства, разобщенности, партикуляризму, способствовали бы миру. «Партикуляризм должен быть замещен универсализмом, – говорил Мо-цзы. – Но каким образом?.. Если все люди будут относиться к чужому государству, как к своему, кто тогда станет поднимать свое государство с тем, чтобы напасть на другое? Это означало бы напасть на самого себя. Если люди будут относиться к чужому городу как к своему, кто тогда станет поднимать свой город, чтобы напасть на другой? Это означало бы напасть на самого себя. Если люди будут относиться к другим семьям как к своей, кто тогда поднимет свою семью, чтобы разрушить чужую? Это означало бы свергнуть самого себя»²². По мнению Мо-цзы, уравнивание людей как универсальный принцип решает многие проблемы, разрешает общественные

□ □ □ □ □

¹⁹ «Следовать воле неба – значит следовать всеобщей любви и взаимной выгоде между людьми», – учил Мо-цзы. – Там же. С. 195.

²⁰ Там же. С. 179.

²¹ На это обратил внимание М.Л. Титаренко. См.: Титаренко М.Л. Указ. соч. С. 108.

²² *Чжунцзы цзинь*. Цит. по кн.: История политических и правовых учений. Древний мир. М., 1985. С. 173.

противоречия. Всеобщая унификация должна реализоваться на уровне внутреннего отношения, внутренней религиозности, любви, – на этой почве должно произойти максимальное уравнивание и сближение всех со всеми.

Мо-цзы стремился сочетать нравственно-правовые идеи Конфуция с признанием существенной роли закона. Он пытался, в отличие от Конфуция, найти своеобразную «золотую середину» и между этими разновидностями социальных норм, при этом постепенно перенося акцент на позитивное правовое регулирование, стремясь придать закону смысла важного уравнивающего средства. Мо-цзы создал предпосылки для следующего более радикального учения легистов, которые уже переоценивали значение закона, недооценивая все другие регуляторы человеческого поведения.

Мо-цзы одним из первых высказал идею образования государства в результате общественного договора, идею догосударственного естественного состояния людей. «В древности, – говорил Мо-цзы, – когда только появились люди и еще не было ни законов, ни администрации, у каждого был свой взгляд на должное (справедливое)». Сколько было людей, столько было и суждений. «Каждый придерживался своего и отвергал суждения других, так что все были против всех. Отец и сын, младший и старший брат ненавидели друг друга. Не имея возможности жить в согласии, семьи распались. В Поднебесной люди прибегали к воде, огню и яду, чтобы навредить друг другу. Сильные отказывались помочь другим, имущие готовы были сгноить излишки, но не делиться с другими, а умные держали свои знания при себе и отказывались поделиться ими. В Поднебесной существовал такой же хаос, как в мире зверей и птиц»²³.

Постепенно люди пришли к выводу, что необходимо организовать свою жизнь, что беспорядок происходит из-за отсутствия государственной власти и руководителя. Поэтому они избрали самого мудрого и достойного (Сына Неба), «чтобы он управлял делами и устанавливал справедливость, единую для всей Поднебесной...»²⁴, затем возникла необходимость выделить ему помощников, так как

□ □ □ □ □

²³ Там же. С. 175.

²⁴ «Мо-цзы» // Древнекитайская философия... С. 192.



он один не мог справляться с делами, *порученными ему обществом. Когда выбрали помощников, то оказалось, что следует поделить всю Поднебесную на части, чтобы лучше организовать управление. Так Поднебесная была поделена на части и во главе каждой был поставлен руководитель из числа наиболее достойных (наместник). Назначенные начальники волостей и старейшины селений должны были «установить единый критерий добра и зла и награждать тех, кто совершит добродетельный поступок, и наказывать за недобродетельные поступки. Люди, которые совершают добродетельные поступки, должны были прославляться и ставиться в пример, а совершившие злые поступки должны были осуждаться»²⁵. Наместникам также потребовались помощники. А когда появились и они, то возникла необходимость в *координации* деятельности всех этих руководителей. Началось формирование *взаимодействия правителей* и создание органов государственного управления. Так Мо-цзы объяснял необходимость и процесс возникновения государственной власти.*

Специализация труда, по мнению Мо-цзы, лежит в основе не только государственного управления, но и определяет существование сословий: правителей, сановников, ремесленников, земледельцев, торговцев и др. При этом он признавал равнозначность для общества специалистов разного профиля, независимо от происхождения, занимаемого места в социальной и политической иерархии. Лишая ореола исключительности аристократию и правящие группы, он замечал: «Благородный является государем, но он приносит пользы не больше, чем простолюдины»²⁶. Равенство людей, по Мо-цзы, предопределяет соизмеримость пользы от всех. Тем самым он обосновывает доступность участия в управлении всех людей и является сторонником доступа всех к власти.

По Мо-цзы, государство и народ по своей природе органично едины. Связь с народом он, видимо, рассматривал как свойство внутренней природы власти. Отсюда – органическая естественность таких государственных форм, которые обеспечивают участие в отпращивании

власти народа, то есть демократических форм. В этом он видел внутренний закон власти. Все остальные государственные формы, видимо, рассматривались как менее совершенные, менее соответствующие природе государства.

Если Лао-цзы полагал, что Дао, естественный закон, непосредственно действует на каждого отдельного человека, который, погружаясь в свой внутренний мир, постигает естественные начала, то Мо-цзы считал, что воля Неба есть, действует и проявляется в решениях и действиях людей, но она в значительной степени опосредуется также через законы государства, через управление поведением людей земной властью, чиновниками и законами государства.

Фактически мыслитель выступал против наследования государственной власти, полагая, что этот способ передачи власти не обеспечивает наибольшую эффективность ее последующего использования. Наиболее мудрый, компетентный правитель был его идеалом. Мо-цзы считал, что следует восстановить обычай передачи власти именно такому человеку²⁷ независимо от его родственных отношений с правителем. Эти воззрения были непосредственно связаны с его концепцией возникновения и назначения государства.

Мо-цзы признавал одной из важнейших задач правителя наведение и поддержание порядка в Поднебесной. Правитель должен устранять и предотвращать смуты, беспорядки. Для этого правителю важно знать причину смуты, как врачу – причину болезни для ее лечения. «Если рассмотреть, – учил Мо-цзы, – откуда начинаются беспорядки, то оказывается, что беспорядки возникают оттого, что люди не любят друг друга»²⁸. Воспитание людей в любви к другим людям, по Мо-цзы, – решающий фактор для предотвращения вражды и беспорядка в отношениях между людьми. При этом любовь не должна быть основана на корыстной выгоде, а должна, считал он, быть «всеобщей любовью, взаимной выгодой... Дело человеколюбивого человека непременно состоит в служении тому, чтобы принести пользу Поднебесной и уничтожить в Поднебесной зло...»²⁹.

□ □ □ □ □

²⁵ См.: Там же. С. 91.

²⁸ «Мо-цзы» // Древнекитайская философия... С. 192.

²⁹ Там же. С. 193.

□ □ □ □ □

²⁵ Цит. по: Титаренко М.Л. Указ. соч. С. 124.

²⁶ Цит. по: Там же. С. 94.

В реальном обществе Мо-цзы «корнем беспорядков в управлении» признавал бедность³⁰, а ее основной причиной считал плохое усердие в работе. Задача правящих – научить, заинтересовать, заставить людей хорошо работать и в итоге – не быть бедными.

Как и Лао-цзы, Мо-цзы был сторонником мирной жизни, считал ее естественной, выступал противником *агрессивных, грабительских войн* как несправедливых и аморальных, которые бессмысленно расходуют, расточают людские и материальные ресурсы страны. «За бесчисленные смерти «простолюдинов», – говорится в главе «Против нападения» книги «Мо-цзы», – серьезные беды, которые затрагивают как высших, так и низших, нападающее царство получает пустующие земли, для заселения которых нет людей. Таким образом, теряют то, чего не хватало, и дополнительно получают то, чего и так избыток...»³¹. «Армия нападающей стороны, – писал мыслитель о бедствиях, сопутствующих войне, – вторгается на землю другого государства, топчет его хлеба, рубит его леса, разрушает города и поселения, загрязняет и разрушает его пруды и водоемы, угоняет и убивает его скот, сжигает и оскорбляет его родовые кумирни, принуждает работать на себя и убивает его население, измывается над иноплеменными старцами и женщинами, вывозит из захваченного царства его богатства...»

Многочисленные армии уходят в поход и не возвращаются обратно. Тысячи семей остаются без опоры, жены остаются вдовами, а дети сиротами, полностью растрачиваются все богатства народа... служилые не занимаются государственными делами, земледельцы не засевают поля, женщины не ткнут полотно, государство теряет своих слуг, простолюдины забрасывают свои дела...»³². Материальные убытки, разорение людей, голод, гибель людей, разрушение городов и т.д. он считал весомыми аргументами против неразумности войн, их негативных последствий для жизни народа.

Пытаться с помощью войска и насилия добиться славы и мощи, считал философ, – «это все равно что заставить всех людей Поднебесной пить одно лекарство для лечения разных

□ □ □ □ □
³⁰ «Мо-цзы» // Древнекитайская философия... С. 197.

³¹ Там же. С. 193.

³² Там же. С. 194.

болезней, ибо пользы от этого, может быть, будет лишь четырем-пяти человекам...»³³. Люди, полагал он, не должны погибать, защищая интересы кучки сановников или амбиции правителя. Но он признавал необходимость защищать свою страну. Оборонительные войны, защищающие жизнь общества, народа, он признавал *справедливыми*.

Известно, что Мо-цзы осуждал царство Ци за нападение на соседнее царство Лу. Были случаи, когда благодаря красноречию и дипломатическим способностям ему удалось убедить могущественного правителя царства Чу не нападать на небольшое царство Сун, а правителя одного из уделов – не нападать на другой удел³⁴.

Как сторонники договорной теории образования государства и, видимо, самой природы государства, *последователи Мо-цзы* с этой природой государства связывали и миссию правителя. Правитель, считали они, – тот, кто устанавливает «общее согласие в [действиях] чиновников и простолюдинов»³⁵.

Как демократы моисты трактовали справедливость как то, что полезно, или как «решимость любить [всех людей] Поднебесной и способность приносить всем им пользу»³⁶. Полезным признавалось то, что приносит радость людям, а вред – то, что приносит им огорчение³⁷. Все люди рассматривались как равные друг другу и как равные в отношении любви к ним: «В Поднебесной не должно быть человека, которого бы не рассматривали как равного себе, не питали бы к нему любви, как к себе. Это и есть учение мудреца Мо-цзы, которое продолжает существовать»³⁸.

Последователи Мо-цзы – моисты – для обеспечения чистоты учения Мо-цзы и его распространения создали в Древнем Китае *строгую иерархическую организацию («орден»)* во главе с выборным главой – Цзюй-цзы («Большой человек»), которому члены организации должны были беспрекословно подчиняться. Члены организации должны были служить

□ □ □ □ □

³³ Там же.

³⁴ См.: Титаренко М.Л. Указ. соч. С. 43.

³⁵ Поздние моисты. «Мо-цзы» // Древнекитайская философия... С. 70.

³⁶ Там же. С. 68.

³⁷ См.: Там же. С. 69.

³⁸ Там же. С. 91.



примером реализации идей всеобщей любви и взаимной выгоды, взаимопомощи (делиться имуществом, помогать слабым, учить незнающих), скромности и т.д. Они следовали строгой дисциплине, основанной на сознании их долга перед «орденом». По решению организации ее члены направлялись на службу в различные китайские государства, стремясь содействовать реализации учения своего учителя, и покидали эту службу, если правители отказывались прислушаться к рекомендациям моистов³⁹.

Возможно, первым главой «ордена» моистов был сам Мо-цзы, затем его известный ученик Цинь Хуали, потом Мэн Шэн⁴⁰. Существование «ордена» моистов прослеживается не менее чем до конца IV в. до н.э.⁴¹. В III веке происходит разделение школы моистов на две ветви – северную и южную. Часть моистов в этот период положили начало «странствующим рыцарям», которые пытались практически внедрять учение Мо-цзы – осуществляли на практике взаимопомощь, выступали против междоусобных войн и грабежа народа, пытались защищать обиженных, пострадавших борцов за справедливость и т.д.⁴².

Моисты были сторонниками идеи социальной связанности людей, их «взаимного тяготения» друг к другу, необходимости и естественности социальной жизни. Из этой общественной природы они выводили основы нормативных регуляторов человеческого поведения в обществе. Взаимодействие людей, взаимная польза, их взаимовлияние лежат в основе норм, регулирующих человеческое поведение. Человек как бы запрограммирован на определенную линию поведения через общение, привычки. Эта программа поведения формируется обществом. Но и человек может перепрограммировать себя и влиять на других, формируя новые привычки, обычаи. Таким образом, происходит корректировка основных начал поведения человека и общества. «Все привычки людей, – считали моисты, – вызывают

□ □ □ □ □

³⁹ Подробнее см.: Титаренко М.Л. Мо цзя // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 232. См. также: Он же. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение... С. 45–47.

⁴⁰ См.: Там же. С. 47.

⁴¹ См.: Там же. С. 48.

⁴² См.: Там же. С. 47, 55.

определенные поступки. Я поступаю так, потому что другие люди тоже так поступают. [Раньше меня существует] привычка поступать определенным образом, я [подражаю этой привычке и тоже] делаю таким же образом. Но мои поступки не обязательно все основываются на привычке. Если я поступаю не по привычке, то определенные действия для меня самого могут стать привычкой, тогда я могу заразить этой привычкой других людей»⁴³.

Считается, что идеи Мо-цзы внесли в китайскую мысль значительный элемент уравнительных идей, эгалитаризма. Учение Мо-цзы в какой-то мере подготовило определенную идеологическую почву для упрочения бюрократии и формирования административно-бюрократического механизма обновления социально-политической жизни. Создавались некоторые предпосылки для формирования школы фа цзя, идеализировавшей закон. В то же время под влиянием учения Мо-цзы получили большее распространение идеи равенства, социальной справедливости, роли закона и компетентных, способных государственных служащих в жизни общества.

В социальном плане учение Мо-цзы, пожалуй, более всего ориентировано на средние и более низкие слои общества, включающие и основную массу прослойки «служивых» (*ши*), а также на поиск разумного согласия, динамичного компромисса между разными общественными группами в различных ситуациях. Но на принципах учения Мо-цзы.

В исторической литературе имеются различные трактовки учения Мо-цзы – как древнекитайского предшественника прагматизма, инструментализма, социализма, контрреволюционной партии, представителя идей реставрации и т.д.⁴⁴. Представители различных политических течений оценивали Мо-цзы относительно самих себя. Для левых он был преимущественно правым (консерватором, реставратором), а для правых – преимущественно левым (предшественником социализма и уравнительных идей). На самом деле он ни тот, ни другой. Он – между ними, он как бы пыта-

□ □ □ □ □

⁴³ Древнекитайская философия: Собр. текстов в 2 т. Т. 2. М., 1973. С. 86.

⁴⁴ См.: Титаренко М.Л. Указ. соч. С. 3–4, 33, 34.

ется их объединить. Мо-цзы – представитель синтетического направления в политико-правовой мысли. В этом смысле его можно характеризовать также как мыслителя, избегающего крайностей, ищущего «золотую середину», стремящегося использовать разные «инструменты» для государственного управления и правового регулирования, исходящего из нужд практики и одновременно – из стабильности развития и учета фундаментальных начал организации человеческого общества, а также признающего относительную ценность и неполноту каждого из инструментов политики и права в отдельности.

Сюнь-цзы

Идею о предопределенности человеческого поведения волей Неба поставил под сомнение философ нетрадиционного конфуцианского направления **Сюнь-цзы** (Сюнь Куан, Сюнь Цин, Сунь Цин, ок. 313 г. до н.э. – ок. 238 г. до н.э.), пытавшийся синтезировать конфуцианство с другими направлениями мысли Древнего Китая⁴⁵. Сюнь-цзы, видимо, происходил из знатной семьи. Он посетил ряд китайских царств (Цинь, Ци, Чу), беседовал с их правителями о природе, принципах и практике управления страной. Преподавал около десяти лет свое учение в древней академии Цзися в царстве Ци, был признан главой ученых этой академии и получил титул «первого сановника». Интересно, что среди его учеников были и в последующем идеолог крайнего легизма и

□ □ □ □ □

⁴⁵ В некоторых работах Сюнь-цзы, по нашему мнению, недостаточно обоснованно относят к сторонникам даосизма. См.: *Кычанов Е.И.* Даосская правовая мысль // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. 1. Античный мир и Восточные цивилизации. М., 1999. С. 494, 499–501. Более точной, но недостаточно полной представляется и характеристика учения Сюнь-цзы В.Ф. Фэктистова. «Сюнь Куан, – отмечает он, – фактически осуществил синтез раннего конфуцианства с идеями легизма, заложив теоретическую основу политической доктрины имперского Китая». – *Фэктистов В.Ф.* «Сюнь цзы» // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 306. Однако недооценивать интеграцию в его учение идей даосизма не совсем точно. Главная отличительная черта учения Сюнь-цзы – стремление синтезировать древнекитайские философские и политико-правовые учения на единых для его учения принципах. Китайские историки философии признают, что «стоя на платформе «школы служилых», Сюнь-цзы критически обобщил учение всех течений...». См.: *История китайской философии* / Пер. с кит. М.: Прогресс, 1989. С. 142. В другом месте той же работы отмечается, что Сюнь-цзы «усвоил все лучшее из учений «всех школ» и «обобщил накопленные в то время знания в области естественных наук» (Там же. С. 149).

репрессий Ли Сы, и более близкий учителю по духу представитель синтетической школы Фань Фэй-цзы. Затем Сюнь-цзы был назначен правителем одного из уездов царства Чу. После этого он создал там свою частную школу, работал с учениками над своими сочинениями. В знак уважения жители уезда прозвали его Министр Сюнь. Сюнь-цзы – один из крупнейших философов и просветителей древнего Китая. Он считается первым конфуцианцем, пытавшимся синтезировать легизм и конфуцианство в единое учение и тем самым заложившим основы реформированного конфуцианства⁴⁶.

Основное его произведение – трактат «Сюнь-цзы» (IV–III вв. до н.э.), написанный им самим и его учениками. Это произведение не подпало под указ императора Цинь Шихуана о сожжении конфуцианских сочинений и было распространено в многочисленных списках в III–I вв. до н.э. Название и структура памятника несколько менялись до IX века. В 1891 году Ван Сяньцзянь издал наиболее полное и научно комментированное издание сочинений мыслителя с анализом всех предыдущих версий⁴⁷.

Сюнь-цзы – последователь в значительной степени реформированного конфуцианства. Однако на него оказали влияние также идеи даосизма, моизма и легизма. Его учение – своеобразный *опыт синтеза основных школ древнего Китая* на основе нетрадиционного конфуцианства. При этом для сочинений Сюнь-цзы характерны оригинальный литературный стиль, «единая логика изложения», его произведения «объединены общей системой взглядов»⁴⁸.

В отличие от даосизма Сюнь-цзы придавал большое значение воле человека как глобальному явлению даже по отношению к воле Неба. В отличие от конфуцианства он считал возможным для человека быть свободным от естественноисторических процессов и от обычаев и традиций прошлого. Он выдвинул тезис о способности человека, познав «естественное постоянство», естественные законы,

□ □ □ □ □
⁴⁶ См.: *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981. С. 163, 166.

⁴⁷ См.: *Фэктистов В.Ф.* «Сюнь цзы» // Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 304.

⁴⁸ Там же.

воплощенные в Дао, «подчинить себе Небо и Землю и заставить служить себе вещи»⁴⁹. Сунь-цзы одним из первых в истории мысли начинает рассматривать человека, человечество как космический фактор, масштабы деятельности которого, воля которого могут распространяться не только на общество, но и на Землю и Небо. Здесь можно видеть древнейшие зачатки идеи о человечестве как факторе космической эволюции, организации и управления глобальной эволюцией.

При этом именно деятельность человека имела важное значение в его учении. Характерно и то, что в отличие от раннего конфуцианства, признававшего «совершенномудрость» врожденным качеством правителей древности, Сунь-цзы полагал, что «шэн» – совершенномудрость человека – может быть и результатом его самосовершенствования⁵⁰. В отличие от даосизма, признававшего, что совершенная мудрость предполагает отказ от излишнего мудрствования, искусственного знания как обременения для естественной жизни человека, следование недеянию и бесстрастию, Сунь-цзы исходил из необходимости государственного управления, законов и активной деятельности мудрого просвещенного правителя.

Сунь-цзы рассматривал государственное управление как искусство нормализации общественной жизни, средство устранения и предотвращения негативных действий, поступков различных людей. Правитель должен предвидеть отрицательное поведение и, по возможности, принимать меры для его предотвращения. Эти меры, по его мнению, должны представлять собой целую систему воспитания и мер психического и физического воздействия, сочетание убеждения, угроз, запугивания с терпимостью и снисходительностью. В государственном управлении, по Сунь-цзы, следует найти золотую середину – нельзя использовать неуместное грубое принуждение и не следует проявлять излишнюю терпимость там и тогда, когда требуется проявить власть и силу закона. «Если в управлении [государством], – говорится в трактате «Сунь-цзы», – прибе-

гать лишь к угрозам, запугиванию и жестокостям и не стремиться великодушно вести за собой людей, низы будут напуганы, не осмелятся сблизиться [с правителем], будут скрытны и не посмеют открыть ему [истинную картину дел в стране]. В этом случае большие дела [в государстве] будут запущены, а малые – погублены.

Синтез конфуцианства и легизма в учении Сунь Куна проявился, в частности, и в том, что, признавая регулирование с помощью ритуала, обычного права и с помощью закона одинаково полезными, но в разных сочетаниях, в различных ситуациях, он предлагал использовать ритуал, обычное право в отношении «управляющих», а закон (фа) – в отношении «управляемых» – народа, простых людей. При этом значение соблюдения норм ритуала, обычного права им приравнивалось к соблюдению законов: «Отрицать ритуал – значит не соблюдать закон», – учил он⁵¹.

Если проявлять [к народу] лишь терпимость и снисхождение, вести его за собой [только с помощью] великодушия и не пресекать его [дурные поступки], тогда коварные речи будут звучать повсюду, странные слова, как острый нож, будут резать [слух]. Таким образом возникнет множество запутанных дел, что будет лишь вредить [управлению страной]»⁵².

Закон, считал Сунь-цзы, должен регулировать основные отношения. Остальные дела должны компетентно разрешаться, руководствуясь положениями закона с использованием обсуждения вопросов знающими правителями и их советниками. Но компетентное решение всех дел сразу с помощью надлежащего закона и воспитания народа, удержание в поле зрения всех необходимых обстоятельств, дел и процессов свойственно, по Сунь-цзы, лишь совершенному правителю. «Поэтому, – замечал он, – когда есть закон и есть обсуждения, когда получивший должность обладает широкими [знаниями], [люди] не скрывают своих намерений, добрые дела не упускаются, во всех делах не допускают ошибок, и все это под силу лишь совершенному человеку. Поэтому справедливость и мир – это мерило

□ □ □ □ □

⁴⁹ Цит. по: Там же. С. 305.

⁵⁰ Шэн // Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 505.

□ □ □ □ □

⁵¹ Цит. по: Фактистов В.Ф. Указ. соч. С. 306.

⁵² «Сунь-цзы» // Древнекитайская философия. Собр. текстов в 2 т. Т. 2. М., 1973. С. 151.

правления, середина и согласие – его правила. Те дела, которые предусмотрены законом, нужно вести согласно закону; те дела, которые законом [прямо] не предусмотрены, нужно совершать по аналогии – вот что значит полностью осуществлять управление [государством]]⁵³.

В отличие от Конфуция Сюнь-цзы признавал большое значение законодательства, предлагая широкое использование аналогии закона в тех случаях, когда отношения не урегулированы законодательством непосредственно. В отличие от легизма он полагал, что содержание законов и методы их применения не должны сводиться только к устрашению и принуждению. Как уже было отмечено, Сюнь-цзы – за поиск «золотой середины», оптимального сочетания убеждения, воспитания, принуждения и наказания.

Еще один характерный момент его синтетического учения – стремление использовать для регулирования общественных отношений и закон, и обычное право, ритуал, принципы поведения. При этом их применение разграничивалось также по субъектам. Он говорил: «Всех, кто относится к ученым и находится выше их, следует направлять в должное русло с помощью ли и музыки; простой люд следует приводить к порядку с помощью законов и уложений»⁵⁴.

В отличие от Мо-цзы он не поддерживал широкое признание равенства. Как сторонник аристократических тенденций конфуцианства, Сюнь-цзы был склонен признавать, что люди не равны между собой и каждая социальная группа должна иметь свой особый статус. Порядок в социальной иерархии, дифференциация правового положения различных социальных групп, сословий, по его убеждению – основа порядка в обществе в целом. В соответствии с этим, считал он, должны строиться и отношения собственности, и распределение материальных благ. «[Подобно тому как] существуют небо и земля, существуют различия между теми, кто наверху, и теми, кто внизу»⁵⁵. Вышестоящие нужны и для того, чтобы заставить работать нижестоящих. В случае равен-

ства, по Сюнь-цзы, неизбежно возникают ситуации, предрасполагающие к соперничеству и возникновению смуты.

Провозглашая принцип «возвышения правил поведения», строгого их соблюдения, мыслитель в то же время сами «правила поведения» трактовал в духе чжоуских правил, защищаемых Конфуцием. Сюнь-цзы говорил: «Правила поведения предусматривают ранги для знатных и низких, различия между старшими и младшими (по возрасту), соответствующие этим рангам и различиям бедность и богатство, почтительность и пренебрежение»⁵⁶. То есть он выступал за правила поведения, строго упорядочивающие и поддерживающие социальную дифференциацию, разный статус различных людей – политический, юридический, имущественный, возрастной и т.д. Но при этом социальная дифференциация предполагала и специализацию в исполнении социальных, политических и иных обязанностей. «Отсутствие разделения обязанностей – великое бедствие для людей. Разделение (обязанностей) – основной источник силы для Поднебесной»⁵⁷, – писал мыслитель.

Однако для эффективности государственного управления он, как и Мо-цзы, считал необходимым отбирать и привлекать на государственную службу людей, прежде всего, в соответствии с их способностями. Успех государственного управления, по Сюнь-цзы, во многом зависит от подбора и выдвижения честных и заслуживающих уважения государственных служащих, проповеди справедливых и уважительных отношений между людьми и доверия народа правителю, спокойного подчинения народа его приказам. В идеале правитель должен быть совершенен во всех делах, по крайней мере, в крупных делах. Сюнь-цзы цитирует Конфуция: «Кун-цзы сказал: «Когда [правитель] правильно ведет и большие и малые [дела], – это правитель высшего порядка; когда [правитель] прав в больших делах, но бывает и прав и не прав в малых, – это правитель среднего порядка; когда [правитель] неправильно ведет большие дела, то пусть он будет

□ □ □ □ □

⁵³ «Сюнь-цзы» // Древнекитайская философия...

⁵⁴ Цит. по: Переломов Л.С. Указ. соч. С. 164–165.

⁵⁵ «Сюнь-цзы» // Древнекитайская философия... С. 152.

□ □ □ □ □

⁵⁶ Цит. по кн.: История китайской философии / Пер. с кит. М.: Прогресс, 1989. С. 143.

⁵⁷ Цит. по кн.: Там же. С. 146.



и прав в малых делах – я не захочу даже взглянуть на его деяния!»⁵⁸.

Сюнь-цзы отмечал, что для правильного пути, для справедливых дел надо подбирать людей, признающих этот правильный путь и справедливых. Если при подборе людей признавать правильный путь неправильным и подобрать несоответствующих людей, то в процессе управления невозможно будет следовать правильному пути⁵⁹. Он предлагал также, используя идеи Конфуция, осуществлять воспитание и подготовку чиновников, а также воспитание всего общества.

Характеризуя современные ему государства Китая, мудрец констатировал, что все они несовершенны, что совершенномудрых ванов, живших в древности, уже нет, «в Поднебесной царит беспорядок, появились вредные высказывания, а правители не имеют власти, чтобы справиться с этим, не имеют законов об уголовных наказаниях, чтобы пресечь эти вредные слова»⁶⁰.

В поиске истины, как он ее понимал, Сюнь-цзы не был связан идеями какого-то одного учения. Он рассматривал человека как сложное существо, у которого имеются различные свойства, но которое подчиняется и определенным закономерностям своего развития, которые проявляются в определенных общих тенденциях. Ревизия идей Конфуция проводилась Сюнь-цзы по нескольким линиям. Он признал, что «человек по своей природе зол», стремится оспаривать и грабить, а «его добродетельность порождается [практической] деятельностью»⁶¹. При этом под злом понималось «отклонение от всех принципов и беспорядок»⁶². «Отсутствие у людей культурности и чувства долга приводит к хаосу, а незнание культурности и чувства долга – к нарушению [законов]. ...Если полагаться лишь на природные данные [человека], это [ни к чему хорошему не приведет]: стремление к беспорядку и нарушению [законов] заложены в нас самих»⁶³, – замечал Сюнь-цзы.

Отсюда выводилась необходимость воздействовать на человека с помощью воспитания

□ □ □ □ □

⁵⁸ «Сюнь-цзы» // Древнекитайская философия... С. 153.

⁵⁹ См.: Там же. С. 184.

⁶⁰ Там же. С. 195.

⁶¹ Там же. С. 200.

⁶² Там же. С. 205.

⁶³ Там же. С. 204.

и закона, принуждения соблюдать ритуал и выполнять долг. Система законодательства и система управления должны были содействовать нейтрализации злой природы человека. В процессе социализации злой от природы человек становится культурным, что в свою очередь приводит к упорядочению отношений между людьми. Ритуал, нравственность и система законов введены совершенномудрыми правителями древности, по Сюнь-цзы, для того, чтобы дисциплинировать, умиротворить людей, воспитать их и направить по правильному пути⁶⁴. «В древние времена, – повествуется в трактате «Сюнь-цзы», – совершенномудрые, видя, что человек по своей природе зол, и зная, что он распушен, идет по неправильному пути, стремится к беспорядку и не поддается умиротворению, именно поэтому и создали власть правителя, чтобы следить за людьми; разъяснили основы ритуала и долга, чтобы воспитывать людей; выработали законы и систему управления, чтобы господствовать над людьми; ввели наказания, чтобы пресекать [преступные действия] людей. Все это привело к тому, что все [люди] в Поднебесной смогли соблюдать порядок и стать добродетельными»⁶⁵. «Если же сейчас, – продолжал автор трактата, – попробовать отбросить власть правителя, не воспитывать [в людях] культурность и чувство долга, отбросить господство [над людьми] с помощью законов и системы управления, не пресекать [их преступные действия] с помощью наказаний и наблюдать со стороны за отношениями между людьми в Поднебесной, это приведет к тому, что сильный будет притеснять и грабить слабого, большинство – жестоко обращаться с меньшинством и вносить в него раскол. Вслед за этим в Поднебесной немедленно воцарится хаос и одно за другим последуют разрушения!»⁶⁶.

Таким образом, Сюнь-цзы признавал воспитательное и упорядочивающее значение

□ □ □ □ □

⁶⁴ См.: Там же. С. 201.

⁶⁵ Там же. С. 205. «Поэтому так же, – отмечалось в трактате, – как кривой кусок дерева нуждается в зажиме для выпрямления, причем его нужно подогреть и выправить, и только после этого он сможет стать прямым; так же, как тупой кусок металла нуждается в ковке и точке, и только после этого он сможет стать острым, так и человек, который по своей природе зол, нуждается в воспитании и законах, и только после этого сможет встать на правильный путь» – «Сюнь-цзы» // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. 1 // Античный мир и Восточные цивилизации. М., 1999. С. 499.

⁶⁶ «Сюнь-цзы» // Древнекитайская философия... С. 205.

государства и законов, причем в совместном действии их с нравственностью, усвоением норм ритуала и культуры. Все эти средства обуздания злой природы человека, полагал он, «появились как результат деятельности совершенномудрых, а не из врожденных качеств человека»⁶⁷. При этом совершенномудрые изобретатели государства и законов понимались как *отличающиеся от других людей не своей природой, а своими действиями*⁶⁸. Вообще мыслитель был склонен отрицать полную зависимость человека и общества от природы. Отсюда – и причины порядка и беспорядка в обществе, по его мнению, прежде всего заключены в самом обществе, а не находятся за его пределами. В то же время он признавал и определенные пределы перевоспитания, например, «злостных преступников», говоря, что таких надо «умерщвлять», «не трата времени на их перевоспитание»⁶⁹.

Сюнь-цзы отмечал, что в разные исторические периоды, в которые внешне одинаково почитали солнце и звезды, существовали *эпохи порядка и смуты*. Следовательно, считал он, не от Неба зависят порядок и смута в обществе, а прежде всего от самих людей. Не следует роптать на Небо тогда, когда что-то зависит от самого человека. «Поэтому только тот может быть назван достигшим высшей [мудрости], кто понимает разницу между человеком и небом»⁷⁰. Естественные процессы и социальные отношения, по Сюнь-цзы, регулируются по-разному. Правитель, ведущий своих подданных по пути Дао, приносит благо и себе, и всему обществу. По его мнению, человек, познавший Дао, способен подчинить себе и социальные отношения, действовать в согласии с законами Неба и Земли. Отсюда – в жизни людей велика роль государства, его правителя, искусства управления и законов.

Сюнь-цзы считал, что государственное принуждение следует использовать осторожно, нельзя забывать, что *государство должно действовать в интересах народа, в том числе и заботиться о его материальном бла-*

гополучии. В связи с этим он рекомендовал правителю быть осторожным с повышением налогов, поскольку это может привести к бедности народа и ослабить государство: «...Взимание [с населения] непомерных налогов – это путь, вызывающий разбой, обогащающий врага, приводящий к гибели государство и самого себя, – вот почему мудрый правитель не идет этим путем»⁷¹. В другом месте он писал, что тот правитель, «кто взимает [с населения] непомерные налоги, приводит [государство] к гибели»⁷². Путь к богатству страны состоит, по Сюнь-цзы, в экономном расходовании государством и всеми подданными материальных ресурсов и обеспечении достатка народу⁷³.

С последними годами жизни Сюнь-цзы совпало появление уже упоминавшейся выше книги синтетического направления мысли «Люйши чуньцю» («Весны и осени господина Люя»), основой которой явились идеи реформированного конфуцианства и иные сочинения предшествующих веков. Книга систематизировала различные отрасли знаний, в том числе относящиеся к установлению взаимосвязи между законами космоса и земными порядками.

Хань Фэй-цзы

Последователь Шан Яна Хань Фэй, или Хань Фэй-цзы (ок. 288/280 – 233 гг. до н.э.)⁷⁴, пытался развить обновленное учение легизма, соединив его идеи с даосизмом. В литературе Хань Фэй-цзы нередко относят лишь к последователям легизма⁷⁵. Однако учение Хань Фэй-цзы имеет значительные особенности и не является традиционной формой легизма. От ряда положений легизма мыслитель отказывается, часть их меняет, соединяя с идеями других древнекитайских школ, особенно с некоторыми положениями даосизма в своеобразной интерпретации. Его учение – попытка создания синтетического учения на базе легизма.

Хань Фэй-цзы происходил из знатной семьи царства Хань, родственной правящей династии.

□ □ □ □ □

⁷¹ Там же. С. 154.

⁷² Там же. С. 153.

⁷³ См.: там же. С. 161–162.

⁷⁴ См.: История китайской философии / Пер. с кит. Общ. ред. и послесл. М.Л.Титаренко М.: Прогресс, 1989. С. 163; Переломов Л.С. Указ. соч. С. 166.

□ □ □ □ □

⁶⁷ «Сюнь-цзы» // Древнекитайская философия... С. 203.

⁶⁸ См.: Там же.

⁶⁹ Цит. по: Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая... С. 164.

⁷⁰ «Сюнь-цзы» // Древнекитайская философия... С. 167.



В молодости он интересовался учениями легистов, конфуцианцев и даосов, учился у знаменитого Сюнь-цзы. Древнекитайские историки отмечали, что его особенно интересовали вопросы о законе, искусстве управления и о контроле над чиновниками. Выделяясь своими способностями, Хань Фэй был с детства заикой и поэтому не мог рассчитывать на виды деятельности, требующие элементов ораторского искусства. Видимо, поэтому весь его талант был сконцентрирован и реализован в его трактатах, в которых много внимания уделялось вопросам государственного управления⁷⁶.

Известно, что одно из крупных сочинений ученого прочел и высоко оценил император Ин Чжэн (будущий император Цинь Ши-хуан). Со слов историка Сыма Цяня, ознакомившись с главами трактата «Хань Фэй-цзы» мыслителя (в частности, «Ропот одинокого»), Ин Чжэн воскликнул: «Ради того, чтобы встретиться с этим человеком и побеседовать с ним, я умер бы без сожаления»⁷⁷. Однако, когда Хань Фэй прибыл в Цинь, он вызвал чувство зависти у Ли Сы, который усмотрел в талантливом философе своего конкурента. По клевете и настоянию Ли Сы Хань Фэй бросили в тюрьму, где он был оравлен⁷⁸.

К числу заслуг Хай Фэй-цзы в исследовании общества относится его *эволюционный взгляд на историю*. Он признавал, что человеческое общество эволюционирует, развивается. В человеческой истории он выделял три периода: «древнейший», «средневековый» и «современный». «В древнейшие времена соревновались в (следовании) дао и добродетели, в средневековье стремились полагаться на ум и хит-

□ □ □ □ □

⁷⁵ См., напр.: *Переломов Л.С.* Легизм // Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 161; *Он же.* «Хань Фэй-цзы» // Там же. С. 369; *Степугина Т.В.* Культура древнего Китая // История Древнего Востока: От ранних государственных образований до древних империй. М.: Вост. лит., 2004. С. 319.

⁷⁶ Подробнее см.: *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981. С. 166.

⁷⁷ Цит. по кн.: Там же. С. 168. В другом месте приводит несколько иную редакцию перевода слов Ин Чжэна. См.: Там же. С. 177.

⁷⁸ См.: *История китайской философии* / Пер. с кит. Общ. ред. и послесл. М.Л.Титаренко. М.: Прогресс, 1989. С. 163. «Оравил его Ли Сы, советник Ин Чжэна, испугавшийся соперничества талантливого политика». – См.: *Переломов Л.С.* Указ. соч. С. 168.

рость, а в нынешние времена борются, (прибегая) к силе»⁷⁹, – писал он.

Важное место в учении Хань Фэй-цзы занимал вопрос о законах развития общества, которые включались им в обобщенный образ Дао. Правителя он признавал «*воплощением Дао*». Он – нечто божественное и таинственное. Позитивный закон не противопоставляется, а, наоборот, сближается в его учении с Дао как первоисточником мира и его самодвижения, пути развития мира в целом. Но не как всегда соответствующий Дао, а как форма права, которую следует приводить в соответствие с Дао.

Другой отличительной особенностью политико-правовых взглядов Хань Фэй-цзы можно считать то, что он *был сторонником просвещенной монархической власти*, проводящей политику, адекватную задачам времени, лишённую крайностей, ориентированную на стабильные ценности и долгосрочную перспективу. Признавая, что Дао как единый принцип и реальность объединяет все вещи, явления, тенденции развития и т.д., мыслитель замечал, что «*поэтому просвещенный государь ценит единый принцип*»⁸⁰. Просвещенный правитель, по Хань Фэй-цзы, постигший свое высшее предназначение, не соблазняется внешним, освобождается от него, он также не соблазняется слишком активной деятельностью, понимает ее недостаточность, он более подчиняется принципу недеяния и стремится направить течение событий в их естественное русло. При этом мыслитель рассматривал принцип недеяния как имеющий внутреннюю связь с человеколюбием⁸¹.

За столетие, прошедшее со времени создания централизованного бюрократического аппарата древнекитайского государства и реформ Шан Яна, чиновничество сильно окрепло, высшие чиновники получили значительную власть, участились случаи злоупотребления властью⁸². В таких условиях Фань Хэй считал необходимым разработать особую стратегию

□ □ □ □ □

⁷⁹ Цит. по кн.: *История китайской философии...* С. 167.

⁸⁰ «Хань Фэй-цзы» // *Древнекитайская философия*. Собр. текстов в двух томах. Т. 2. М., 1972. С. 226.

⁸¹ См., напр.: Там же. С. 236.

⁸² См.: *Переломов Л.С.* Указ. соч. С. 166–167.

и тактику для правителя по отношению к чиновникам. Он обосновывал идеи определенного отстранения государя от чиновников, более тщательного контроля за ними и законодательного регулирования ответственности и наказания чиновников для предотвращения их злоупотреблений своим положением. Одной из центральных проблем государственного управления признавалась разработка мер для удержания чиновников в подчинении государю и неукоснительного исполнения ими своих обязанностей и его указаний, т. е. удержание и укрепление власти государя в условиях возросшей власти высших чиновников.

Правителю рекомендовалось следовать Дао, в определенной мере предлагалась тактика недеяния, но путем поручения всех дел чиновникам при условии, что они будут добросовестно заниматься порученными им вопросами. Правитель должен отстранить себя от чиновничества и сдерживать его произвол. По мнению Хань Фэй-цзы, народ будет больше уважать государя, если тот будет *демонстрировать свое неучастие в делах вместе с чиновниками, определенную отстраненность от них*. Правителю тогда останется внимательно наблюдать за ними и справедливо воздавать каждому по его делам. Но некоторые дела правитель не должен никогда передавать чиновникам, в частности, касающиеся его права их награждения и наказания. Для укрепления своей власти государь должен быть замкнутым, таинственным, *скрытым от чиновников*, не раскрывать всех своих возможностей, поддерживать среди чиновников атмосферу подозрительности и взаимного недоверия, раскалывать их на враждующие группировки, чтобы ослабить возможное противостояние в отношении себя и т. д. Рекомендовалось строго соблюдать законы и когда требуется – применять наказание. Хань Фэй полагал, что это отрезвляюще действует на чиновников, предотвращая их заговоры.

В учении Хань Фэй-цзы государь выступает как проводник воли Неба, последователь Дао, опирающийся на народ. Чиновничество для него – средство реализации его Дао-предназначения и деятельности на благо народа. «Если правитель не владеет *дао*, писал Хань Фэй-цзы, – то внутри (т. е. внутри страны. – С. У.) [он] жесток и бесчеловечен по отноше-

нию к своему народу, а вовне агрессивен по отношению к соседним царствам. Если внутри [он] жесток и бесчеловечен, то народ прекращает [занятие] производством. Если [он] агрессивен и коварен, то происходят многочисленные сражения... Если происходят многочисленные сражения, то гибнут все солдаты и офицеры... войска [подвергаются] смертельной опасности»⁸³. Если правитель овладевает Дао, то он перестает быть агрессивным и заботится о своем народе⁸⁴. Именно такое положение и было идеалом мыслителя, в отличие от учения легизма.

В отличие от конфуцианской трактовки шэн (совершенномудрости) как свойства только идеальных правителей глубокой древности, Хань Фэй-цзы называл «новыми совершенномудрыми» реформаторов, которые, опираясь на опыт и разум своей эпохи и свой личный, совершенствовали старые законы, обычаи, обновляли наследие древности, отвергали неизменность законов и институтов управления.⁸⁵

Мыслитель продолжил разработку понятия *ли* (*принцип*). *Принципы действия правителя, принципы управления народа он рассматривал как соответствующие закономерности мироздания, обуславливающие качества, форму («узор») вещей и явлений. Все множество принципов объединяется понятием Дао. Правитель должен опираться, по Хань Фэй-цзы, на Дао и ли, по ним должен выверять свои дела «как по циркулю и угольнику», и тогда он будет успешен в правлении («нет дел, в которых бы он не добился успеха»). Если же он не будет им следовать, то неизбежно «потеряет свой народ и лишится богатств»⁸⁶. Мыслитель отказывается от легистского своеволия правителя и насилия, принуждения как основных средств успеха в политике.*

В государственном управлении он рекомендует больше внимания уделять соответствию имен и названий реальным вещам, должностям чиновником и их делам⁸⁷. Он как бы стре-

⁸³ «Хань Фэй-цзы» // Древнекитайская философия: Собр. текстов в 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 248–249.

⁸⁴ См.: Там же. С. 248.

⁸⁵ См.: Шэн // Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 505.

⁸⁶ Цит. приводятся в данном случае по: Переломов Л. С. «Хань Фэй-цзы» // Китайская философия... С. 369.

⁸⁷ См., напр.: «Хань Фэй-цзы» // Древнекитайская философия... С. 227.

мится интегрировать в учение легизма конфуцианскую идею приведения в соответствие имен с их содержанием.

Хань Фэй-цзы писал о двух типах чиновников. Первый – мудрый и преданный правителю, профессионал, идеальный сановник, друг и помощник правителя. Второй – корыстный, думающий лишь о своей личной выгоде⁸⁸, использующий правителя для этих целей, при этом угодливый и умело маскирующийся. Только мудрый правитель, считал мыслитель, может отличить эти два типа.

Философ рекомендовал правителю привлекать людей, разбирающихся в управлении и сведущих в законах. Если государь будет опираться на таких профессионалов, то сможет преодолеть коварство самовлюбленных и самовластных чиновников, которые не прочь посягнуть и на самого государя. Сторонники соблюдения законов и такие самовластные чиновники объективно, считал мыслитель, являются непримиримыми врагами⁸⁹.

Хань Фэй обращал внимание на то, что нередко люди, постепенно узурпирующие власть, используют доверие государя, эксплуатируют его человеческие слабости, ловко используют его настроение, лесть ему. Видя влияние на государя таких людей, соседние правители и зависимые от них чиновники, придворные и ученые, не имея возможности связаться с государем, начинают поддерживать таких людей. Такие люди продолжают набирать силу и влияние, а роль государя слабеет. И когда при этом «к государю хочет обратиться человек, сведущий в законах и в искусстве управления, то он не находит у государя ни доверчивого и любовного отношения, ни давнего прочного знакомства. Когда он хочет речами о законе и об искусстве управления выправить заблуждения государя, то оказывается, что его [взгляды] противоречат [настроениям] государя»⁹⁰. Хань Фэй признавал, что справедливый человек, разбирающийся в законах и искусстве управления, но возражающий государю, вряд ли сможет победить узурпирующего постепенно власть чиновника, если тот близок к государю,

□ □ □ □ □

⁸⁸ См.: Переломов Л.С. Указ. соч. С. 178.

⁸⁹ См.: «Хань Фэй-цзы» // Древнекитайская философия... С. 229.

⁹⁰ Там же. С. 230.

пользуется его доверием, его единомышленник, знатный и богатый. А государь тем временем «падает все ниже»⁹¹. Мыслитель полагал, что корыстные «самовластные» чиновники, злоупотребляющие властью, блокирующие государя от настоящих профессионалов, пагубно влияют на всю систему власти и разлагающе воздействуют на всю бюрократию, которая видит в нем нового хозяина. Отрицательно влияют такие чиновники на общественную нравственность⁹².

Философ учил, что *государь должен знать, что его интересы изначально не совпадают с интересами крупных чиновников*. Мыслитель пытается концептуально отделить государя от чиновников по интересам, деятельности, ответственности, отношению к народу. Из единого легистского монолита – государства – вычленяется самостоятельное звено – государь, и он связывается в большей степени с волей Неба, с Дао и с народом, несколько отрывается от государственного аппарата. Идеи недеяния даосизма и гуманистические, просветительские идеи конфуцианства в данном случае сыграли определенную роль. Государь должен использовать государственный аппарат, но быть выше его, не зависеть от него, иметь некие принципы, ориентиры в представлении о своем предназначении, которые могут значить больше, чем краткосрочные успешные, на первый взгляд, действия государственного аппарата.

Хань Фэй писал: «Выгода государя в том, чтобы иметь способных [подданных] и назначать их на должности, а выгода чиновников в том, чтобы, не имея способностей, распоряжаться делами; выгода государя в том, чтобы иметь заслуженных [подданных] и вознаграждать их; выгода чиновников в том, чтобы, не имея заслуг, быть богатыми и знатными; выгода государя в том, чтобы выдающиеся люди служили ему по своим способностям; выгода чиновников в том, чтобы использовать в личных целях своих друзей и сторонников»⁹³. Чиновники «морочат государя ради личных выгод»⁹⁴, обманывают его и совместно с друзь-

□ □ □ □ □

⁹¹ См.: Там же. С. 230–231.

⁹² См.: Переломов Л.С. Указ. соч. С. 179.

⁹³ «Хань Фэй-цзы» // Древнекитайская философия... С. 231.

⁹⁴ Там же. С. 232.

ямы грабят народ, разрушают законность, сеют смуту, наносят в итоге вред государю⁹⁵. Поэтому, по Хань Фэю, важно, чтобы государь изначально окружал себя достойными и справедливыми людьми. А в отношении корыстных чиновников, обманывающих государя, он предлагал ввести и применять специальные составы преступлений, именуемых «тяжкими преступлениями». За такой вид преступлений (измена, заговоры, коррупция и т.д.) он предлагал самых «самовластных», высших чиновников наказывать смертной казнью. Тогда, считал он, можно восстановить порядок в государстве, а правитель обретет власть над чиновниками.

Хань Фэй-цзы был далек от идеализации любого закона и не считал его основной целью сеяние страха, осуществление наказания и принуждения, не рассматривал его как основание или прикрытие для произвола власти, он скорее видел в законе *противовес произволу власти* (что, естественно, не исключало ни наказания, ни принуждения), но концептуальные акценты менялись. Для реализации всех функций законодательства оно должно быть гибким и соответствующим духу времени. Отмечая важность соблюдения законов, Хань Фэй допускал определенное значение и иных регуляторов (обычного права, ритуалов). Он признавал также, что далеко не все старые законы (*в том числе принятые при легистах*) были бы поняты и поддержаны в иных исторических условиях. В качестве примера он приводил закон господина Шана (то есть Шан Яна), который устанавливал, что за одну срубленную голову на одну ступень повышают в ранге, а за две – на две ступени. В случае если срубивший голову хотел бы стать чиновником, его назначают на должность, а за две срубленные головы – повышают в должности. По Хань Фэю, этот закон устарел. На чиновничью должность стали назначать *за знания и умения*. В противном случае это было бы все равно, «что за успехи в отрубании голов делать лекарем или плотником»⁹⁶. «...Совершенномудрый не нуждается в том, чтобы следовать древности, не подражает установившимся нормам, а разбирается в современных обсто-

□ □ □ □ □

⁹⁵ См.: «Хань Фэй-цзы» // Древнекитайская философия...

⁹⁶ Там же. С. 260.

ятельствах и действует в соответствии с ними»⁹⁷.

Каждая эпоха, по Хань Фэю, требует специфических законов, обычаев, разных средств воздействия на людей. Например, «желать великодушной и мягкой политикой управлять народом в напряженную эпоху, ... все равно, что без узды и плети править норовистой лошадью»⁹⁸. Неодинаковые условия также «в упорядоченном и расстроеном [государствах]...»⁹⁹ Важно, чтобы средства управления были практичны и эффективны. По Хань Фэю, просвещенный правитель должен быть гибким в применяемых им методах государственного управления, уметь перестраивать и менять эти методы, не должен быть догматиком и придерживаться слепо установленных норм¹⁰⁰.

При этом если у классиков легизма разрыв с древностью обосновывал необходимость радикальных реформ, утверждения идеологии легизма и жесткого режима, то у Хань Фэя независимость от древних законов (в том числе легистских), не всегда справедливых, служила и критике крайностей легизма.

Хань Фэй – один из древнейших мыслителей, которые понимали и показывали на примерах возможность возникновения противоречий между политикой и нравственностью, между нравственностью и законодательством. При этом он, видимо, приходил к выводу, что законы и принципы поведения людей, приемлемые для одного уровня организации (личные и семейные отношения), могут быть неприемлемы на ином уровне общественной организации (например, на уровне государственного управления, регулирования массового поведения подданных и соблюдения законов). Он приводил примеры, когда безнравственное по отношению к родственникам поведение (например, доносы на них), правильно с точки зрения закона, поощряется государством. Или стремление человека сохранить свою жизнь в бою ради семьи, детей может противоречить требованию, если надо умереть за государя и т.д. Отчасти этим объясняется и его критика моистов и конфуцианцев,

□ □ □ □ □

⁹⁷ Там же. С. 261.

⁹⁸ Там же. С. 264.

⁹⁹ См.: Там же. С. 273.

¹⁰⁰ См.: *Переломов Л.С.* Указ. соч. С. 180–181.



утверждавших о совместимости правил, пригодных для семейных отношений, к государственному управлению. «Если закон требовал наказания, а государь при этом лил слезы, то этим он выражал свое человеколюбие, а не осуществлял управление... человеколюбием нельзя управлять»¹⁰¹. Но в отличие от крайних легистов, Хань Фэй считал, что нравственность и управление не всегда, но могут быть совместимы.

Он с большим уважением относился к Конфуцию, называл его «совершенномудрым», познавшим Дао и фактически единственным, кто на самом деле следовал принципу «човеколюбия». В его взглядах можно даже заметить разное отношение к самому Конфуцию и его учению, личности, его жизни, а также к его последователям и конфуцианству (т. е. к тому, что проповедуется под именем данного учения)¹⁰².

Хань Фэй-цзы весьма интересно размышляет о роли и особенностях деятельности советников государя, о сложности для них влияния на него в процессе передачи информации, идей. Государь как человек имеет определенную предрасположенность к тем или иным действиям, собственное представление о развитии событий, о людях, событиях и фактах, собственные тайны и т.д. Самым сложным, по Хань Фэй-цзы, для советника является не умение передать мысль ясно, доступно, не полнота или краткость изложения информации, а недостаточное знание о намерениях и представлениях государя об этих и иных событиях, явлениях, людях и, следовательно – эффективное соединение передаваемой информации с состоянием сознания государя, с его намерениями, действиями. «Трудность убеждать обычно состоит в том, чтобы уяснить помыслы убеждаемого и суметь нацелить на них свои убеждения»¹⁰³. «Если советник требует [от государя]» делать то, чего тот не может, или препятствует ему делать то, что он хочет, то ему лично будет грозить беда»¹⁰⁴.

Размышляя над причинами неустойчивости государств в истории, мыслитель обра-

щал внимание на три, по его мнению, основных причины гибели государств. Знающий их, по Хань Фэю, приобретает весь мир. К таким причинам (источникам опасности) он отнес столкновение хаоса с порядком, лживости с прямоотой, непокорности с покорностью¹⁰⁵. Более детально характеризуя причины гибели государств, он выделял следующие моменты:

«1) Малая территория государства, незначительная власть правителя и слишком большая роль чиновников.

2) Легкомысленное отношение правителей к законам, их надежды на внешнюю помощь при разрешении внутренних трудностей, пустопорожнее обсуждение ими различных проектов в условиях, когда крестьяне забрасывают свои земли и оставляют страну без продовольствия.

3) Распространение всякого рода лживых теорий и красноречия чиновников, чрезмерное богатство купцов и обнищание основной части населения.

4) Расточительный образ жизни правителей, их чрезмерное увлечение дворцами, дорогостоящими забавами и т. д.; это истощает народные силы и уменьшает богатство общества.

5) Распространение среди населения суеверий, веры в духов, увлечение религиозными обрядами, в том числе такими, как жертвоприношения.

6) Легкомысленная вера в людей, имеющих высокое звание, отсутствие серьезной проверки их способности служить народу; условия, при которых должности можно приобретать благодаря влиянию, а жалование и звание – за взятки.

7) Возобладание среди населения, особенно среди государственных чиновников, корыстолюбия, стремления к получению личных выгод. В этих условиях знающие люди отодвигаются от управления государством, побеждает легкомыслие и глупость.

8) Чрезмерные увлечения войнами, погрязшие основы мирной жизни. Частные дела в этих

□ □ □ □ □

¹⁰¹ Цит. по кн.: Там же. С. 183 – 184.

¹⁰² См., напр.: Переломов Л.С. Указ. соч. С. 190.

¹⁰³ «Хань Фэй-цзы» // Древнекитайская философия... С. 232.

¹⁰⁴ Там же. С. 233.

□ □ □ □ □

¹⁰⁵ См.: Александров Г.Ф. История социологических учений: Древний Восток. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 315.

условия выдаются за государственные, а противоречивые законы издаются один за другим и заводят народ в тупик.

9) Обнищание крестьян-домохозяев, обогащение временных пришельцев; бедственное положение земледельцев и воинов, в то время как люди, занимающиеся торговлей и ремеслом, пользуются материальным достатком»¹⁰⁶.

Хань Фэй поддерживал традиционные для легизма установки на приоритетное развитие земледелия и укрепление войска, его взглядам свойственно презрение к ремесленникам и торговцам, поддержка запрета частных школ и поддержка обучения чиновниками, критика идей гуманизма, демократии и просвещения народа. «Но ведь *правитель выставляет тучные поля и большие дома, учреждает ранги знатности и жалованья, чтобы обменять это на жизнь и смерть народа* (курсив мой. – С.У.). [А если] ныне правители, – сетовал Хань Фэй, – уважают и ценят людей, презирающих вещи и дорожащих жизнью, то нельзя достичь того, чтобы простой народ шел на смерть и дорожил бы [возможностью] пожертвовать собой ради дела правителя»¹⁰⁷.

Хань Фэй-цзы признавал, что нельзя обойтись одними законами и не использовать искусство управления, как нельзя и обойтись лишь искусством управления без использования законов. Законы задают общий тон, создают общие правила, а искусство управления как бы заполняет пространство между законами и применяет законы. Мыслитель приводил пример неэффективного управления из истории царства Хань. В переходном обществе, когда старые законы еще не отменены и продолжают действовать уже принятые новые, противоречат им законы. В такой ситуации, если новые законы последовательно не проводятся в жизнь и если происходит задержка с систематизацией законодательства, полагал он, законы становятся малоэффективными, а государственное управление не способно восполнить все пробелы и устранить все противоречия¹⁰⁸.

□ □ □ □ □

¹⁰⁶ Приводится по кн.: Александров Г.Ф. Указ. соч. С. 316.

¹⁰⁷ «Хань Фэй-цзы» // Древнекитайская философия... С. 278.

¹⁰⁸ См.: Там же. С. 258.

Хань Фэй-цзы констатировал возможность возникновения противоречий между законами, государственным управлением, с одной стороны и культурой, знанием и человеческой нравственностью – с другой стороны. В связи с этим он полагал, что не всегда в государственном управлении следует использовать людей культурных и ученых¹⁰⁹. Видимо, признавая несовершенство законов, их возможные противоречия с человеческими ценностями, он опасался, что привлечение к государственному управлению творческих лиц, способных критически мыслить, понимающих недостатки законодательства и готовых к поиску более совершенных вариантов законов, может привести к неустойчивости и расстройству законодательства. А это он рассматривал, пожалуй, как худшее состояние, чем наличие устойчивых, но менее совершенных законов.

Философ считал, что правитель, владеющий искусством управления, не должен также рассчитывать на управление хорошими людьми, которые встречаются редко и которых немного. Правитель должен ориентироваться на обычных людей и выбирать путь, «непрерывно дающий успех»¹¹⁰. Он рекомендовал *не отказываться от человеколюбия и долга на словах, но помнить, что эти слова, по его убеждению, мало что дают для управления*. В то же время законы и правила, награды и наказания оказываются более полезными¹¹¹. «Поэтому просвещенный правитель берет реальные факты, изгоняет тех, кого нельзя использовать, не следует человеколюбию и чувству долга, не слушает речей книжников»¹¹², – поучал Хань Фэй. Все это свидетельствует о том, что удельный вес элементов легизма в его учении был весьма значительным.

В целом, продолжая традиции легизма, Хань Фэй-цзы *пытался несколько смягчить его выводы, интегрировать данную идеологию как идеологию, порожденную чрезвычайной исторической эпохой и особыми историческими обстоятельствами, в более широкий поток древнекитайской мысли, вписать ее в общую эволюцию мысли, опре-*

□ □ □ □ □

¹⁰⁹ См.: Там же. С. 267.

¹¹⁰ См.: Там же. С. 281.

¹¹¹ См.: Там же. С. 281–282.

¹¹² Там же. С. 282.



делить место легизма, его политики и практики в истории государства и права, в современной ему доктрине государственного управления.

Школа легистов, политика и деятельность Цинь Ши Хуана могут по-разному оцениваться и интерпретироваться с исторической точки зрения. С точки зрения индивидуальной свободы, это абсолютно отрицательные идеология и режим. С точки зрения государственной, с учетом объективной социальной эволюции, они содействовали объединению и консолидации общества, концентрации его сил, синхронизации и объединению усилий для решения исторических макрозадач. И эти сверхзадачи решались за счет невероятных усилий, варварскими средствами, с использованием предельного насилия, насаждения всеобщего страха, за счет огромных жертв. Строительство Великой китайской стены также может интерпретироваться как произвол, бедствие для народа, средство подавления инакомыслящих, направляемых на ее строительство и погибающих там от тяжелых условий жизни, тяжкого труда и болезней. В то же время это сооружение явилось и средством геополитического самоограничения китайской империи, символом ориентации ее не на внешнюю войну, акцентированием приоритетности решения внутренних задач объединения, централизации и унификации политических, юридических, социальных институтов и отношений.

Признавая эти противоположные и противоречивые грани исторического смысла школы фа цзя и практики их реализации в империи Цинь, не следует абсолютизировать и идеализировать какие-либо из отмеченных граней. Каждая из них имеет свой конкретный исторический смысл, пределы разумности и допустимости на долгом и противоречивом историческом пути человечества. Древнюю историю мы не можем изменить, она недостижима и для нашего суда. Мы можем лишь попытаться понять и высказать свое нравственное и мировоззренческое отношение к ее событиям, персонажам, учениям и идеям. «Легистская империя просуществовала всего лишь 14 лет, – пишет Л.С. Переломов, – сменившая ее империя Хань – более 500 лет. И это явилось заслугой не только конфуцианцев, но и легистов. Жизненную стойкость империи придавал как раз

«сплав» легизма с конфуцианством, который оказывал стабилизирующее влияние на функционирование государственных институтов, общественную и политическую жизнь Китая»¹¹³.

Исторический путь человечества не прям и не гладок. Его цели не сводятся к одной из граней реальности, только к целям личности или только к целям общества, целям человечества в целом. Человечество существует как реальное целое, как единая система, состоящая из многих подсистем, – народов, наций, социальных групп, индивидов. Реальное бытие человечества, даже по мере обретения им своего максимального единства, включает в себя и все составляющие его элементы. Поэтому приоритет общечеловеческих интересов и ценностей не исключает, а предполагает и включает в себя также защиту прав и свобод регионов, народов, наций, социальных групп, и конечно – прав и свобод человека, как составной части и реальной основы всех этих образований. При этом внутреннее единство сложносоставной системы человечества предполагает гармонизацию, динамичный баланс всех этих интересов разного уровня. Развитие индивида невозможно без движения вперед общества, и наоборот.

С этой точки зрения, идеи сильного централизованного государства, объединяющего и реформирующего общество в соответствии с историческими потребностями, а также идеи гуманизма, социальной защиты, политического плюрализма, прав и свобод человека оказываются в глобальном плане – в плане формирования единой космической цивилизации человечества планеты Земля – взаимодополняющими потоками идей, направленными в их складывающемся взаимодействии и гармонии к одной великой исторической цели, лежащей за пределами обыденного и фрагментарного сознания. С этой позиции *синтетическое восприятие* мира, сферы политики и права, истории политической и правовой мысли оказывается максимально адекватным тенденциям глобальной эволюции человеческого общества и сознания. В этом и *ценность древнейших синтетических политико-правовых учений*.

□ □ □ □ □

¹¹³ См.: Переломов Л.С. Указ. соч. С. 204.

В целом, попытки синтеза ряда учений Древнего Китая в историческом плане явились формой поиска общественным политическим и правовым сознанием идеологической «золотой середины», которая могла бы содействовать утверждению гармонии и равновесия в обществе, его познанию. Это имело противоречивые последствия. С одной стороны, являлось исторической альтернативой намечавшейся тенденции формирования тоталитарной идеологии школы фа цзя. С другой стороны, отвечало потребностям политического объединения страны, в ходе которого объективно складывались предпосылки для возникновения и расцвета на определенном этапе централизованного государства с сопутствующей ему политической и юридической унификацией общественной жизни. В данном случае как бы предлагался постепенный, более мягкий вариант утверждения этой централизации и регулирования общественных отношений с помощью законов и законности.

Доминирующими чертами синтетических концепций было стремление учесть естествен-

ные начала права, его связь с Небом и нравственностью, усовершенствовать, гуманизировать законодательство, использовать силу совершенных законов для достижения нравственных целей, пропаганда демократических, иногда умеренно-демократических принципов функционирования государственной власти. Общим для этого направления мысли было и весьма критическое, негативное отношение к крайностям легизма.

Таким образом, в эволюции древнекитайской политической и правовой мысли со временем проявлялась тенденция модернизации и синтеза (в разных вариантах) ранее сложившихся школ в понимании права и восприятии политико-правовой сферы в целом. Эта тенденция может рассматриваться как частное фрагментарное проявление общей закономерности существования в эволюции политической и правовой мысли определенных линий исторического развития, проходящих через все периоды истории, одной из которых является имеющая существенное значение линия синтеза накопленной и выработанной сознанием информации.

