



Л. С. Васильев

АГРАРНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В КИТАЕ В НАЧАЛЕ I ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ ДО Н. Э.

В конце второго тысячелетия до н. э. территория Китая была заселена множеством кочевых и полукочевых племен, находившихся в большей или меньшей степени под гегемонией Иньского государства, которое было расположено в районе излучины р. Хуанхэ. Инь — раннерабовладельческое государство со сравнительно невысоким уровнем развития производительных сил. Иньцам была уже известна бронза, но основные сельскохозяйственные орудия еще выделывались из дерева и камня. Наряду с земледелием скотоводство продолжало играть важнейшую роль в хозяйстве. Ремесленное производство еще только начало отделяться от сельского хозяйства, и торговый обмен существовал в зачаточном состоянии.

Но тем не менее влияние передовой иньской культуры на соседние племена было велико. Наиболее передовые из этих племен, успешно перенимая от иньцев сельскохозяйственные занятия, из кочевых или полукочевых превращались в оседлые. Среди быстро развивающихся земледельческих племен стало заметно выделяться племя Чжоу.

По уровню развития производства варварское племя Чжоу стояло много ниже государства Инь. Так, чжоусцы, в отличие от иньцев, не знали бронзы; у них не было письменности. Что же касается внутренней племенной организации их, то она впоследствии воспевалась традиционной китайской историографией в качестве образца «гуманного правления» и «преданности народа государю», что ярко свидетельствует о патриархальных отношениях¹.

Примерно с XII в. до н. э. чжоусцы начинают активную борьбу за расширение своей территории. Легендарный вождь чжоуского племени Вэнь ван (он принял титул вана, который до того носили только иньские правители) создал могучий союз племен во главе с Чжоу. Уже задолго перед тем иньцы вынуждены были считаться с возрастающей силой чжоуского племени. Крик показывает, что в течение ряда поколений иньские государи и знать отдавали своих дочерей в жены чжоуским вождям и что это была форма признания могущества племени Чжоу².

Теперь же Вэнь ван вступает в открытую борьбу с Инь за гегемонию.

¹ В своей статье «К вопросу о характере общества Западного Чжоу» историки Хуан Цзытун и Ся Чжэньтао указывают, что вожди чжоусцев в своем управлении опирались не на силу, но на безграничное доверие, уважение и любовь своих соплеменников (см. «Синьцзяньшэ», 1955, № 6, стр. 48).

² Н. Г. Крейл, La naissance de la Chine, P., 1937, стр. 213.

В 1122 г.¹ в битве при Муе иньцы потерпели решительное поражение. Затем они были постепенно вытеснены на восток по долине реки Хуанхэ и там в районе Шаньдуна окончательно покорены через несколько десятилетий в результате походов знаменитого Чжоу гуна².

Победившие чжоусцы стали перенимать и постепенно усваивать достижения производства и культуры иньцев, на что ушло по меньшей мере несколько десятилетий, а то и веков. Ли Я-нун считает, что первоначально чжоуское завоевание отрицательно сказалось на развитии производства и культуры³.

Однако вряд ли это относится только к очень короткому начальному периоду, как думает Ли Я-нун. Так, например, Го Мо-жо указывает, что производство бронзовых изделий по составу, форме, орнаменту, надписям и т. п. становится с начала Чжоу все грубее и что этот упадок длился чуть ли не до VI в. до н. э., когда начался новый расцвет, «возрождение», и бронзовые изделия достигли вершин искусства и изящества⁴.

Временный застой и даже спад в развитии производительных сил в начале эпохи Чжоу — это несомненный факт. Он объясняется, по-видимому, тем, что интенсивный процесс ассимиляции и синтезирования культур более отсталых племен с культурой иньцев совпал с процессом распространения этой синтезированной культуры вширь, на значительную территорию бассейна реки Хуанхэ до самого моря, что сопровождалось колонизацией и поглощением более отсталых окраинных племен.

Результатом этого процесса было усвоение — в одних районах раньше, в других позже, — основ агротехники и производства иньцев и распространение земледелия на широкой территории, оказавшейся под властью племени Чжоу.

Основой производства в Западном Чжоу было земледелие. Чжоусцы, как это видно из песен *Ши цзин*, знали большое количество сельскохозяйственных культур. Среди зерновых на первом месте стояло просо нескольких сортов — *шуцзи* (гаолян), *цзюй* (черное просо), *ци* и т. п. Возделывались также пшеница и ячмень. В конце эпохи Западного Чжоу одной из важнейших зерновых культур становится рис, редко встречавшийся в начале периода Чжоу⁵. Вскоре рис вытесняет остальные зерновые культуры и, с ростом ирригации и орошаемых земель, становится — примерно с Чуньцю — едва ли не основной сельскохозяйственной культурой. Все злаки часто объединялись, особенно в песнях *Ши цзин*, под общим наименованием *бай гу* «сто зерновых». Наряду с зерновыми выращивались бобовые (бобы, горох) и некоторые технические культуры, как например, конопля. Из огородно-овощных были известны тыква, редька, огурцы, лук.

Земледелие было в основном еще неполивное, а выращиваемые культуры — богарными. Об этом наглядно свидетельствуют частые просьбы и даже моль-

¹ Новейшие хронологические исследования ставят под сомнение эту цифру, датируя эти события почти столетием позже.

² См. Ли И. Дунан, *Очерки по древней истории Китая*, Л., 1938, стр. 32—33 (Литограф. изд.).

³ Ли Я-нун, *Рабовладение и феодализм в Китае*, Шанхай, 1954, стр. 71 (на кит. яз.).

⁴ Го Мо-жо, 10 критич. статей, Шанхай, 1951, стр. 56—57 (на кит. яз.). Ли Я-нун также говорит об этом, причем он считает упадок бронзы свидетельством того, что «производительные силы чжоусцев по сравнению с Инь снизились» (ук. соч. стр. 71). Этот вывод правилен, хотя и следует отметить, что степень развития общества Инь сильно преувеличивается Ли Я-нуном.

⁵ Характерно, что в наиболее ранних песнях *Ши цзин* (разд. IV, гл. *Чжоу сун*) рис либо вовсе не упоминается (песня *Чэнь гун*), либо роль его среди прочих злаков второстепенна (песня *Фэн нянь*). Более поздние песни (*Да тьянь* из разд. *Сяо я* или *Ци юэ* из гл. *Винь фын*, разд. 1), напротив, упоминают о рисе в первую очередь.

бы о дожде, неоднократно встречающиеся в *Ши цзин*¹. Только позже — и это было связано, вероятно, с увеличением роли риса, нуждающегося в постоянном и обильном орошении, — ирригационные работы стали неотъемлемой и необходимой частью труда земледельца.

Уход за землей и посевами был еще довольно примитивен. Подготавливаемые к пахоте земельные участки подвергались корчевке, выпалыванию или выжиганию; истощенная земля не удобрялась, но оставлялась под пар, иногда на довольно длительные сроки². Уход за посевами заключался преимущественно только в прополке и в борьбе с вредителями³.

Наряду с земледелием большую роль в хозяйстве чжоусцев все еще играло скотоводство, хотя и его роль значительно снизилась. Интересно, что в это время лошади и крупный рогатый скот довольно дороги и редки. О стаде в 300 баранов и в 80 голов рогатого скота в песне *У ян* поется, как о предмете особой гордости⁴. Большое хозяйственное значение имели свиньи, куры и собаки, употреблявшиеся в пищу.

Важной отраслью сельского хозяйства было шелководство. В песнях *Ши цзин* часто поется о сборе листьев с тутовницы, о выращивании шелковичных червей. Охота и рыболовство также снабжали чжоусцев пищей и одеждой. В пищу употреблялись и дикорастущие фрукты и ягоды — финики, черешня, боярышник. С этой же целью использовались молодые побеги бамбука. В качестве напитков шли изготовлявшиеся из зерна вино и пиво, без которых не обходилась ни одна торжественная церемония.

Орудия сельскохозяйственного производства в Западном Чжоу, так же как и в Инь, выделялись в основном из дерева и камня⁵. Это деревянные сохи типа *лэй* с развилиной внизу и типа *сы* с толстым заостренным кошлом, каменные серпы, топоры, ножи. Никаких следов плуга пока не обнаружено, равно как и нет ни одного упоминания о существовании в ту эпоху всапки на быках. Пахота производилась с помощью парных упряжек *оу ган*, каждая из которых состояла из двух мужчин — одного спереди, другого сзади — с сохой *лэй* или *сы* посредине. Правда, некоторые песни *Ши цзин*, как например, *Чэнь гун*, упоминают о мотыгах и лопатах, *тянь* и *бо*, в написании которых употреблен иероглиф металла. Это дает повод многим исследователям утверждать, что в Западном Чжоу уже употреблялось железо⁶, ибо бронза, как правило, для выделки сельскохозяйственных орудий не использовалась⁷.

¹ См., напр., песни *Да тянь* и *Синь нань шань* (разд. *Сяо я*), *Ши цзин* (с коммент. Чжу Си), Пекин — Шанхай, 1955, *цз.* 13, стр. 17 (642) и 11 (630). О слабом распространении искусственного орошения в древнем Китае пишет Е. И о л к, К вопросу об основах общественного строя древнего Китая, «Проблемы Китая», № 2 (М., 1930), стр. 96, 125—126.

² См. В а в Ч ж у н - л о, Сельская община и система отдыха от пахоты в Чуньцю—Чжаньго, «Вэньшичжэ», 1954, № 4, стр. 38.

³ О прополке посевов говорится, например, в песне *Цзай шань* [*Ши цзин*, разд. IV, гл. Чжоу сун, *цз.* 19, стр. 22 (958)], о борьбе с вредителями — в песне *Да тянь* [*цз.* 13, стр. 17 (641)].

⁴ *Ши цзин*, разд. *Сяо я*, *цз.* 11, стр. 10 (509).

⁵ В своем выступлении в Институте востоковедения АН СССР в сентябре 1956 г. китайский археолог проф. Ся Най подтвердил тот факт, что китайскими археологами пока еще не обнаружено ни одного сельскохозяйственного орудия эпохи Зап. Чжоу, которое было бы сделано с применением металла.

⁶ Так полагает проф. Ц з я н ь Б о-ц з а н ь, История Китая, 1946, ч. I, гл. 1, стр. 291 (на кит. яз.). Это же утверждают, основываясь преимущественно на логических умозаключениях, Я н К у а н ь, О появлении и развитии техники плавки железа в древнем Китае, «Вэньшичжэ», 1955, № 2, стр. 26—27, и Т у н Ш у-е, Критика метода изучения истории кликой Ху Ши в вопросе о начале использования железа в Китае, «Вэньшичжэ», 1955, № 2, стр. 31—32.

⁷ Г о М о-ж о, Эпоха рабства. Пекин, 1954, стр. 18 (на кит. яз.), например, утверждая это, говорит, что даже если бы обнаружили бы где-нибудь в раскопках остатки бронзового плуга, то это было бы лишь ритуальное, но не производственное орудие.

Вопрос этот пока еще спорен. Во всяком случае, ни археология, ни письменные данные пока не могут подтвердить существования в западном Чжоу сельскохозяйственных орудий из железа¹. Можно лишь предположить, что бронза могла все же иногда использоваться для выделки сельскохозяйственных орудий, как об этом свидетельствуют археологические данные более позднего времени².

Ремесленное производство в эпоху Чжоу достигло уже довольно высокого уровня. Из костей, камня, дерева и, в некоторой части, металла (бронзы) изготавливались сельскохозяйственные орудия, а также плотницкий, столярный и иной инструмент — ножи и топоры различных форм и размеров, всевозможные скребки, пилы и т. п.

Важное значение имела также выделка ткани. При этом шелк уже выделялся достаточно тонким и изящным; его красили в различные яркие цвета, и он служил прежде всего парадной одеждой аристократов³. Обычной одеждой крестьян были более грубые холщевые ткани, также широко распространенные в то время. Часть одежды — верхняя — выделялась из шкур и мехов.

Большое количество ремесленников работало уже на нужды становившегося все более пышным ванского двора, а также на потребу аристократов. Своими искусными руками эти ремесленники изготавливали различные предметы домашнего обихода, украшения, драгоценности из нефрита, раковин, кости и металла.

Важную роль в ремесленном производстве играла выделка военного снаряжения и доспехов. Изготавливались луки и стрелы с костяными и кремневыми наконечниками, копья, пики и т. п. с наконечниками из бронзы. Особое место в ремесленном производстве занимала выделка ритуальных предметов и дарственных сосудов с надписями о пожалованиях. До нашего времени сохранились десятки подобных предметов, искусно отлитых из бронзы.

Все это свидетельствует о значительном развитии ремесленного производства; однако основную роль в хозяйстве играло земледелие.

Естественно и закономерно, что производственные отношения в подобном обществе сводятся в основном к аграрным отношениям. Исследование же аграрных отношений включает в себя анализ форм земельной собственности, землевладения, землепользования, а также методов эксплуатации непосредственного производителя.

В результате победы над Инь, завоевания большой территории и покорения многочисленных племен и народов внутри племени Чжоу, находившегося до того на стадии разложения родового строя, резко ускорился процесс расслоения и классовообразования. Власть и значение племенного вождя — вана — сильно возросли, именно ван становится отныне олицетворением могущественного племени завоевателей — чжоусцев. Поэтому неудивительно, что существовавшее издревле представление о собственности, как о принадлежности коллектива, — что было особенно характерно для древнеазиатских обществ⁴ — постепенно трансформируется в понятие верховной собственности главы возникающего государства.

¹ Го М о-ж о (там же) указывает, что, за исключением упоминания о четверке лошадей цвета железа у диньского гуна в VII в. до н. э., нет иных доказательств существования в Китае железа в то время. Ли и Я-н у н, ук. соч., стр. 103, считает, что здесь идет речь о цвете железной руды, хорошо известной древним китайцам.

² Изображение бронзовой лопаты V — III вв. до н. э. дано во «Всемирной истории», т. II, ч. III, М., 1956, стр. 454.

³ Ши цзин, раздел 1, гл. Бинь фын, цз. 8, стр. 3 (360).

⁴ См. К. Маркс, Формы, предшествующие капиталистическому производству, ВДН. 1940, № 1, стр. 10—11 и 20—24.

В песнях *Ши цзин* поется:

«В Поднебесной нет иной земли,
кроме земли вана,
До самого берега моря нет никого,
кто не был бы рабом¹ вана»².

Это верховное право собственности находило свое реальное отражение в формах землевладения и землепользования.

Исторические условия возникновения общества Чжоу позволяют нам выделить в развитии аграрных отношений две основные формы. Разница между этими формами, со временем постепенно исчезающая, базировалась на существенном отличии положения победителей-чжоусцев от положения многочисленных подчиненных племен и народов³.

О привилегированном положении чжоусцев в начале эпохи Чжоу говорит хотя бы тот факт, что их, очевидно, нельзя было продавать и дарить. В надписях о пожалованиях среди различных терминов, которыми обозначаются жалуемые рабы, слуги, крестьяне, нигде не встречается термин *нун*, обычно применявшийся для обозначения крестьянина-чжоусца.

Для изучения форм аграрных отношений у чжоусцев богатейший материал дают песни *Ши цзин*. Из так называемых сельскохозяйственных песен, отражающих жизнь, труд и быт чжоусцев (именно их, а не покоренных ими народов), и самые ранние и более поздние песни свидетельствуют о господстве коллективного начала, — о совместной обработке и подготовке поля, о совместном сборе урожая. Так, в первой строфе песни *Фэн нянь* поется, что урожай очень хорош, что десятки и сотни тысяч мер (зерна) ссыпаны в большие и высокие амбары⁴. Размер собранного урожая говорит о том, что он явился результатом обработки большого массива земель. Упоминание о больших амбарах показывает, что собранное зерно поступало в общественные закрома, а не в индивидуальное пользование. Вторая строфа этой небольшой песни напоминает о том, что из полученного зерна будет сварено пиво и выделано вино, с тем, чтобы все это было принесено в жертву родовым предкам⁵.

Го Мо-жо полагает, что в этой песне речь идет об обработке государственной земли, так как ни один отдельный земельный собственник «не мог бы и помышлять о производстве зерна в таких масштабах»⁶. Поскольку эта песня относится к началу Чжоу, когда государство чжоусцев находилось еще в процессе становления, трудно сказать, были ли это земли действительно государственными или общеплеменными. Но как бы то ни было, указание второй строфы на использование (части?) урожая в культовых целях дает основание предположить, что мы имеем дело с таким общественным полем, продукт с которого потребляется коллективом. Песня *Фэн нянь*,

¹ Употребленный здесь иероглиф *Н чэнь* «раб» в древнекитайских документах часто имеет более широкий смысл, например, «подданный».

² *Ши цзин*, раздел *Сяо я*, песня *Бэй шань*, цз. 13, стр. 1 (609—610). См. также «Всемирная история», т. I, М., 1955, стр. 609.

³ М. М. К о в а л е в с к и й, Общинное землевладение. Причины, ход и последствия его разложения. т. I, М., 1879, стр. 5 и 39, считает характерным явлением существование различия в статусе племени-завоевателя и покоренных народов.

⁴ *Ши цзин*, разд. IV, гл. *Чжоу сун*, цз. 19, стр. 13 (939).

⁵ Там же. Термины *祖妣* обозначают родовых предков по мужской и женской линиям. Употребление этих терминов характерно для начала Чжоу. Позже, с разложением родовых традиций и упрочением сельской общины, они вытесняются другими. Как указывает В а н Ч ж у н л о (ук. соч., стр. 37), спаянная кровнородственными узами родовая община поклоняется общему предку (*祖*), в то время как в сельской общине, объединяющей семьи различных родов, на смену общеродовому предку приходит поклонение духу—божеству земли или урожая (*神* или *社*).

⁶ Г о М о ж е, Эпоха бронзы, Пекин, 1954, стр. 99 (на кит. яз.).

несомненно, свидетельствует о том, что некогда чжоусцы имели общеплеменное совместно обрабатываемое поле, урожай с которого шел на общие нужды племени.

О совместном труде на общем поле говорится также в другой песне *Ши цзин* — *И си*. Здесь показано, как десятки тысяч крестьян, собравшихся по призыву Чэн вана¹, готовятся приступить к обработке большого поля. Вот текст этой песни:

«О, Чэн ван, уже собрались все.

Во главе *нун фу*² (отправляйтесь) сеять сто (сортов) зерновых!

Скорее организуйте их снаряженные³

И на пространстве в тридцать *ли* приступайте к пахоте,

Образовав десять тысяч пар (*оу*)⁴».⁵

При переводе этого текста мы взяли за основу трактовку Го Мо-жо⁶. Грамматически она безупречна. Но употребленный в этой песне термин *сы* (в строке, приведенной в тексте в разрядку, он переведен словом «снаряжение») ставит некоторых ученых в тупик и заставляет совсем по-другому переводить песню. Дело в том, что под иероглифом *сы* они обязательно подразумевают так называемые поля *сы тянь*, описанные Мэн цзы.

Как известно, суть описанной Мэн цзы системы *цзин тянь*, якобы господствовавшей в древности в Китае, сводилась к тому, что квадратное поле разбивалось на девять равных участков, наподобие иероглифа *井 цзин*, откуда и пошло название всей системы. Восемь крайних полей Мэн цзы называл полями *сы*, каждое из них обрабатывалось одним земледельцем. Среднее поле *гун* (или *гун тянь*), напротив, обрабатывалось всеми восемью вместе, а продукт с этого поля шел властям в качестве налога.

Многие ученые ставят под сомнение существование системы *цзин тянь*. Разумеется, что в такой идеализированной форме, близкой к социальной утопии, эта система вряд ли когда-либо существовала. И все же очевидно, что при создании своей утопической системы Мэн цзы должен был в какой-то мере опираться на известные ему исторические факты.

Несомненным фактом следует считать одновременное и совместное существование общего поля общины — *гун* — и полей, находившихся во владении отдельных небольших коллективов или семей. В этом сходятся почти все современные исследователи. О сосуществовании таких полей в рамках патриархальной общины и при отсутствии частной собственности на землю пишут Сы Вэй-чжи и Шан Юэ. Последний даже считает, что хотя эти два вида владения взаимно противостояли, наличие одного из них (*сы*) было обязательным условием существования другого⁸.

¹ Чэн ван — один из первых чжоуских ванаов, пресмник У вана.

² Термин *нун фу*, часто встречающийся в песнях *Ши цзин*, служил обычно у чжоусцев для обозначения земледельца.

³ Т. е. снаряжение *нун фу*.

⁴ Из контекста песни неясно, говорится ли в ней о десяти тысячах пар или о десяти тысячах крестьян, соединившихся в пары. Впрочем, это и неважно, так как круглые цифры показывают, что это всего лишь художественная картина, а не описание подлинного конкретного факта.

⁵ *Ши цзин*, разд. IV, цз. 19, стр. 11 (936).

⁶ Песни *Ши цзин* написаны, как известно, на древнекитайском языке *гу вэнь*. Он сильно отличается от современного китайского языка и труден для перевода, так как имеет сложную грамматику и лексику. Этим и объясняется тот факт, что иногда переводы некоторых древних текстов остаются спорными даже для крупнейших среди китайских ученых знатоков *гу вэнь*.

⁷ Сы Вэй-чжи, К вопросу о собственности на землю в Инь и Чжоу, «*Лишиянь-цзю*», 1956, № 4, стр. 59.

⁸ Шан Юэ, Исследование форм производства в доциньский период, «*Лишиянь-цзю*», 1956, № 7, стр. 4.

Однако при всем том нельзя термин *сы тянь* искать в *И си*, как это делают Фань Вэнь-лань¹ и Сы Вэй-чжи², ибо употребление термина *сы* для обозначения поля входит в обиход лишь позднее, как будет показано ниже, при подробном разборе вопроса о сущности полей *гун* и тех, которые принято называть *сы тянь*.

Сначала иероглиф *сы* применялся только к вещам и орудиям, бывшим в личном употреблении крестьян. Характерно, что в раннечжоуской песне *Го тань* этот термин употреблен наравне с термином *фу* (современное значение — «одежда») и в аналогичном значении. Как утверждает комментатор, здесь идет речь о двух видах одежды — ритуальной, парадной (*и*) и повседневной, личной, которая и обозначена термином *сы*³. Потому мы считаем, что Го Мо-жо справедливо трактует *сы* в песне *И си*, как сельскохозяйственные орудия, находящиеся в пользовании *нун фу*. Он даже высказывает предположение, что в данном случае это *私* *сы* может быть ошибочным написанием слова «соха» (*相*)⁴. Такое толкование вполне соответствует всему контексту и духу этой песни, описывающей ритуальный обряд пахоты на общем поле чжоусцев.

Что же касается того толкования, которое предлагают Сюй Чжун-шу и Сы Вэй-чжи, то оно крайне натянуто. Сюй Чжун-шу, стремясь во что бы то ни стало вывести строго арифметическое соответствие (1 : 10) между полями *гун* и *сы*, пытается доказать, что 30 *ли* — это поля *сы*, составляющие 100 тысяч *му* (наделы 1000 человек), а цифра 10 тысяч относится не к людям, а к обозначению поля *гун* размером в 10 тысяч *му*⁵. Математические выкладки Сюй Чжун-шу, основанные на «исправленном» толковании позднейших комментаторов, очень сомнительны и неубедительны. Достаточно хотя бы напомнить, что в рассматриваемую эпоху иероглиф *ли* почти всегда обозначал округ, поселение⁶, но не единицу измерения земли, в каком-то значении он стал употребляться позже. Если уж на то пошло, то гораздо правильной было бы понимать слова *И си* «... на пространстве в тридцать *ли*...» не в смысле количества земли, но в смысле того количества общинных округов-деревень⁷, представители которых приняли участие в торжественном обряде пахоты во главе с ваном, т. е. примерно так: «... все из тридцати *ли*...».

Во всяком случае, трудно предположить, чтобы в коротенькой раннечжоуской ритуальной песне *И си* говорилось о чем-либо, кроме обряда пахоты на поле *гун*.

Картина совместного труда большого коллектива крестьян, изображенная в *Фэн нянь* и *И си*, повторяется и в более поздних песнях *Фу тянь*, *Да тянь*, *Сунь нянь шань*. В них очень подробно описывается труд крестьян на «большом поле» (*Фу тянь*, *да тянь*). Например, в песне *Фу тянь* говорится о таком поле, с которого ежегодно собирают десятки тысяч мер

¹ Ф а н ь В э н ь - л а н ь, Общая история Китая, Пекин, 1953, стр. 71 (на кит. яз.), считает, что *сы тянь* — это личные наделы крепостных крестьян.

² С ы В э й - ч ж и, ук. соч., стр. 60.

³ Ш и ц з и н, раздел I, цз. 1, стр. 6—7 (17—18).

⁴ Г о М о - ж о, Эпоха бронзы, стр. 97.

⁵ С ю й Ч ж у н - ш у, О характере аграрного строя и общества Чжоу. Цит. по «Сборник статей по вопросу периодизации рабовладения и феодализма в Китае», Пекин, 1956, стр. 463 (на кит. яз.). См. также С ы В э й - ч ж и (ук. соч., стр. 60), который в этом вопросе полностью солидаризируется с Сюй Чжун-шу.

⁶ Разные источники указывают на различное количество крестьянских семей, объединявшихся в рамках 1 *ли*.

⁷ М. G r a n e t, Etudes sociologiques sur la Chine, P., 1953, стр. 28, считает, что каждое такое *ли* было семейным поселением группы людей, связанных между собой тесными родственными узами, имея, очевидно, в виду то, что в этнографии называется बहु-семейной общиной.

зерна¹, там же воспеваётся богатый урожай («стога, подобные домам», «кучи зерна, подобные горным пикам»), едва вмещающийся в тысячу амбаров².

Характерно также и то, что все эти песни, значительно более поздние и подробные по сравнению с ранними *Фэн нянь* и *И си*, заканчиваются описанием ритуальных торжеств, связанных со сбором урожая, с успешным окончанием сельскохозяйственных работ, и указанием на то, что это — праздник для *нун фу*³.

Так что же это за «большое поле»? Какой характер носит труд крестьян на нем? Каково назначение урожая с этого поля?

Современные китайские историки дают на эти вопросы, тесно связанные с оценкой существа социально-экономических отношений в древнем Китае, самые различные ответы. Однако заметны три доминирующие точки зрения. Это мнение Го Мо-жо и Ли Я-нуна, которые утверждают, что здесь мы имеем дело с рабами⁴, мнение Фань Вэнь-ланя и его сторонников, которые в соответствии со своей концепцией о наличии феодализма в ту эпоху считают, что в этих песнях в основном идет речь о крепостных крестьянах⁵, и точка зрения Шан Юэ, Сы Вэй-чжи и др., считающих, что в Зап. Чжоу существовало раннерабовладельческое общество с сильными патриархально-родовыми пережитками.

Ли Я-нун, произвольно приравнивая термин *нун фу* к употребляемому в надписях о пожалованиях людей иероглифу *фу*, считает, что *нун фу* — занятые в сельском хозяйстве рабы⁶. А раз так, то и все поле в песне *И си* оказывается личным (частным) полем рабовладельца Чэн вана⁷. Вслед за тем Ли Я-нун трактует трудно отождествляемые термины песен, как «надсмотрщики с бичами» (стр. 61), — и картина рабовладельческой латифундии закончена. А так как в песнях поется, что издревле так было, то, заключает Ли Я-нун, — невозможно представить, чтобы это был феодализм⁸.

Большинство аргументов Ли Я-нуна несерьезны. Не доказав, что пожалованные *фу* — рабы, нельзя считать рабами *нун фу*. Не доказав существования института частной собственности на землю, нельзя говорить о «частном поле рабовладельца Чэн вана».

Несколько иначе все это выглядит у Го Мо-жо. Поскольку Го Мо-жо делит все древнекитайское общество только на рабовладельцев различных категорий и рабов, то крестьян из песен *Ши цзин* он, естественно, считает рабами. Однако сам Го Мо-жо вынужден при этом отметить, что изображенные в песнях «рабы» сильно отличаются от обычного представления о рабах, что они были сравнительно свободны, могли иметь свой дом, семью, участок земли и т. п.⁹ Фань Вэнь-лань совершенно прав, когда он указывает, что люди, имеющие свои орудия труда, свое хозяйство и принимающие участие в совместных празднествах по окончании сельскохозяйственных работ, не могут называться рабами¹⁰. Однако столь же мало, как мнение Го Мо-жо, обосновано и утверждение самого Фань Вэнь-ланя, что эти крестьяне

¹ *Ши цзин*, разд. *Сяо я*, песня *Фу тянь*, *цз.* 13, стр. 13 (634). Фразу об урожае в десять тысяч мер зерна (歲取十千) мы также переводим в соответствии с трактовкой Го Мо-жо. Мнение Чжу Си, заявляющего, что здесь идет речь о поле в десять тысяч му, абсолютно необосновано и тесно связано с утопической теорией Мэн цзы о системе *цзин тянь*.

² *Ши цзин*, *цз.* 13, стр. 15—16 (638—639).

³ См. *Ши цзин*, *цз.* 13, стр. 12—13 (632—633); стр. 16 (639), стр. 18 (643—644).

⁴ Го Мо-жо, *Эпоха бронзы*, стр. 97; Ли Я-нун, *ук. соч.*, стр. 59.

⁵ Фань Вэнь-лань, *ук. соч.*, стр. 70.

⁶ Ли Я-нун, *ук. соч.*, стр. 58.

⁷ Там же, стр. 59.

⁸ Там же, стр. 62.

⁹ Го Мо-жо, *Эпоха бронзы*, стр. 125.

¹⁰ Фань Вэнь-лань, *ук. соч.*, 53, 69—70.

являются крепостными — *нуну*. Это утверждение Фань Вэнь-лань постулирует, исходя из своего положения о том, что рабовладельческий строй изжил себя еще в эпоху Инь и что в начале эпохи Чжоу в Китае наступает феодализм, рабы превращаются в крепостных.

Но это последнее положение нельзя считать доказанным, оно вызывает решительные и убедительные возражения ряда ученых¹ и поэтому не может служить аргументом при оценке характера чжоуского общества.

Более обоснованной представляется позиция, занимаемая теми учеными, которые считают, что в рассматриваемый период еще повсеместно господствовали патриархально-общинные отношения. Так Шан Юэ, исходя из учета уровня производительных сил, полагает, что Зап. Чжоу—это ранне-рабовладельческое общество с характерной для него патриархальной общиной. Не раб и не крепостной, а свободный общинник был основным сельскохозяйственным производителем в ту эпоху².

Такая точка зрения полностью подтверждается песнями *Ши цзин*, которые рисуют картину, характерную отнюдь не для феодальных, но для патриархальных отношений.

Это особенно ясно видно при сопоставлении наших данных с тем, что нам известно относительно других обществ с наличием или пережитками патриархальных отношений. В частности существование больших общественных полей засвидетельствовано источниками для ряда древних обществ³. Совместно обрабатываемые поля были и в государстве инков, находившемся на сходной ступени общественного развития. Кроме своих личных земель, продуктом с которых они кормились, инки-общинники сообща обрабатывали «поле Инки», «поле солнца», зерно с которого шло на нужды культа (т. е. на содержание жрецов), и поля, урожаем с которых составлял общий страховой фонд деревни⁴. Интереснейшие в этом отношении свидетельства дает и этнография. Так, в нагорной части Грузии (Хевсурети, Пшави) до недавнего времени сохранялись древнегрузинские святилища. Вокруг каждого такого святилища группировались общины (*сакмо*), представлявшие собой патриархально-общинные коллективы, объединявшиеся в племена⁵. В рамках каждого *сакмо*, помимо земли, принадлежавшей его членам, существовали пахотные земли святилища, обрабатывавшиеся коллективно всеми членами *сакмо*. Общинники распахивали поле, засеивали его ячменем и пшеницей (семена брались из общинного амбара). Полученный урожай обрабатывали служители святилища, из него выделялись пиво, водка, обрядовые хлебы к храмовым праздникам. По окончании работ на общинном поле устраивалось обрядовое пиршество для всего *сакмо*⁶.

¹ Например, Хуан Цзы-туна и Ся Чжэнь-тао, см. «Синьцзяньшэ», 1955, № 6, стр. 47—49.

² Шан Юэ, ук. соч., стр. 2—4. В этом же духе высказываются Сы Вэй-чжэ и (ук. соч.) У Дакунь, К вопросу о характере общества Зап. Чжоу, «Лишяньцзю», 1956, № 3, стр. 53—54, венгерский историк Ф. Тёкеи, Sur le terme nong-fou dans le Che King, «Acta Orientalia», т. V, f. 1—2 (Budapest, 1955), и ряд других авторов. Иного взгляда придерживаются некоторые советские историки. Так Л. И. Думан в 26-ой главе I тома «Всемирной истории» хотя и говорит об общине и общинном землепользовании, тем не менее считает общество Чжоу вполне развитым рабовладельческим.

³ См. например, А. И. Тюменев, Государственное хозяйство древнего Шумера, М., 1956.

⁴ См. сборник «Индейцы Америки», М., 1955, стр. 196.

⁵ В. В. Бардавелидзе, Земельные владения древнегрузинских святилищ, СЭ, 1949, № 1, стр. 92—95.

⁶ Там же, стр. 103—104. Аналогичные явления зафиксированы этнографией у зулусов (см. А. Т. Брайант, Зулусский народ до прихода европейцев, М., 1953, стр. 310) и у некоторых других народов.

Все эти сравнительно-исторические и этнографические материалы целиком подтверждают ту трактовку древнекитайских источников и, в частности, песен *Ши цзин*¹, которую дают Шан Юэ и его единомышленники. В свете этих данных нельзя сомневаться в том, что в *Ши цзин* собраны песни, свидетельствующие о патриархальном обществе, стоящем на пути превращения общинно-родового строя в классовый. И тот факт, что сам Чэн ван в песне *И си* заботится о возделывании поля *гун*, свидетельствует не о том, что это его частное поле, как то полагает Ли Я-нун, но как раз о том, что глава молодого государства еще исполняет традиционные обязанности родового вождя. Весь смысл песни *И си* сводится к тому, чтобы подчеркнуть, что забота о возделывании этого поля — священная обязанность вана.

Даже в конце IX в. до н. э. спустя почти три столетия, когда уже было заметно значительное разложение патриархально-общинных отношений, нарушение этой традиции влекло за собой по меньшей мере моральное осуждение. Вот характерный пример: в *Го юй* рассказывается, что в 826 г. до н. э. Сюань ван по восторженности на престол отказался было выполнить этот ритуал и что этот его отказ вызвал серьезные упреки со стороны «добродетельного» советника Вэнь гуна. Этот рассказ служит в *Го юй* обрамлением вставного текста «поучения» Вэнь гуна. В нем говорится, что земледелие — главное занятие народа, которым не следует пренебрегать, что с древности так повелось, что в начале весны ван во главе своих многочисленных чиновников и приближенных совершает торжественные обряды омовения и жертвоприношения, после чего собственноручно вспахивает первую борозду на поле. Следующие за ним в порядке старшинства проводят 3, 9, 27 и т. д. борозд. Заканчивают пахоту крестьяне². Из этого «поучения» видно, что с давних пор обработка ритуального поля общины (а впоследствии — государства) носила характер торжественного обряда. В работе на этом поле принимала участие вся родовая верхушка во главе с ваном.

Возможно, что в свое время работа на ритуальном поле общины (*гун*) была делом всех членов племени. Позже, с ростом населения и с возникновением большого числа обособленных общин, ведущих свое самостоятельное хозяйство, поля *гун*, как можно понять из источников, обрабатывались своеобразными «делегатами» — представителями отдельных общин. В песне *Фу тянь* поется о том, что в день начала работ на «большом поле» созывают «выдающихся крестьян» (髦士)³, которые и принимают участие как в ритуальных торжествах, так и в обработке поля⁴. Чжу Си считает иероглиф 髦 равным 俊 и переводит его в смысле «лучший из», считая, что для работ на «большом поле» отбирали лучших из крестьян⁵. Вполне естественно, что первоначально работа на поле *гун* была почетной обязанностью, которой удостаивались «лучшие».

Песни *Фэн нянь* и *Синь нань шань* показывают, что урожай с общественного ритуального поля *гун* шел в первую очередь на торжественные жертвоприношения в честь предков и духов. Большинство таких ритуалов было непосредственно связано с окончанием работ на поле *гун*, когда праздновался праздник урожая. В песне *Синь нань шань* поется, что уро-

¹ Здесь имеется в виду общее понимание данных *Ши цзин*, а не трактовка отдельных неясных мест ряда песен.

² *Го юй*, *Чжю юй*, *ча.* 1, стр. 5—6 (Шанхай, изд. Commercial press, вып. 15).

³ Употребленный здесь термин *ши* (士) относится, бесспорно, к крестьянам. Это очевидно из смысла песни *Фу тянь* и подкрепляется данными других песен (см. песню *Цай шань*, *ча.* 19, стр. 10, песню *Вэнь ван*, *ча.* 16, стр. 2, песню *Дун шань*, *ча.* 8, стр. 11—13 и др.).

⁴ *Ши цзин*, *ча.* 19, стр. 13 (634).

⁵ Там же, стр. 14 (635).

жай с «большого поля» пойдет на приготовления «вина и пищи, которые мы преподнесем духам, чтобы испросить у них долголетие»¹.

Значительная часть урожая с полей *гун* предназначалась для страховых целей. Об этом прямо говорится в поучении Вэнь гуна. В тексте буквально сказано: 時布之于農. Иероглиф *бу* (布) следует понимать, согласно указаниям комментария, в смысле 賦, значение последнего в этом контексте может быть «выдавать, дарить». Всю фразу можно перевести так: «Своевременно выдавать его (т. е. зерно) крестьянам»². Что означает эта формулировка, хорошо видно из начальной строфы песни *Фу тянь*. Там поется о том, что с больших полей ежегодно собирают десятки тысяч мер зерна. Затем идет такая фраза: «Мы используем старые запасы зерна для того, чтобы прокормить наших *нун жэнь*»³. На эту фразу некоторые ученые ссылаются, как на доказательство подневольного или рабского положения крестьян, получавших свое пропитание из рук господина⁴. Суть дела, однако, совсем не в этом. Весь смысл данной фазы — в полном соответствии со звучанием песни в целом — заключается в том, что крестьяне *нун жэнь* в голодный год, в случае бедствия или неурожая могли пользоваться теми запасами зерна с поля *гун*, которые хранились в общественных амбарах. Внимательное чтение текста песни и комментария к нему не оставляет никакого сомнения в том, что именно об этом идет речь в рассматриваемой фразе. Чжу Си указывает в комментарии, что те излишки зерна, собранного с большого поля, которые остаются после использования в ритуальных целях и выплаты жалованья аристократам и сановникам, накапливаются (из года в год — Л. В.). При этом зерно нового урожая сохраняется, тогда как старые запасы идут на нужды страхования коллектива. У Чжу Си сказано: 補不足, 助不給 — добавляют тем, у кого нехватка, помогают тем, кому недостает (кто не обеспечен)⁵. Очень странно, что это вполне определенное замечание комментатора, — правда, идущее вразрез со многими установившимися взглядами на социально-экономические отношения в древнем Китае, — совершенно игнорируется некоторыми авторами.

Мы видим, что большая часть урожая с этого поля предназначается для надобностей общины чжоусцев в целом. Однако часть этого урожая — причем со временем все возрастающая — уже присваивается непосредственно ваном и используется им в своих целях⁶. Именно за счет урожая с «больших полей» содержится возникающий государственный аппарат. Об этом говорит комментатор песен *Ши цзин* — Чжу Си: «Ежегодно собираемый с 10 000 *му*⁷ урожай служит для (выплаты) жалованья»⁸.

Показанное выше распределение урожая с поля *гун* находится в полном соответствии с тем, что писал К. Маркс о древневосточной общине. Как известно, Маркс указывал, что прибавочный труд общины мог проявляться в коллективных видах труда, служивших для возвеличения единства —

¹ *Ши цзин*, цз. 19, стр. 12 (631).

² См. *Го юй, Чжоу юй*, цз. 1, стр. 6, См. также С ы В э й-ч ж и, ук. соч., стр. 62—63.

³ См. *Ши цзин*, разд. *Сяо я*, цз. 13, стр. 13 (634). Термин *нун жэнь* идентичен термину *нун фу*.

⁴ См., например, Г о М о-ж о, Эпоха бронзы, стр. 105, или Х о у В а й-л у, История древнекитайского общества. Пекин, 1955, стр. 73 (на кит. яз.).

⁵ *Ши цзин*, цз. 13, стр. 14 (по изд. 1955, стр. 635).

⁶ Е. Н о л к (ук. соч., стр. 105) считает, что еще до завоевания Нинь доходы от поля *гун тянь* шли на содержание вождя и старейшин. При этом он ссылается на аналогичные явления и у некоторых индейских народов Америки.

⁷ Как говорилось выше, десятью тысячами *му* Чжу Си считает 10 000 мер зерна, о которых поется в песне *Фу тянь*. Это, однако, не меняет сути его сообщения.

⁸ *Ши цзин*, цз. 13, стр. 14 (635).

«...отчасти действительного деспота, отчасти всображаемого племенного существа — бога»¹. Этот труд направлялся на создание «...общего запаса, в целях, так сказать, *страхования* и для *покрытия издержек коллектива как такового*, т. е. для войны, богослужения и т. д.»².

Таким образом давние песни о характере распределения продуктов с общего поля свидетельствуют, что труд общины на поле *гун* носил характер прибавочного труда³. Продукты, необходимые для существования самих общинников, производились на других полях. Это были так называемые поля *сы*.

Материал для характеристики сущности и путей возникновения этих полей мы находим в раннежюуской песне *Чэнь гун*⁴. В первой строфе этой песни некие *чэнь гун* призываются к тому, чтобы они внимательно относились к своей работе на поле *гун*⁵, причем здесь же указывается, что ван доволен успехами этих *чэнь гун*. Во второй строфе в таких же выражениях идет обращение к неким *бао цзе*⁶. У них спрашивают о том, как обстоит дело в эти ранние месяцы весны с вновь распаханными полями *синь* и *юй*⁷, причем интересуются, есть ли у *бао цзе* какие-нибудь требования, претензии. В последних строфах поется о том, что зерно скоро заколосится и что необходимо приказать *чжун жэнь* приготовить их сельскохозяйственные орудия *тянь* и *бо* и подготовиться к жатве.

Как следует понимать этот очень любопытный текст? Го Мо-жо, например, считает, что речь идет здесь только об одном предмете — о полях *синь* и *юй*. Первая строфа — просто вводная, вторая — вопросы вана, третья — ответы чиновников *бао цзе* и последняя — приказ вана *чэнь гун*, которых Го Мо-жо отождествляет с крестьянами⁸.

Такое понимание песни, в основном совпадающее и с указаниями комментария, проходит мимо самого главного, — того, что может пролить свет на существо форм земельных отношений в то время. Прежде всего необходимо обратить внимание на то, что обе первые строфы очень схожи. Они одинаково начинаются и говорят, по сути дела, об одном и том же. Очевидно, что обе строфы — аналогичные обращения вана к различным лицам, функции которых сходны. Разница лишь в том, что *чэнь гун* обязаны следить за полем *гун*, а *бао цзе* — за новыми полями *синь* и *юй*, явно противопоставленными полю *гун*. При этом, как мы видим, поле *гун* пользуется преимущественным вниманием вана; именно обработкой этого поля интересуется ван сначала, тогда как о новых полях речь идет как бы мимохо-

¹ К. Маркс, *Формы, предшествующие капиталистическому производству*, ВДИ, 1940, № 1, стр. 11.

² Там же.

³ О прибавочном труде на поле *гун* пишет и Сы Вэй-чжи (ук. соч., стр. 63). При этом Сы Вэй-чжи особо подчеркивает, что прибавочный труд крестьян-общинников на таком поле нельзя отождествлять с системой настоящих (т. е. феодальных? — Л. В.) отработок.

⁴ *Ши цзин*, IV, цз. 19, стр. 10—11 (934—935).

⁵ Только так можно понимать выражение 在公. Понимание его в смысле 公之事 «дело гуна» (см. J. Legge, *The Chinese Classics*, Hongkong — London, 1871, т. IV, ч. II, стр. 583) или в смысле 公家 «дом гуна», как предлагает комментатор Чжу Си, — не объясняет, но лишь запутывает суть дела. В песне нет никакого *гуна* (титул владельца аристократа) и нет тем более «дома гуна» или «дела гуна». *Гун* имеет здесь единственно возможный и наиболее распространенный в то время смысл — «общее поле общины» (т. е. *гун тянь*).

⁶ *Бао цзе* буквально значит «охранители межей, границ».

⁷ В отождествлении этих иероглифов существуют расхождения. Комментатор Чжу Си и ряд ученых, как Ван Чжун-ло, считают, что это — обозначения полей, подвергавшихся различным севооборотам. Однако, как нам кажется, здесь более прав Е. Иолк (ук. соч., стр. 133), считающий, что в ту эпоху эти термины имели свое непосредственно семантическое значение, т. е. обозначали новые поля, расчищенные либо выжженные.

⁸ Го Мо-жо, *Эпоха бронзы*, стр. 98.

дом.¹ Суть дела, по нашему мнению, заключается в том, что растущий коллектив чжоусцев, не удовлетворяясь своими традиционными общими полями (*гун*), добавляет к ним заново освоенную целину. Естественно, что эти последние земли, освоенные той или иной частью разросшегося коллектива, уже не являются собственностью племени в целом и тем отличны от полей *гун*². Поэтому неудивительно, что, если в этой песне вновь распаханые поля все еще входят в орбиту внимания вана, то в других песнях, повествующих о «новых» полях, впоследствии получивших название *сы* (*сы тянь*), этого уже нет.

Описание труда общин на вновь распаханых — и, очевидно, находящихся уже в исключительном пользовании данной конкретной общины, — землях дается в песне *Цзай шань*. В первых трех строфах этой песни поется о том, что 1000 пар крестьян корчуют лес, выпалывают траву. Здесь и главы семей, и их дети, и старые и малые, сильные и слабые. Красиво наряженные женщины приносят в поле пищу. Мужчины-пахари (*ши*) радостны, а их сохи остры. «Сегодня начинается вспашка южных *му*» (южного поля) — этим кончается первая часть песни³. Вторая часть песни рассказывает о том, что хлеб посеян, его всходы дружны и хороши. Начался сбор урожая, зерна множество; из него варят пиво и готовят вино, чтобы принести все это в жертву родовым предкам. В заключение дается описание самого праздника жертвоприношения, указывается, что еда и вино вкусны, что они составляют добро и славу государства и семьи, основу долголетия и что спокон веку было так же⁴.

Здесь мы видим, что в работах по подъему к жизни новых земель дружно участвуют все члены семейной общины, скрупулезно перечисленные в песне. Тут и сам хозяин (*чжу*), и его дети и родственники [бо «старший сын» и *я-люй* «(прочие) сыновья и братья»], здесь все — и сильные и слабые⁵. Число их доходит до 1000 пар *су*.

Сы Вэй-чжи (ук. соч., стр. 60), учитывая только коллективную формулу труда, описанного в *цзай шань*, считает, что это был труд общинников на поле *гун*. Мы не согласны с этим.

Прежде всего, что следует понимать под полем *гун*? Если считать, как это делает и Сы Вэй-чжи, что *гун тянь* — ритуальное родовое поле общин, продукт с которого, как результат прибавочного труда общинников, поступает в распоряжение вана, олицетворяющего единство общины чжоусцев, то поле, о котором идет речь в этой песне, никак нельзя назвать *гун тянь*. В самом деле, здесь поется об освоении большесемейными коллективами новых, прежде никогда не культивировавшихся земель. И, хотя по окончании работ справляется праздник в честь предков, в ритуале на этом поле принимает участие лишь работавший на нем коллектив общинников.

Характерно, что в *Цзай шань*, описывающей весь цикл сельскохозяйственных работ, начиная от корчевания леса, выпалывания трав и кончая праздником урожая, нет ни слова о вана и его чиновниках⁶.

¹ Об этом различии говорит само обращение в песне. В первом случае (к *чень гун*) — «Со вниманием относитесь к вашей работе на поле гун», во втором (к *бао цзе*) — «А как обстоит дело с вновь распаханными полями, *синь* и *юй*?» [*Ши цзин*, цз. 19, стр. 106(934)].

² Закономерно в этом случае и то, что ван уже не очень сильно заинтересован делами на этих «местных полях».

³ *Ши цзин*, цз. 19, стр. 21—22(956—957).

⁴ *Ши цзин*, цз. 19, стр. 22—23(958—959).

⁵ Два последние термина (*цзян-и*, т. е. «сильные и слабые») Сы Вэй-чжи, ук. соч., стр. 60, понимает как обозначение рабов и наемников-батраков. Однако это толкование ничем не аргументировано.

⁶ Нет никаких оснований верить предположению Го Мо-о-ж о, Эпоха бронзы, стр. 101, что тут под терминами хозяин, его дети и братья подразумеваются ван, и гун, и цин, и дафу, т. е. аристократы различных рангов. Даже из комментария

Сдругой стороны нельзя думать, что только на поле *гун* крестьяне-общинники трудились сообща и что к разряду так называемых полей *сы* можно отнести лишь те, на которых крестьяне работали в одиночку. Наоборот, данные песен показывают, что все потребляемые ею продукты община получала с полей, обрабатывавшихся коллективно. Это можно увидеть на примере песни *Лян сы*. В ней, как и в предыдущей песне, нет места вану, не упоминается и кто-либо из его приближенных и чиновников. Как и в *Цзай шань*, здесь описывается труд мужчин-земледельцев на поле; женщины приносят им пищу. На полях зреет хороший урожай, колны сжатого хлеба стоят часты и высоки, подобно зубьям гребня¹. Однако, в отличие от песни *Фын нянь*, этот богатый урожай не засыпается в общественные амбары, но распределяется по дворам, что вызывает удовлетворение и радость членов семейной общины. В тексте буквально сказано: 以開百室,百室盈止,婦子寧止. (Открываются сто дворов. Когда сто дворов наполнены, женщины и дети радуются). Однако эта ясная и понятная фраза почему-то оспаривается Го Мо-жо, считающим термин *бай ши* (百室 «100 дворов») ошибочно написанным вместо *цан ку* (倉庫) (общественные амбары). Это сомнение должно быть отвергнуто. Не говоря уже о том, что эта «ошибка» повторена в тексте дважды (т. е. не случайно), термин *бай ши* очень легко объясним и вполне уместен в песне *Лян сы*. Чжу Си вполне справедливо указывает, что под термином *бай ши* следует понимать людей одного (родоплеменного) коллектива (族之人也)³. Иными словами, *бай ши* — это те дома, дворы, на которые делятся жители крупной обособленной общины⁴. И в каждом из этих ста дворов — как явствует из контекста — есть свои домашние, домочадцы, радующиеся богатому урожаю и полным закромам.

Такое понимание термина *бай ши* вполне соответствует историческому развитию форм землепользования. Поэтому, что касается песен *Цзай шань* и *Лян сы*, то скорей всего можно предположить, что в них описывается труд членов отдельных, может быть, нескольких семейных общин, поднимающих новые земли, которые находятся в их и с к л ю ч и т е л ь н о м пользовании и, вследствие этого, не подконтрольны вану и его чиновникам.

На примере трех почти одновременных раннечжоуских песен (*Чэнь гун*, *Цзай шань* и *Лян сы*) мы можем убедиться в том, что помимо традиционного поля племени чжоусцев — поля *гун* — существовали другие поля, являвшиеся фактическим владением освоивших их коллективов (а не племени в целом, как это было с полем *гун*)⁵. Впоследствии эти поля получили

видно, что этими терминами совершенно определенно обозначены главы семей и их родственники.

¹ *Ши цзин*, цз. 19, стр. 23—24 (960—961).

² Го Мо-жо, Эпоха бронзы, стр. 103.

³ См. *Ши цзин*, цз. 19, стр. 24 (961). Не подлежит сомнению, что сама цифра (100) в данном случае, как и в других песнях, есть лишь художественное выражение известного количества составных единиц, входящих в единое организационное целое (общину).

⁴ Как указывает J. L e g g e (ук. соч., т. IV, ч. II, стр. 605), сельскохозяйственные работы в рамках такого объединения (т. е. в общине) велись коллективно. Совместно убирали урожай, молотили колосья, веяли зерно, после чего происходило распределение по дворам.

⁵ Примерно так же рассматривает этот вопрос Х о у В а й-л у, ук. соч., стр. 85, только он считает, что поля *гун* были собственностью большого рода, тогда как поля *сы* — собственностью вождей малого рода, не подлежащей отчуждению. Остается, однако, неясным, почему во втором случае Хоу Вай-лу говорит о собственности в о ж д я малого рода, а не о собственности малого рода. Неправ в этом вопросе Го Мо-жо, 10 критических статей, стр. 46—47, считающий вновь освоенные земли (*сы*) частной собственностью рабовладельцев. Тот факт, что поля *сы* были вне юрисдикции царя, Го Мо-жо считает достаточным доказательством своего тезиса. Т. к. не могли же владеть землей рабы! Разумеется, такой аргумент не очень убедителен.

наименование *сы тьянь*, т. е. поля частные, личные, находящиеся в пользовании конкретной семейной общины.

Этот факт наглядно подтверждается фразой из более поздней песни *Да тьянь*. В этой песне работающие на «большом поле» крестьяне поют:

«Пусть дождь оросит наши общие поля (*гун*),
А затем и наши личные (поля) (*сы*)¹».

Фраза эта знаменательна тем, что в ней впервые ясно и недвусмысленно говорится об одновременном и параллельном существовании полей *гун* и *сы*. При этом вполне логично и закономерно, что упоминание о ритуальном поле общины (*гун*) стоит на первом месте, и лишь после этого идет речь о полях отдельных общин.

Итак, сосуществование полей *гун* и *сы* не может вызывать сомнений. Хочется лишь подчеркнуть, что, как мы видели на материале песен *Ши цзин*, нет основания для укоренившегося представления о том, что уже в начале Чжоу поля *сы* обязательно наделялись по 100 *му* на земельногоца и обрабатывались отдельными общинниками единолично. Гораздо вероятнее предположить, что находившиеся в пользовании общин поля *сы* в то время еще не делились на индивидуальные наделы, как это хорошо видно в *Лян сы*. Только позже, в связи с разложением патриархальной семейной общины и появлением малой семьи стало возможным возникновение таких наделов².

Начало I тысячелетия до н. э. было для чжоусцев эпохой интенсивного социального и политического развития. Именно в это время у них оформляются классы, возникает государство. Этот процесс не мог не отразиться и на аграрных отношениях.

Прежде всего постепенно изменяется роль поля *гун*. Во-первых, оно начинает теперь прочно ассоциироваться с именем чжоуского вана. В песнях *Да тьянь*, *Фу тьянь*, *Синь нань шань* «большие поля» уже прямо называются полями Цзэн Суня, под которым подразумевается чжоуский ван³. Весь урожай с этих полей — урожай Цзэн Суня⁴. И, хотя значительная доля «урожая Цзэн Суня» по-прежнему предназначается на нужды культа [«посев Цзэн Суня» идет на (изготовление) вина и пищи, которые приносятся духам]⁵, все большая часть его начинает присваиваться правителем государства. Вот характерное свидетельство этого. Говоря в своем комментарии к песне *Фу тьянь* о страховом фонде, Чжу Си с осуждением и возмущением отмечает, что со временем эти накопленные запасы стали более ревниво оберегать и хранить. Зерна было много, но его никому не давали, оно гнило, но им не кормили страждущих⁶. Обязанность правителя заботиться о пропитании народа и вовремя открывать двери общественных амбаров считалась настолько неоспоримой и высоконравственной, что даже в эпоху Мэн цзы, когда патриархально-родовые отношения были

¹ *Ши цзин*, цз. 13, стр. 17 (642).

² В этой связи вызывают решительные возражения попытки некоторых исследователей древнекитайской общины (Ван Чжунло, ук. соч., стр. 37—38; Сюй Чжуншу, ук. соч., стр. 458) безоговорочно использовать сомнительные данные *Чжоу ли* для характеристики наделной системы и правил севооборота в Зап. Чжоу. Слабо обоснованные, эти попытки опровергаются материалами более достоверных источников (*Ши цзин*, надписи на бронзе, нигде не упоминающих об индивидуальных (по 100 *му*, больше или меньше) наделах крестьян).

³ Комментатор Чжу Си трактует термин Цзэн Сунь, как «приносящий жертву», подразумевая под ним чжоуского вана. Го Мо-жо, Эпоха бронзы, стр. 104, также отождествляет Цзэн Суня с ваном.

⁴ См. *Ши цзин*, цз. 13, стр. 11—13 (629—633) и 13—16 (634—639).

⁵ Там же, цз. 13, стр. 12 (634).

⁶ См. *Ши цзин*, цз. 13, стр. 14 (635)

в основном уже разрушены, несоблюдение этой традиции считалось недопустимым, аморальным. Так, например, в беседе с цзоуским гуном Мэн цзы, в ответ на жалобу гуна о том, что его народ не выступил в защиту его чиновников (офицеров) в схватке с чиновниками царства Лу, сказал с укором: «В голодные и неурожайные годы, когда старые и слабые умирли в канавах и рвах, а сильные тысячами разбредались на все четыре стороны, ваши амбары и склады были наполнены зерном, но никто из ваших чиновников не доложил вам (о страданиях народных)... Ныне народ по заслугам поквитался с ними. Не порицайте народ, государь!»¹.

Во-вторых, изменяется и характер труда на поле *гун*. Почетная обязанность постепенно превращалась в обязательную повинность. Характерно, что позднейший комментатор *Го юй* в своих пояснениях к тексту «поучения Вэнь гуна» уже прямо высказывает ту мысль, что крестьяне, принимающие участие в пахоте на ритуальном поле, это те, кто «приписан для работы на поле вана»². Это может быть просто случайным выражением³, но все же оно свидетельствует о том, что крестьяне (т. е. какая-то часть их) были о б я з а н ы обрабатывать общее поле, ставшее полем вана.

Этот вывод подтверждается также и анализом некоторых терминов. Как известно, Мэн цзы, описывая систему *цзин тьянь*, утверждал, что эта система была связана с определенной формой п о в и н н о с т е й — *чжу* (助 — буквально «помощь, помогать») и что термин *чжу* равнозначен *цзе* (藉)⁴. Однако последний термин, встречающийся в древних документах довольно часто, обозначал обычно совместный труд людей в порядке в з а и м о п о м о щ и⁵ и применялся к обозначению труда на поле *гун*⁶. В условиях патриархальной общины и труда ее членов на общем ритуальном поле (*гун*) оба эти термина отображали только понятие взаимной помощи, совместной отдачи сил в процессе труда. С течением времени картина меняется. Все большая часть этого (прибавочного) труда захватывается ставшим над народом правителем, пока, наконец, термин *чжу* не становится символом несения определенной и обязательной повинности. И уже в этом значении применялся этот термин Мэн цзы⁷.

Так на базе родовых институтов, с использованием прежней патриархально-родовой оболочки, взрывает внеэкономическое припуждение⁸ — это основное и обязательное условие существования докапиталистического классового общества. Начало этого процесса явилось началом конца привилегированного (по сравнению с окружающими покоренными народами) положения свободных чжоуских общинников. Интересно отметить, что уже в конце IX в. до н. э. большая часть разросшегося коллектива потомков некогда свободных чжоусцев была пожалована (передана в управле-

¹ Мэн цзы, кн. I, ч. 2, ст. 12, § 2. См. также П. С. Попов, Китайский философ Мэн цзы, СПб., 1904, стр. 36.

² *Го юй*, *Цжоу юй*, цз. 1, стр. 6. Текст комментария взят из перевода М. С. Налез, Коце-юй, «Journal Asiatique», IX ser., 2, 1893, стр. 392—393.

³ В доступном нам издании *Го юй* комментарий отсутствует, так что нельзя проверить данный Харле перевод.

⁴ См. Мэн цзы, кн. III, ч. 1, ст. 3, § 6; Попов, ук. соч., стр. 84.

⁵ Об этом пишет комментатор Мэн цзы — Чжао Ци (см. Сы Вэй-чжи, ук. соч., стр. 62).

⁶ В частности, к обозначению труда на том поле, на котором отказался было справить обряд Сюань ван. Сы Вэй-чжи (ук. соч., стр. 59—60) доказывает, что термин *цзе* одинаково употреблялся в этом смысле и в Инь, и в Чжоу.

⁷ Мэн цзы (кн. III, ч. 1, ст. 3, § 6) указывает, что система повинностей *чжу*, связанная с обработкой крестьянами совместно поля *гун*, выражалась в виде $\frac{1}{9}$ труда и урожая крестьянства.

⁸ Речь идет не о внеэкономическом принуждении вообще, элементы которого могли возникнуть и иным путем (эксплуатация труда рабов). Здесь имеется в виду появление внеэкономического принуждения для эксплуатации общинников, составляющих подавляющее большинство населения.

ние и во владение) Сюань ваном своему брату (Хуань гуно), ставшему родоначальником царства Чжэп¹.

На этом мы закончим очерк аграрных отношений у чжоусцев и обратимся к тем многочисленным племенам и народам, которые были завоеваны и покорены первыми чжоускими ванами и у которых, вследствие этого, формы аграрных отношений (во всяком случае вначале) значительно отличались от чжоуских.

Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что именно здесь наиболее полно проявилось право верховной собственности чжоуского вана — главы племени завоевателей. Только ван имел исключительное право распоряжаться всем достоянием и всеми приобретениями победоносного племени чжоусцев. И он реализовал это право, щедро раздаривая земли и людей своим родственникам и приближенным.

При этом завоеватели чжоусцы не останавливались перед тем, чтобы переселять покоренные народы с места на место. Именно так поступил Чжоу гун с частью иньцев, переселенных в район Лоу, где ими была отстроена будущая столица чжоусцев Лоян².

Совершенно ясно, что в этих условиях не может быть и речи о каких-либо правах на землю со стороны побежденных³. Маркс указывает, что завоеванное, покоренное победоносным племенем чужое племя лишается собственности (в том числе и на землю—Л. В.) и повергается в разряд тех условий воспроизводства, к которым коллектив (победителей) относится, как к своим⁴. Это положение Маркса полностью подтверждается фактами древнекитайской истории, свидетельствующими о том, что чжоусцы (в частности чжоуский ван — их «связующее единство») относились ко всей «Поднебесной», как к своей собственности.

Так, Цзо чжуань сообщает, что ван пожаловал одному из своих родственников, ставшему гуном Лу, в управление шесть родов (ши) иньского народа, другому — правителю будущего царства Вэй, — семь родов иньцев, третьему — девять родов племени хуай⁵. Еще более интересные данные мы встречаем в надписях на бронзе. Так же, как и в Цзо чжуань, в них обычно идет речь о пожаловании людей целыми родоплеменными коллективами. В надписи на сосуде Чжоу гун инь говорится о пожаловании людей трех родо-племенных групп; в надписи на сосуде Ши хунь инь говорится о дарении 300 людей племени и⁶, в надписи на сосуде Май цзунь — о пожаловании двух тысяч семей чэнь⁷. Ряд надписей говорит о дарении одновременно людей и полей. В надписи на сосуде Кэ дин, наряду с людьми трех родоплеменных групп, жалуются также семь

¹ Об этом пожаловании см. J. Legge, ук. соч., т. V, ч. I, Prolegomena, стр. 105. В Цзо чжуань (16 год Чжао гуна) прямо говорится, что в древности предки одного из торговцев царства Чжэн вышли вместе с Хуань гуном из Чжоу (см. Legge, ук. соч., т. V, ч. II, стр. 662). Употребленный в тексте термин шан жэнь может вызвать некоторое недоумение, так как этими же иероглифами обозначали ипщев (商 商). Но надо сразу же отвергнуть это сомнение, ибо в тексте Цзо чжуань явно рассказывается о торговце и к иньцам это не имеет никакого отношения. К тому же в конце IX в. до н. э. ипщевы никак не могли оказаться в местах расселения чжоусцев.

² Как известно, подобные приемы широко практиковались и среди других народов. Факты переселения завоеванных племен и народов можно встретить и в древней Ассирии, и в государстве инков (см. «Индийцы Америки», М., 1955, стр. 192—193), и во многих других аналогичных обществах.

³ Хоу Вай-лу ук. соч., стр. 114) особо подчеркивает, что, например, для иньцев лишиться государства — значило потерять (права на) землю.

⁴ К. Маркс, Формы, предшествующие капиталистическому производству, ВДИ, 1940, № 1, стр. 22.

⁵ См. Хоу Вай-лу, ук. соч., стр. 62.

⁶ См. Хоу Вай-лу, ук. соч., стр. 65.

⁷ Там же, стр. 63. Термин чэнь (臣, буквально «раб») часто употребляется в надписях в широком смысле (порабощенные, покоренные племена и народы).

полей в различных местах¹. В надписи на сосуде *Юй инь* идет речь о четырехстах военнопленных и о пожаловании 100 полей в двух местностях².

Еще более интересна надпись на сосуде *Да юй дин*. Из нее мы узнаем о пожаловании, наряду с землей и с предметами нарядной одежды и выезда, большого количества людей. В надписи идет речь о четырех *бо* (四伯) и 659-ти *жэнь ли* 人鬲 (к числу *жэнь ли*, как это видно из надписи, относятся люди различных категорий), а также о 13 *бо* из племени *и* (夷) и еще о 1050-ти *жэнь ли*³.

Употребленные в надписи термины очень неясны. Го Мо-жо считает, что *жэнь ли* это рабы, а *бо* — надсмотрщики над ними⁴. Для подтверждения своей мысли Го Мо-жо ссылается на другую надпись (*Чжай лин*), где говорится о пожаловании некому Лину 10 семей *чэнь*, 100 человек *жэнь ли*⁵. По мнению Го Мо-жо, первые (*чэнь*), считающиеся на семьи, это — привилегированные рабы-надсмотрщики, вторые (*жэнь ли*) — бессемейные рабы низшей категории⁶.

Хоу Вай-лу ставит под сомнение возможность деления перечисленных людей на разные категории и высказывает предположение, что здесь идет речь о 10 семьях *чэнь*, состоящих из 100 *жэнь ли*⁷. Предположение Хоу Вай-лу, на наш взгляд, верно. Не о семейных и бессемейных рабах идет здесь речь, но о больших семьях, состоящих из целого ряда взрослых мужчин (очевидно, женщины и дети в этот счет не входили). В противном случае, как можно было бы объяснить смысл надписи на сосуде *Май цзунь* (о дарении 200 семей *чэнь*) и других аналогичных надписей, где говорится только о семьях *чэнь*? Ведь по трактовке Го Мо-жо это значило бы пожалование 200 семей рабов-надсмотрщиков. Но для чего столько надсмотрщиков, над кем они? Не правильнее ли считать, что и в этих надписях, как и в надписи на сосуде *Чжай лин*, идет речь о большесемейных коллективах покоренных народов? Именно с этих позиций легко объяснить и надпись на сосуде *Да юй дин*. Смысл ее, очевидно, сводится к пожалованию четырех семейно-родовых групп, состоящих из 659-ти человек и еще 13-ти аналогичных групп племени *и*, состоящих из 1050-ти человек. Употребленный в этой надписи термин *бо* (4 *бо*, 13 *бо*), имеющий значение «дядя», «старший брат отца», «старший сын»⁸, можно рассматривать в качестве обозначения старейшин семейно-родовых коллективов. В таком случае естественно, что число пожалованных групп (4 и 13) было выражено числом их глав, а точнее число людей (659 и 1050) здесь как и в надписи на сосуде *Чжай лин* (100), лишь конкретизировало объем рабочей силы.

Вопрос о статусе завоеванных нечжоуских племен и народов принадлежит к числу сложнейших и решается исследователями по-разному. Большинство современных китайских историков склонно считать всех завоеванных рабами. Не только Го Мо-жо, но даже Шан Юэ говорит о том, что завоеватели-чжоусцы превращали покоренных в «пашущих рабов» и брали с них дань⁹. Некоторые историки видят в покоренных и подаренных людях частично рабов, частично крепостных¹⁰.

¹ См. Хоу Вай-лу, ук. соч., стр. 62.

² Там же.

³ См. Го Мо-жо, Исследование древнекитайского общества, Пекин, 1954, стр. 281 (на кит. яз.).

⁴ Го Мо-жо, 10 критических статей, стр. 43; он же, Эпоха рабства, стр. 11.

⁵ См. Го Мо-жо, 10 критических статей, стр. 43.

⁶ Там же.

⁷ Хоу Вай-лу, ук. соч., стр. 63.

⁸ См. Китайско-русский словарь под ред. И. М. Ошанина, II изд., М., 1955, стр. 173. См. также трактовку этого термина комментатором Чжу Си [*Ши цзин*, цз. 19, стр. 22(957)].

⁹ Шан Юэ, ук. соч., стр. 5.

¹⁰ См. Фань Вэнь-лань, ук. соч., стр. 59.

По нашему мнению, статус покоренных народов не имел ничего общего ни с рабством, ни с крепостной зависимостью. Дело в том, что формирующееся чжоуское государство, ввиду обширных размеров и разнородности входящих в него племен и народов, было с самого начала очень слабо. Только что возникший государственный аппарат чжоусцев был просто не в состоянии централизованно управлять огромной страной. Вот почему единственным выходом в тех условиях было отдать завоеванные земли и покоренные народы в управление представителям родовой аристократии.

В результате всех подобных пожалований, наряду с верховной собственностью вана начало возникать крупное условное землевладение родовой аристократии. Но в чем заключалась сущность этого условного землевладения?

Во-первых, сам владелец не мог ни подарить, ни продать пожалованных ему людей и земли. Более того, ван легко мог отобрать пожалованное обратно, дать его кому-либо другому. Так, Го Мо-жо приводит пример того, как некоего Хо Шу спустили до положения *шу жэнь*². В *Ши цзин* в одной из песен звучит жалоба, что некий человек имел землю, «а ты (т. е. ван — Л. В.) отобрал ее, человек имел людей, а ты (ван) забрал их»³.

Мы видим, что ван легко мог лишить прощтрафившегося всего его достоинства. Из этого ясно, что новый владелец земли и людей выступает вначале лишь в качестве представителя вана, уполномоченного завоевателей, и лишь в качестве такового получает право на повинности покоренных⁴.

Свидетельствует ли это о рабском статусе последних? Отнюдь нет. М. М. Ковалевский, собравший огромный материал по истории общины, писал, что вначале, при оседании победоносного племени, инородческое население покоряемых земель либо целиком уничтожается, либо превращается в рабов, а впоследствии покоренные туземцы, составившие на первых порах зависимый или полусвободный класс людей по отношению к общинным владельцам, с течением времени постепенно возвышаются до положения свободных поселенцев⁵.

Именно такую картину видим мы в древнем Китае. Действительно, покоренные нечжоуские народы вначале очень сильно ощущали свою неполноправность. Тех из их среды, которые оставались в живых, дарили, стогняли, переселяли, кочевников сажали на землю и т. п. Земля, которую они обрабатывали, была собственностью завоевателей. И в юридическом, и в социальном отношении они стояли значительно ниже свободных чжоусцев. Характерна приведенная в *Шу цзин* речь, обращенная к побежденным иньцам. Там сказано, что переселяемые иньцы должны добросовестно трудиться на новых местах — тогда они и их потомки будут процветать. В противном случае непокорных постигнет суровая кара⁶.

¹ Во всяком случае, нет материалов, которые свидетельствовали бы о противном. Единственный факт, который мог бы заставить сомневаться в этом, будет разобран ниже.

² *Шу жэнь* — один из терминов, обозначающих крестьян. К сжалеению, Го Мо-жо (10 критических статей, стр. 38) не дает ссылки, так что мы лишены возможности проверить его пример по источнику.

³ См. *Ши цзин*, раздел III, песня *Чжань ан, цз.* 18, стр. 37 (902). См. также Ху а н Цзы-тун и Ся Чжэнь-тао, ук. соч., стр. 49—50.

⁴ Это право на повинности с покоренных или зависимых общин существовало во многих обществах. О подобных явлениях в древней Передней Азии — о приобретении и передаче прав на повинности общин, — см. М. Л. Гельцер, Новые тексты из древнего Алалаха, ВДИ, 1956, № 1, стр. 16.

⁵ Ковалевский, ук. соч., стр. 5 и 34.

⁶ *Шу цзин*, гл. *До ши*. См. Ли Ян-ун, ук. соч., стр. 37.

Зависимое положение побежденных народов легко проследить, разбирая одну из наиболее важных и интересных нечжоуских песен *Ши цзин* — *Ци юэ*¹. В этой песне наглядно выступают особенности жизни, труда, быта и обязанностей жителей некогда покоренной общины.

Если для чжоуского общинника одной из основных (а, быть может, и единственной) форм эксплуатации было участие в обработке общего поля *гун*, то здесь дело сложнее. Изображенный в *Ци юэ* крестьянин зависит от своего господина — гуна — гораздо больше и ощущает на себе эту зависимость много сильнее. Он не только работает на поле под присмотром надсмотрщика², но и обязан, кроме того, выполнять еще целый ряд повинностей. Как явствует из песни, львиную долю своей охотничьей добычи общинники были обязаны отдавать гуно:

«... В дни первого месяца идем на охоту.
Охотимся на барсуков, ловим лисиц,
Чтобы сделать шубу для сына гуна.
В дни второго месяца большая охота (на кабанов).
Однолетних кабанчиков оставляем себе,
А трехлетнего (большого) кабана преподносим гуно³».

Кроме этого, крестьяне по окончании сельскохозяйственных работ отправляются во дворец гуна. Они собирают строительный камыш, вьют конопляные веревки и с помощью этого материала отстраивают и ремонтируют хоромы гуна⁴. Не легче приходится и женщинам. Девушки, собирающие тутовые листья для шелковичных червей, волнуются и боятся попасться на глаза сыну гуна, который легко может забрать понравившуюся к себе⁵. Женщины ткнут красивые ткани и из лучших кусков красного цвета делают одежду для сына гуна⁶. После окончания всех работ крестьяне, наварив пива и зарезав барана, идут во дворец гуна, чтобы почтительнейше пожелать ему долголетия⁷.

Мы видим, что в этой песне гун — почти неограниченный владыка. Он не утруждает себя заботой о возделывании поля, не с п р а в л я е т р и т у а л ь н ы х о б р я д о в⁸, но лишь милостиво разрешает поздравить себя в своем дворце. Перед гуном и его сыном заискивает весь трудящийся коллектив, и зависимость крестьян выражена очень сильно.

Но является ли такая зависимость рабской? Крайне сомнительно. Во всяком случае, эксплуатация крестьян, как она предстает перед нами в песне *Ци юэ*, отнюдь не похожа на эксплуатацию рабов. Но, с другой стороны, это и не эксплуатация феодально-зависимых крестьян.

Трудно говорить о феодализме в обществе, где мы видим людей, насильственно лишенных собственности на свою землю, где нет собственности крестьян на землю. Лучше и вернее говорить здесь о тех специфических

¹ Датировка этой песни вызывает споры. Однако наличие в *Ци юэ* целого ряда фраз, идентичных либо сходных с фразами песен *Да тянь* и *Фу тянь*, заставляет предположить, что эта песня относится к концу Западного Чжоу (см. Х о у В а й л у, ук. соч., стр. 73).

² Напомним, что в чжоуских песнях этот надсмотрщик фигурировал лишь при описании работ на поле *гун*.

³ *Ши цзин*, разд. I (*Го фын*), гл. *Бинь фын*, цз. 8, стр. 4 (362). См. также Е. И о л к, ук. соч., стр. 114.

⁴ *Ши цзин*, цз. 8, стр. 6 (366). См. также Л. И. Д у м а н, ук. соч., стр. 42.

⁵ *Ши цзин*, цз. 8, стр. 3 (359).

⁶ *Ши цзин*, цз. 8, стр. 3 (360).

⁷ Там же, стр. 7 (368).

⁸ Во всей песне (а она одна из самых длинных в *Ши цзин*) нет упоминаний об этом.

отношениях, которые характерны для нарождающегося классового общества.

Изображенный в *Ци юэ* крестьянский коллектив — это зависимая община, члены которой еще ощущают на себе последствия своего подчиненного положения. Иногда подобное зависимое положение могло проявляться в еще более жесткой форме. Именно об этом говорит нам случай, зафиксированный в надписи на сосуде *Ху дин* (конец X в. до н. э.). Некий Куан в неурожайный год вместе с 20-ю своими подданными (*чэнь*) ограбил своего соседа Ху, украв у него 10 мер зерна. После жалобы последнего Куану приказали компенсировать украденное. Куан предложил отдать пострадавшему пять полей и четырех своих подданных (трех *чэнь* и одного *чжун* 衆). Как это ни покажется странным с первого взгляда, Ху отказался от подобной компенсации, потребовав вернуть зерно со штрафными процентами (т. е. 30 мер. — Л. В.). Тогда Куан добавил еще два поля и одного подданного (*чэнь*), и только после этого Ху согласился на его предложение¹. Некоторые исследователи убеждены в том, что в этой надписи идет речь об обмене р а б о в на зерно. Хоу Вай-лу делает отсюда вывод, что 30 мер зерна равноценны семи полям и пяти людям², а Го Мо-жо даже считает, что 30 мер зерна дороже³. Но прежде всего нужно выяснить, действительно ли в надписи идет речь о продаже земли и людей? Если да, то почему же пострадавший сначала отказался от столь выгодного предложения — получить пять полей и четырех человек в обмен на несколько мешков⁴ украденного зерна? Ведь он явно не страдал от голода, ибо соглашался (конечно, не без выгоды для себя) подождать с возвратом зерна⁵. Стало быть, либо пять полей и четыре человека действительно стоили дешевле украденного зерна, либо эти поля и люди не продавались, но лишь предоставлялись во временное пользование на определенный срок.

Против первого предположения свидетельствует то, что даже небольшое пахотное поле (а их было пять), обработанное руками земледельца (а их предоставлялось четыре) способно уже з а о д и н г о д принести зерновой доход, исчисляемый «данями». Обмен явно неэквивалентный, если даже учесть высокую ценность зерна в тот неурожайный год. Кроме того, сама надпись не говорит о п р о д а ж е полей и людей⁶. В надписи повсюду употребляется глагол *юн* (用), который значит «пользоваться, использовать». И заключительную фразу в надписи можно перевести примерно так: «В итоге Ху за пользование семью полями и пятью людьми скостил Куану 30 мер зерна».

Более вероятно и правдоподобно второе предположение. Дело в том, что в это время, возможно, уже получает некоторое развитие институт заклада земель, который, несомненно, является предшественником купли-продажи земли. Так например, некоторые авторы считают, что в надписи

¹ Содержание надписи подробно изложено у Го Мо-жо, Исследование древнекитайского общества, стр. 283 и у Фань Вэнь-лянь, ук. соч., стр. 63.

² См. Хоу Вай-лу, ук. соч., стр. 65.

³ Го Мо-жо, 10 критических статей, стр. 45.

⁴ Го Мо-жо считает 30 мер зерна равными шести «даням» («дань» соответствует примерно центнеру — см. словарь под ред. И. М. Ошанина, стр. 118).

⁵ В решении суда предусматривалось, что в случае невыплаты зерна в текущем году, на следующий год сумма долга удваивается.

⁶ Характерно, что о продаже земли нет упоминаний в материалах той эпохи; о продаже людей есть только одно свидетельство во втором отрывке надписи на том же сосуде *Ху дин*, где говорится об обмене пяти человек на лошадь + рулон шелка или на сто *люй* металла (см. Го Мо-жо, 10 критических статей, стр. 45, см. также «Всемирная история», т. I, стр. 611).

на сосуде *Гэ Бо* говорится о закладе тридцати полей за четверку превосходных лошадей¹.

Возможность заклада земель, равно как и терминология самой надписи, дает нам основание заключить, что все семь полей и пять людей могли быть предоставлены потерпевшему Ху лишь во временное пользование на определенный срок. В этом случае будет понятным и первоначальный отказ Ху от такой компенсации, и столь явная неэквивалентность ее.

Нам кажется, что в этой надписи нет речи об обмене рабов и полей на зерно. Здесь говорится о передаче (скорее всего на некоторое время) права на повинности крестьян. Термины, которыми обозначены перечисленные в надписи люди, особенно упоминание об одном *чжун* (термин, обозначающий земледельца), дают основание предполагать, что речь шла, по крайней мере частично, о земледельцах-общинниках. Вероятно также, что и термин *чэнь* в этом контексте следует понимать в широком смысле («подданный»).

Разобранная надпись, так же как и песня *Ци юэ*, дает нам наглядное представление о положении зависимых общинников. С одной стороны, мы видим условного владельца земли, превращающегося в подлинного господина общины, с другой — сильно зависимый от него коллектив общинников-землепользователей.

С течением времени, однако, положение изменялось. Энгельс подчеркивал, что господство над завоеванными несовместимо с родовым строем². И действительно, завоеватели чжоусцы были поставлены перед необходимостью организовать свое завоевание. Разрушение традиционных родовых связей и отсутствие родовых начал в отношениях между управителем и подчиненными ему общинами³ способствовали более быстрому (по сравнению с чжоусцами) формированию классовых отношений.

Во-первых, изменяется характер и формы условного землевладения. Оторванные от своего родового коллектива, управители покоренных племен, а тем более их потомки, все меньше и меньше ощущали свою связь с чжоуским ваном. С ослаблением же могущества последнего часть из них вовсе разрывала фактическую зависимость от него. И наоборот, управители, правда на совершенно иных началах, все больше сближались с чужеродными им вначале племенами. Вчерашний уполномоченный чжоуского вана становился в новых условиях родоначальником складывавшегося на развалинах родового строя молодого государства, более однородного, компактного и прочного, нежели империя чжоуского вана в целом. Здесь мы видим процесс образования классового общества и государства на тех территориях, на которых до чжоуского завоевания господствовал первобытно-общинный строй. Завоевание разрушило его, как у покорителей, так и у покоренных. Вполне естественно, что империя Чжоу не могла существовать долго — она была слишком примитивным государством. Новые государства, возникшие на ее базе, имели определенное преимущество в уровне развития классового общества.

В *Ши цзи* приводится интересный рассказ о том, как некий *тай гун* Ван, получив в управление солончаки *Ин цю* (в современном Шаньдуне), вначале имел мало людей, но вскоре преуспел в занятиях рыбным и соляным

¹ «Всемирная история», т. I, стр. 610; см. также Го М о-ж о, 10 критических статей, стр. 60. Как известно, лошади в древнем Китае, да и позже, ценились очень высоко и использовались исключительно для богатых выездов.

² См. Ф. Э н г е л ь с, Происхождение семьи, частной собственности и государства, М., 1947, стр. 171—172.

³ Напомним хотя бы о том, что гун из песни *Ци юэ*, происходивший, очевидно, из иного рода и племени, чем его крестьяне, не справлял ритуалов в честь родовых предков, как то обязан был делать чжоуский ван.

промыслами. Его область стала богатеть, развиваться, со всех сторон к нему стекались люди и богатства, и вскоре возникшее на этой основе государство Ци стало сильнейшим в Поднебесной¹.

Возникновение и укрепление государств шло, разумеется, в условиях непрерывных войн и аннексий. Сильные побеждали и присоединяли слабых. Мелкие владения объединялись в более крупные, последние превращались в государства. Если в начале Чжоу в стране насчитывалось около 1800 так называемых *го*², то к началу Чуньцю (VIII в. до н. э.) их было уже только около 200³. Некоторые из этих 200 *го* к этому времени уже превратились в довольно крупные государства, как например Ци, Лу, Цзинь.

Возникновение фактически не зависимых от чжоуского вана сильных государств привело к изменению форм аграрных отношений и повинностей. Прежде всего, крупное условное владение правителя фактически превращалось в верховную собственность главы молодого государства. Данные источников⁴ свидетельствуют о том, что сами правители царств — гуны — распоряжались землей своего царства. Именно гуну принадлежала земля — справедливо подчеркивает в своих работах Го Мо-жо⁵.

Понятно, что в этих условиях глава нового государства уже мог оставлять себе и не посылать чжоускому вану изъятый у своих подданных прибавочный продукт. *Го юй* повествует о том, что уже в годы правления Му вана (X в. до н. э.) чрезвычайно участились случаи несвоевременного и неаккуратного приношения дани либо полного ее прекращения⁶.

Оформление отдельных государств не означало, однако, ликвидации института условного землевладения. Напротив, чуть окрепнув, глава нового государства уже начинал от своего имени наделять землей и людьми своих приближенных и родственников. Так например, в 745 г. до н. э. цзиньский Чжао хоу пожаловал своему дяде большое владение в *Цюй во*⁷. Вероятно также, что некоторые из аннексированных мелких владений продолжали существовать в рамках объединившего их вновь образованного государства на правах пожалованных владений с той лишь разницей, что дарителем и верховным хозяином их теперь был не чжоуский ван, но глава данного государства.

Изменения в формах земельной собственности и землевладения не могли не затронуть и статуса производителей. Крестьянское население — потомки некогда покоренных народов — теперь уже фактически уравнивается в правах со своими чжоускими собратьями. Тот самый термин *шу жэнь*, который встречался в надписях о пожалованиях, где он означал одну из категорий *жэнь ли*, теперь становится фактически равнозначным чжоускому термину, обозначавшему крестьянина (*нун фу*)⁸.

Трудно судить о формах землепользования в возникавших государствах. У нас нет данных, которые бы свидетельствовали о наличии в этих царствах ритуального поля (*гун*), продукт с которого, как это было у чжоусцев, мог идти в качестве ренты-налога. Вполне возможно, что здесь существовала

¹ Сы ма Цянь, *Ши цзи*, Пекин, 1955, т. III, гл. 129, стр. 2028.

² Под этим термином, ставшим впоследствии обозначением государства, значились в то время отдельные владения племен либо даже мелких родовых общин.

³ См. Х о у В а й - л у, ук. соч., стр. 61.

⁴ Ш а н Ю э, ук. соч., стр. 5—6, приводит их в своей работе.

⁵ Г о М о - ж о, 10 критических статей, стр. 45—46.

⁶ *Го юй*, *Чжоу юй*, цз. 1, стр. 4.

⁷ См. А. Т с h е р е, *Histoire du Royaume de Tsin, Chang-hai*, 1910, стр. 17.

⁸ Оба термина одинаково употреблялись для обозначения крестьянина. Философ Сюнь цзы (IV в. до н. э.) писал: «... косить траву, сеять хлеб, удобрять поля — все это дело *нун фу*, *чжун* и *шу*» (См. Л и Ш и - х э н, *О коммунизме в древнем Китае*, Шанхай, 1922, стр. 7 — на кит. яз.).

какая-то иная форма взимания прибавочного продукта, иной вид ренты-налога. Как известно, Мэн цзы находил в древности три такие формы — *гун* (貢 — т. е. дань), *чжу* («взаимопомощь» — применение этой формы видим у чжоусцев) и *чэ* (徹)¹.

Возможно, что вначале с нечжоуских народов взималась дань (*гун*), отголоски чего мы видели в песне *Ци юэ*. Возможно также, что с отмиранием института дани взимание ренты-налога приняло какую-то новую форму, быть может, это и была упоминавшаяся Мэн цзы третья система *чэ*, выражавшаяся в виде одной десятой урожая. Этот вопрос, однако, еще очень неясен и требует специального изучения.

Во всяком случае, как было показано выше, некоторые исторические данные вполне определенно свидетельствуют, что у нечжоуских народов, как и у чжоусцев, в том или ином виде господствовали формы общинного землепользования.

В заключение представляется необходимым попытаться теоретически осмыслить и охарактеризовать сущность аграрных отношений в начале эпохи Чжоу. В советской исторической науке неоднократно высказывалась та мысль, что в суждении о способе производства основным критерием должна быть ведущая форма собственности, определяющая и ведущую форму эксплуатации². Такой формой собственности в интересующий нас период следует считать собственность коллективную, общинную, ибо еще только возникавшие элементы частной собственности на средства производства еще не могли претендовать на эту роль³.

С другой стороны, завоевание и возможность эксплуатации инородцев способствовали имущественному расслоению в среде победителей. Родовая верхушка быстро превращалась в экономически господствующий класс, становилась над обществом. Марксизм-ленинизм учит, что экономически господствующий класс рано или поздно становится политически господствующим. И действительно, для организации завоевания и эксплуатации было необходимо создать определенный административно-политический аппарат — государство. Энгельс писал, что в государстве, возникающем на базе завоевания, органы родовой организации управления превращаются в государственные органы, родовой строй из организации племен для свободного регулирования своих собственных дел «... превращается в организацию для грабежа и угнетения соседей...»⁴. И действительно, старые институты родовой организации, нередко с сохранением их внешней оболочки, становятся основой зарождающегося чжоуского государства. Но в условиях господства общинных форм собственности и отсутствия субъектов собственности (кроме верховного правителя) представители господствующего класса могли эксплуатировать народ только с помощью и при посредстве чрезвычайно прочного и разветвленного государственно-административного аппарата, занимая в нем доходные должности. Поэтому и получается, что среднее и высшее звено государственного аппарата — в силу специфики форм собственности, — настолько тесно срастались с представителями родовой аристократии (основным классом эксплуататоров той эпохи), что часто становится трудным определить, имеем ли мы дело с превратив-

¹ Мэн цзы, кн. III, ч. 1, ст. 3, § 6.

² См., например, статью Е. М. Ш т а е р м а н, Проблема падения рабовладельческого строя. ВДИ, 1953, № 2, стр. 52.

³ Нужно еще раз подчеркнуть, что условное владение не было связано с институтом частной собственности и что вся структура общества (отсутствие сколько-нибудь развитых товарно-денежных отношений, сильные родовые связи и т. п.) обуславливала господство коллективных форм собственности.

⁴ Ф. Э н г е л ь с, Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 172 и 185.

шимся в аристократа чиновником или с занимающим чиновничью должность наследственным аристократом. Вот почему может создаться иллюзия, что единственный эксплуататор в ту эпоху — какое-то внеклассовое «государство». Разумеется, это не так. Класс эксплуататоров (аристократия) и его прислужники (чиновничество) — это нужно твердо помнить — лишь использовали государственный аппарат для организации эксплуатации трудящихся в таком обществе, в котором еще нет господства частной собственности, т. е. еще не созрели условия для иных (частных) форм эксплуатации.

Общество подобного рода в нашей исторической литературе иногда называют ранне-рабовладельческим или полупатриархальным-полурабовладельческим, с учетом тенденции развития. Надо прямо сказать, что это название отнюдь не отражает всей специфики форм производства, собственности и эксплуатации. При всем том, однако, мы не берем на себя ответственность дать инос, либо новое определение, тем более, что в данной статье мы рассматривали только один из вопросов социально-экономических отношений в Китае в начале I тысячелетия до н. э. — аграрные отношения, а не всю их совокупность. Следует надеяться что в дальнейшем будет выдвинута и обоснована более точная и всеобъемлющая формула.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИН