

С. Кучера

ИВ РАН

«Гласные» и «негласные» законы Древнего Китая

Содержание

Часть первая

1. Введение
2. Перевод *Син-фа чжи*
3. Проблема исчезновения юридических текстов
4. Судьба *Фа цзина*

Часть вторая

1. «Негласные» законы: филология
2. «Негласные» законы: лингвистика
3. *Дасыкоу*
4. Заключение
5. Небольшое приложение. О музыке

Примечания

Аннотированный перечень китайских учёных, упоминающихся в статье

Библиография

На китайском языке

На русском языке

На западных языках

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

1. Введение

Предварительное замечание 1. В предшествующих публикациях, посвящённых древнекитайскому праву, мною были высказаны суждения о «недостаточном развитии правового мышления древних китайцев» [Кучера 1972, с. 163] и об «одностороннем карательном характере

© Кучера С., 2014

древнекитайского закона» [Кучера 1973, с. 32]. Я считаю их правильными по сути и сегодня, однако работа над переводом *Чжоу ли* склонила меня к мысли о необходимости их определённого дополнения. Этому и посвящена настоящая статья.

Предварительное замечание 2. Определения «гласные» и «негласные» не являются ни юридическими терминами, ни переводом китайских понятий. Это условные обозначения, введённые мною для того, чтобы по возможности чётко установить наличие в древнем Китае как бы двух групп законов: наказаний, применявшихся повсеместно и по отношению ко всем жителям Поднебесной, и своеобразного «административного права» (разъяснение данного термина см., например, [Лунёв 1984]; ср. также [Салищева 1984]), регулировавшего деятельность, по-видимому, только государственных учреждений и их руководителей, а через них и подчинённых.

Предварительное замечание 3. Небольшой экскурс в древнеримское право сделан лишь для того, чтобы ввести читателя в тему статьи через понятные ему установления, выработанные нашими общими далёкими предками. Отсюда его лаконичность.

* * *

Своего рода квинтэссенцией древнекитайского права можно считать *Син-фа чжи* («Записи о наказаниях и законах»), являющиеся 23-й главой *Хань шу* («Книга истории династии Хань») [Хань шу, т. 4, цз. 23, с. 1079–1115]. При этом подчеркнём, несмотря на название, это не юридический, а историко-нарративный текст, в котором, в частности, изложены взгляды на его зарождение, развитие и философское осмысление, которые вряд ли было бы правомерным приписывать одному только Бань Гу. Очевидно, что они отражают воззрения образованной, можно добавить – конфуциански образованной, части тогдашнего общества. В приводимой ниже цитате сразу заметно, что правовое мышление древних китайцев имеет свою специфику, но в то же время в нём присутствует хотя бы один элемент, который сближает его с эталоном современного права многих стран – правом римским. Возможно, что это случайное совпадение или же оно происходит от самых общих правил развития рода человеческого. Изложу его вкратце.

В древнем Риме появились два термина, определявших две основные группы или категории законов: *ius/jus* – «право, справедливость, совокупность законов, система правил человеческого общежития» (ср. китайское 禮 *ли*) и *fas* – «естественное право, высший (неписанный) закон, веление неба» (ср. китайское 天命 *тянь мин*), поэтому *jus ac fas* означает «законы человеческие и божеские» [Дворецкий 1976, с. 567, 416; а также Kolańczyk 1976, с. 21]. Нарушение

jus именовалось *iniuria* – «правонарушение, несправедливость, насилие» и вызывало ответ государственной власти, тогда как не соблюдение *fas*, т.е. *nefas* – «беззаконие, нечестие, злодеяние, грех» [Дворецкий 1976, с. 528, 666]¹ навлекало на человека гнев богов и их кару. Здесь прослеживается сходство с древним Китаем, в котором 天命 означало «велеие неба» [БКРС, № 8665], то есть мандат на управление страной, даруемый Небом, естественно, правителю и/или династии (см., например, [Шан шу, т. 3/1, цз. 9, гл. 9, с. 303; Чу-цы, т. 2, цз. 3, с. 17а, 18б; Chi. С.Ш.І, с. 222; Антология, т. 1, с. 175.3, 176.1]), но его нарушение кем бы то ни было влекло за собой гнев Неба и ниспослание наказания: засухи, наводнения, землетрясения и т.п., касавшегося уже всего народа или его значительной части. Сюнь-цзы, например, писал: «Когда люди, стремясь соответствовать... постоянству [движения Неба] соблюдают порядок, они счастливы; когда же в этом стремлении они допускают беспорядок, их постигает несчастье (выделено мною. – С.К.)»; и далее: «Поэтому судьба человека зависит от [правильного отношения к] Небу» [Сюнь-цзы, цз. 11, гл. 17, с. 205, 211]; цит. по [Феоктистов 1976, с. 214, 219]. Добавлю, что в повседневной практике римской юрисдикции главным было *ius*, особенно после того как во II–I вв. до н.э. оно было разделено на *ius publicum* и *ius privatum* (ср. [Kolańczyk 1976, с. 21–27]). В дальнейшем именно *ius privatum* играло ведущую роль и в самом римском праве, и в созданных на его основе европейских, а затем и мировых юридических системах. Ограничиваясь этим небольшим экскурсом, я полагаю, что он окажется в дальнейшем полезным для более полного и правильного понимания проблем древнекитайского права. Их исследование же я начну с перевода фрагментов, пожалуй, важнейшего из древних текстов – упоминавшейся выше квазиюридической главы *Хань шу*. Знакомство с ней даст читателю, как мне кажется, немалую дозу конкретной информации, а кроме того, и это, наверное, главное – донесёт до него образ мышления древних китайцев и их специфический подход к вопросам связанным с законами и наказаниями.

2. Перевод *Син-фа чжи*

Итак, в *Хань шу* говорится:

«[Своим обликом] человек подобен форме неба и земли². [Он] хранит в себе природу Пяти Постоянств³. [Его слух] – чуткий, [зрение] – острое, [ум] – тонкий, [душа] – чистая. [Он] самый одухотворённый [среди всех] живых существ. [Однако сила его] ногтей и зубов недостаточна, чтобы снабдить его [тем, что он] любит и желает; [скорость его] бега и ходьбы недостаточна, чтобы избежать опасности

и беды; [у него] нет ни шерсти, ни перьев, чтобы предохранить [его] от холода и жары. [Поэтому ему] приходится пользоваться вещами⁴, чтобы прокормить [себя] и полагаться на [свой] ум, а не доверяться физической силе⁵. Вот почему [человек – самый] достойный [среди всех живых существ].

[По этой] причине, [если у людей] нет чувства человеколюбия и любви (不仁愛 *бу жэнь ай*), то [они] не могут объединиться вместе, [если же они] не могут объединиться вместе, то им не победить вещи (不勝物 *бу шэн у*)⁶, [а если они] не [смогут] победить вещи, то средств проживания [у них окажется] недостаточно. [Однако если люди] объединятся, [а этого будет] недостаточно [для достижения их целей, то непременно] появится желание бороться [друг с другом за существование]. [Понимая это], мудрецы глубокой древности стали первыми, [кто] с достоинством являл добродетель почтительной уступчивости и всеобщей любви (先行敬讓博愛之德者 *сянь син цзин жан бо ай чжи дэ чжэ*), а народ, радуясь всем сердцем, следовал за ними. Следуя за ними, [люди] объединялись вместе, [а совершенномудрые] становились их вождями; [люди] подчинялись им и устремлялись к ним, [прекратив конфликты], а те (т.е. совершенномудрые. – С.К.) стали их правителями (王 *ван*).

[В главе] *Хун фань* («Великий закон»)⁷ [*Шан шу*] говорится: Сын Неба – это отец и мать народа, и поэтому он является правителем всей Поднебесной⁸. Совершенномудрые, взяв [это] за образец для упорядочения имён, назвали правителей отцами и матерями [народа] и ясно определили, [что] гуманность, любовь, мораль и уступчивость являются основой пути правителя⁹. Любви необходима почтительность (敬 *цзин*), и тогда она не проигрывает; мораль нуждается во [внушающем страх] величии (威 *вэй*), и тогда она утверждается надолго. Поэтому [совершенномудрые] **определили правила этикета** (制禮 *чжи ли*; здесь и далее выделено мною. – С.К.), чтобы уважалась почтительность (崇敬 *чун цзин*), и **установили наказания**, чтобы проявлялось [внушающее страх] величие (作刑以明威 *цзо син и мин вэй*)¹⁰.

Поскольку сами совершенномудрые [обладали] просветлённой и мудрой природой, [они] непременно постигали желания Неба и Земли. **Определяя правила этикета, создавая поучительные наставления, устанавливая законы и вводя наказания, [они] действовали, следуя чувствам народа, принимая Небо за образец и подражая Земле¹¹. Поэтому говорится, что прежние правители устанавливали правила поведения, „принимая просветлённость Неба за образец и следуя природе Земли“¹². [Они ввели] наказания и кары и устрашающие судебные разбирательства (刑罰威獄 *син фа вэй юй*), подобные смерти и гибели от грома и молнии, [ниспосылаемых]**

Небом; [они проявляли] ласковость и любовь, доброту и мягкость, подражая рождающим и возвращающим [действиям] Неба.

В *Шан шу* говорится: „Небо награждает [тех, кто] соблюдает правила поведения и наказывает [тех, кто] совершает преступления”¹³. Поэтому совершенномудрые, следуя наградам, [ниспосылаемым] Небом, установили пять [видов] правил поведения (五禮 у ли)¹⁴, а следуя карам, [ниспосылаемым] Небом, ввели пять [видов] наказаний (五刑 у син)¹⁵. Для большого наказания (大刑 да син)¹⁶ использовались доспехи и оружие (甲兵 цзя бин, т.е. военная сила. – С.К.); для следующего [по тяжести] – топоры и секиры¹⁷; для среднего наказания применялись ножи и пилы¹⁸; для следующего – долота и свёрла¹⁹; а для лёгкого наказания использовались плети и палки²⁰. [Тела преступников, подвергнутых] большому наказанию, выставлялись в открытом поле [для публичного обозрения], [а подвергнутых] меньшему наказанию – на рынке или во дворе дворца²¹.

Комментарий 1. Последняя фраза нуждается в юридическом пояснении. На самом деле она свидетельствует о наличии в древнем Китае скрытого, т.е. не оформлявшегося в судебном порядке, второго наказания за одно и то же преступление. Помещение останков казнённых преступников в публичном месте, даже если им был дворец правителя, пресекало возможность похорон и публично позорило и самого казнённого и его семью. Можно отметить, что и в римском праве существовала возможность наложения на человека *infamiae* или *ignominiae*²², однако они чётко были оговорены в законе и определялись судом. И даже третья форма нарушения *existimatio* «доброе имени» [Дворецкий 1976, с. 345] – *turpitudō*²³, хоть и оставляла больше свободы оценке судьи, всё же основывалась на законе, а не подразумевалась по умолчанию (см. [Kolańczyk 1976, с. 181]).

Между тем не очень ясно, чем в древнем Китае определялось второе наказание. Выражение «по умолчанию» передаёт лишь характер источника, в котором данная тема действительно не развивается, а не суть юридического явления. Из дальнейшего текста *Хань шу*, где говорится, что «источки всего этого очень древние» можно сделать заключение о наличии в древнем Китае представления, схожего с римским *mores maiorum* (обычай предков)²⁴, с той, однако, существенной разницей, что в Риме большинство из этих установлений было кодифицировано уже в 451–449 гг. до н.э. в Законах/Законе двенадцати таблиц (*Leges/Lex duodecim tabularum*), т.е. довольно скоро после образования Вечного города (754/753 г. до н.э.), в Китае же это, насколько известно, не произошло никогда. Замечу попутно, что в Китае не было также стабильного, эквивалентного *mores maiorum* термина, тем более – юридического, хотя, конечно, скажем – в культе предков, в конфуцианских концепциях 好古 хао гу, 祖功宗德 цзу гун цзун дэ

(см. [Кун-цзы цзя, т. 4, цз. 8, гл. 34, с. 46])²⁵ «любви к древности; [уважительного отношения] к заслугам предка – первооснователя рода и моральным качествам его продолжателей», в повторяющихся формулировках о заслугах предков на бронзовых сосудах (см., например, инскрипции на *Лу-бо Дун гуе* и *Мао гуе* (сосудах X в. до н.э. [Инскрипции 2, с. 147, 148, 152]) и др., само явление и его смысл незримо присутствовали. Однако даже если считать условно допустимой интерпретацию *mores maiorum* для приведённых суждений, то необходимо чётко понимать, что в Китае они не обрели юридического характера и тем более не превратились в правовой институт, а остались собранием культово-культурных и философских постулатов.

Истоки всего этого очень древние, восходят ко [времени] Хуан-ди, [когда] состоялось сражение при Чжолу²⁶ для укрощения стихии огня (т.е. Чи-ю. – С.К.) и Чжуань-сюя, [когда] произошла битва против Гун-гуна для укрощения стихии воды.

Комментарий 2. Здесь мы сталкиваемся с типичным для древнего и средневекового Китая смешением исторических – для тогдашних китайцев и мифологических – для современных исследователей сюжетов. Для нас Хуан-ди (иначе Ю-сюн, Гунсунь Сюань-юань, 2698–2599 гг. до н.э.), Чжуань-сюй (Гао-ян, внук Хуан-ди, 2514–2437 гг. до н.э.), мятежник Чи-ю, божество вод (или, по другой версии, чиновник, заведовавший водами) Гун-гун – это никогда не существовавшие, вымышленные персонажи. Однако даже для нас такое выражение, как «времена Хуан-ди и Чжуань-сюя» имеет достаточно точное значение. Из сопоставления с датируемыми и датирующими археологическими материалами: древние города, ранний металл, предметы культуры и быта, следует, что речь идёт о III тыс. до н.э. или иначе – о заключительном периоде неолита и переходе к цивилизации. Помня об этом, можно и в современном тексте пользоваться упомянутыми именами, и даже **условно** связывать с ними определённые исторические события (о них см., например [Ши цзи, т. 1, цз. 1, с. 1–48; Вяткин I, с. 133–149; Хуан-ди; Чжуань-сюй; Янь-ди; Шэнь-нун; Чи-ю; Гун-гун; ЧВЛН с. 3]). Упоминающийся ниже 共工 Гун-гун, хотя пишется теми же знаками, это подчинённый/подданный Яо, поэтому он мог быть сослан за свои преступления (см. [Ло Чжу-фэн, т. 2, с. 83.2, ①, ②]).

Время [пребывания у власти] Тана и Юя²⁷ – это вершина совершенного управления, и всё же [им пришлось] отправить в ссылку Гун-гуна, изгнать Хуань-доу, [заставить] скрываться племена *саньмяо* и казнить/сослать Гуня, и только после этого Поднебесная подчинилась им.

Комментарий 3. По сути, этот пассаж является оправданием легитимных строгостей в управлении государством: если на плохих людей не действует высокая нравственность правителя и они не исправляются, то

к ним можно и даже необходимо применить строгие меры воздействия, даже если нарушители порядка представляют собой большие группы человеческих существ. В продолжении это означает оправдание прихода к власти династии Хань военным путём и использование ею циньской правовой системы.

Упомянутые личности были порочными и не справлялись со своими обязанностями, поэтому и были наказаны ссылкой в отдалённые районы, а *саньмяо* переселением из родных мест. Данный фрагмент дословно повторяет текст *Ши цзи*, но с одним различием. Касаясь *саньмяо*, Сыма Цянь использовал знак 遷 *цянь* – «переселяться, перемещать, ссылать», а Бань Гу – 竄 *цзюань* – «спрятаться, скрыться, затеряться, бежать, выселять, ссылать» [БКРС, № 11292, 11382], имеющий более строгое значение. Вообще же источником данной информации является *Шан шу* (см. [Шан шу, т. 3/1, цз. 3, с. 94]). Проблемным представляется наказание Гуня. Оба автора определили его иероглифом 殛 *цзи* – «казнить, убивать, пороть до смерти» [БКРС, № 120; Ши цзи, т. 1, цз. 1, с. 28; Хань шу, т. 4, цз. 23, с. 1081]. Тем не менее Р.В. Вяткин перевёл: «**выслать** Гуня в Юйшань» [Вяткин I, с. 140]. Это, по-видимому, правильная трактовка. Наказание Гуня в *Чжу-шу цзи-нянь* определено знаком 黜 *чу* – «увольнять, прогонять со службы, разжаловать, удалять» [Чжу-шу, цз. а, с. 26]. Кроме того китайские словари отождествляют 殛 с 極 *цзи* в значении 流放遠方 *люфан юаньфан* – «сослать в дальние края» [Да цзидянь 1986, т. 2, с. 1391, знак *цзи*], а в *Шан шу* отмечено, что «Гунь умер в ссылке» [Шан шу, т. 4/2, цз. 12, с. 403; Кучера 1972 ВЗ, с. 104]. В итоге я полагаю, что *цзи* здесь следует понимать как *exsilium/exilium* – «удаление из отечества, изгнание, ссылка» [Дворецкий 1976, с. 403].

[В период правления династии] Ся, [перед битвой] в Гань была [произнесена] торжественная речь [о проступках правителя] Ху, [а династии] Инь и Чжоу покорили Поднебесную **при помощи военной силы**. [Когда] Поднебесная была уже покорена, [то] оружие было собрано и спрятано, [а народу] **прививали культуру и мораль**, и всё же было учреждено **ведомство сыма и организованы шесть армий**, [а также] опираясь на [систему] колодезных полей установлен военный налог (軍賦 *цзюньфу*)²⁸. ...

Комментарий 4. Здесь тоже чётко прослеживается основная идея отрывка, что морального воздействия на людей недостаточно, чтобы управлять страной – иногда необходимо и силу применить, даже если это идёт вразрез с генеральной концепцией руководить страной через совершенство самого правителя, а не путём применения строгих законов.

Данная идея прослеживается и в небольшой аутентичной главе *Гань ши* («Наставления [Ци перед сражением при] Гань») *Шан шу* (см. [Шан шу, т. 3/1, цз. 7, гл. 2, с. 237–240; Chi. Cl. III, с. 152–155; Chou

King, с. 89–91]), где изложены события, сопутствовавшие сражению при Гань. Они упоминаются и в некоторых других источниках, например, в *Чжу-шу цзи-нянь* и *Шо-вэнь цзе-цзы* (см. [Чжу-шу, цз. а, с. 46; Chi. С.Ш.І, Proleg., с. 118; Шо-вэнь, гл. 6б, с. 286/28а-б]). Речь идёт о том, что: «Племя/род Ху третиривало пять движущих начал (五行 у син) и не подчинялось трём началам года (三正 сань чжэнь), [и поэтому] Небо намерено истребить его и прекратить его существование. Ныне я лишь с почтением осуществляю наказание, [назначенное] Небом» [Шан шу, т. 3/1, цз. 7, гл. 2, с. 238; Цюй Вань-ли 1993, с. 48; Chi. С.Ш.І, с. 153; Chou King, с. 89–90]). Из введения к данной главе следует, что оратором её был Ци (2197–2189), сын Юя и фактический основатель династии Ся (см. [Шан шу, т. 3/1, цз. 7, гл. 2, с. 237]), однако некоторые исследователи полагают, что им был сам Великий Юй (2205–2198 гг. до н.э.) или наоборот его правнук Сян (2146–2119 гг. до н.э.) (см. [Цюй Вань-ли 1993, с. 47, примеч.]). Я отметил данное обстоятельство ради научной объективности, но считаю его несущественным, поскольку речь идёт о легендарных личностях. Я не придаю также особого значения явным анахронизмам, имеющимся в отрывке, самым ярким из которых является использование термина *сань чжэнь* «три начала года», т.е. установления, согласно которым сяский год начинался с первой луны, шан-иньский – с двенадцатой, а чжоуский – с одиннадцатой (см., например [Ло Чжу-фэн, т. 2, с. 905, 906, 908, ст. *цзяньинь, цзяньчоу и цзяньцзы*]) – совершенно очевидно, что при Ся не могли знать, какими календарями будут пользоваться шан-иньцы и чжоусцы. Если же такие детали оставить в стороне, то самая суть пассажа сводится к тому, что применение военной силы для наказания бунтовщиков и завоевания Поднебесной вполне допустимо и более того, получает поддержку Неба и его одобрение. Что касается поста *сыма (дасыма)* (условно: «начальник Войскового приказа» и «шесть армий»), то это чжоуские нововведения, хотя традиция приписывает учреждение первого одному из Пяти (легендарных) правителей Шаохао (2598–2515 гг. до н.э.; есть и другие версии: см. [Сунь И-жан 1987, т. 9, цз. 54, с. 2236, коммент.]; об организации же шести армий и сопутствующих вопросах см., например, [Сунь И-жан 1987, т. 9, цз. 54, с. 2237–2249]). Информацию о *сыма* и шести армиях следует понимать и так, что даже в мирное время и при надлежащем управлении страной наличие военно-полицейской силы в стране всё равно необходимо и вполне оправдано. Как тут не вспомнить совет позднеримского военного теоретика Вегетия (Vegetius Flavius Renuatus, IV–V вв.) «qui desiderat pacem, praeparat bellum» ([De re militari, 3, prolog]; цит. по [Kopaliński 1990, с. 425.3]; см. также [БЭС 1998, с. 185.1]).

Поэтому сказано: «Тот, кто отлично управляет армиями, не расставляет их в надлежащем порядке; тот, кто отлично расставляет

армии в надлежащем порядке – не сражается; тот, кто отлично сражается – не терпит поражений; тот, кто отлично терпит поражение – не доводит себя [и свою армию] до гибели».

Комментарий 5. Данный красивый и содержательный отрывок просто просится быть пояснённым с разных точек зрения. Начну с приведения его в оригинале: 故曰善師者不陳, 善陳者不戰, 善戰者不敗, 善敗者不亡 *гу юэ шань шицжэ бу чэнь, шань чэньчжэ бу чжань, шань чжаньчжэ бу бай, шань байчжэ бу ван* [Хань шу, т. 4, цз. 23, с. 1088]. Он, скорее всего, позаимствован Бань Гу из *Гулян-чжуани*, в ханьское время весьма популярного текста. Там вместо знака *бай* имеется 死 *сы* – «умирать, пасть [убитым], гибнуть» [БКРС, № 11981], а перед всем отрывком стоит ещё одна важная сентенция: «善為國者不師 *шань вэйгочжэ бу ши* – тот, кто отлично строит государство – не пользуется [для этого] армией (вариант: «тот, кто отлично управляет государством...»)» [Чунь Гулян, цз. 5, с. 113]. Весьма схожие идеи высказал и 文學 *вэньсюэ* («знаток писаний») в интерпретации Ю.Л. Кроля [Кроль 1. 1997, с. 132–133]²⁹, в *Янь те луэ* – одном из важнейших политико-экономических трактатов ханьского времени (см. [Хуань Куань, гл. 1, с. 1]). Однако, учитывая, что *Янь те луэ* составлен в I в. до н.э., а *Гулян-чжуань* – приблизительно в IV в. до н.э., а также принимая во внимание явно даоский идейный аромат пассажа, можно попытаться найти более глубокие и именно даоские корни. И действительно в *Дао дэ цзине* имеется 68-й *чжан* (章) следующего содержания: «Тот, кто отлично распоряжается воинами, не проявляет воинственности (善為士者不武 *шань вэйшичжэ бу у*). Тот, кто отлично ведёт войну, не проявляет гнева. Тот, кто отлично побеждает врага, не ищет союзников (不與 *бу юй*). Тот, кто отлично использует людей, ставит себя ниже их. Это и называется добродетелью, не стремящейся к сражениям (不爭之德 *бу чжэн чжи дэ*), это и есть сила [позволяющая] использовать людей; [и всё это] называется сопутствовать древнему началу Неба» [Ван Би, гл. 6, *чжан* 68, с. 41; Вэй Юань, гл. 6, с. 57]; ср. [Ян Хин-шун 1950, с. 153]. Формулировки здесь несколько иные, чем в *Хань шу*, однако философский колорит и основная идея те же: если кто-то отлично знает все тайны военного искусства, то ему незачем ими пользоваться, чтобы добиться нужных ему целей. Сказанное относится и к управлению государством.

Несколько слов следует сказать и по поводу реального понимания отрывка и особенно его первой и последней фраз. «Тот, кто отлично управляет армиями, не расставляет их в надлежащем порядке» означает, что расположение своих армий отличный стратег организует свободно, не догматически (центр, левое и правое крыло), с учётом реальной ситуации, возникшей в данный момент в данном сражении, иногда, может быть, вообще от него отказываясь, атакуя противника с

марша. Эту идею Сунь-цзы выразил очень просто: «Поэтому высший предел в придании формы [своей] армии [заключается в] достижении отсутствия формы» [Сунь-цзы, цз. 6, с. 100]; ср. [Конрад 1950, с. 42.2; Конрад 1977, с. 33]. А до этого он говорил: «Покорить солдат противника не сражаясь – вот лучшее из лучшего» и ещё «Поэтому у того, кто отлично умеет нападать, враг не знает, где ему защищаться; а у того, кто отлично умеет защищаться, враг не знает, где ему нападать» [Сунь-цзы, цз. 3, 6, с. 35, 89; ср. [Конрад 1950, с. 36.3, 40.4; Конрад 1977, с. 28, 32].

Некоторое удивление, на первый взгляд, может вызвать фраза «тот, кто отлично терпит поражение не доводит себя до гибели», ибо «терпеть поражение» в нашем представлении является фактом крайне отрицательным и даже позорным, и как-то не согласуется с умением делать это «отлично». Между тем в ней кроется глубокая мудрость древних китайцев, которые понимали, что поражение – вполне естественное явление в войне, и полководец всегда должен быть к нему готов, главное уметь превратить его в победу. В этом и смысл умения «отлично терпеть поражение»: не умереть самому, не потерять своих солдат, не пасть духом, а собраться с силами и нанести врагу внезапный сокрушительный удар. Короче говоря, хороший полководец должен «управлять победой и поражением» [Сунь-цзы, цз. 4, с. 61; Конрад 1950, с. 38.7]. Слово «отлично» можно бы заменить на «умело» – «тот, кто умело терпит поражение», но я оставил «отлично», чтобы сохранить единство перевода.

Поэтому Шунь учредил разные ведомства³⁰ [для управления страной]. Гао Яо был назначен верховным судьей (\pm *шунь*)³¹, получивши этот приказ, ибо «инородческие племена *мань-и*³² учиняли беспорядки [на территории] Ся (Китай. – *С.К.*), [а в стране имелись] разбойники и воры, бунтовщики и предатели»³³. И всё же для наказаний не находилось применения – это и называется «тот, кто отлично управляет армиями не расставляет их в надлежащем порядке». [Чэн-]тан и У[-ван] ходили военными походами, расставляли армии и обращались с речами [к своему] народу, [подбадривая его к сражению], и всё-таки отпустили взятых в плен Цзе и Чжоу – это и называется «тот, кто отлично расставляет армии в надлежащем порядке – не сражается». Циский Хуань[-гун] на юге покорил мощное Чу, заставив его платить дань Чжоу, на севере напал на *шаньжунов*, чтобы открыть пути к Янь, [тем самым] спасая погибающие [страны] и продлевая [существование] исчезающих и совершая подвиги в качестве гегемона – это и называется «тот, кто отлично сражается, не терпит поражений».

Вставка. Здесь следует довольно обширный текст, иллюстрирующий последнюю мудрость. Я его перескажу вкратце: чуский Чжао-ван (515–487 гг. до н.э.) потерпел крупное поражение от уского

Хэ-люя (514–496 гг. до н.э.), бежал из страны, попросил помощи у царства Цинь, благодаря которой вернулся на престол³⁴ –

это и называется «тот, кто отлично терпит поражение, не доводит себя до гибели».

Комментарий 6 – исторический. Шунь и Гао-яо – личности мифические, однако тем не менее первый из них считался образцом гуманного правления и именно поэтому здесь называется его имя. В отличие от них Чэн-тан (1766–1734 гг. до н.э.) и У-ван (1122–1116 или 1027–1025 гг. до н.э.) – исторические персонажи, основатели династий Шан-Инь (1766–1122/1027 гг. до н.э.) и Чжоу (1122/1027–256 гг. до н.э.), и образцовые правители, достойные подражания. Цзе (1818–1766 гг. до н.э.) и Чжоу (Ди-синь, 1154–1122 или 1060–1027 гг. до н.э.) – последние повелители названных династий, тираны и развратники, своим аморальным поведением сами накликавшие на себя гнев Неба и неминуемую гибель. Такую картину рисует официальная историография и она, естественно, имеет спорный характер, однако я не вхожу в детали, поскольку сказанного достаточно для пояснения текста *Хань шу*, а именно это и только это является целью настоящего комментария.

Ци было самым восточным из китайских царств периода Чуньцю (современная провинция Шаньдун; см [Тань Ци-сян 1, с. 26–27]), полу-варварским по этническому составу населения. Тем не менее, именно его правитель, Хуань-гун (685–643 гг. до н.э.), стал первым из т.н. *у ба* (五霸 или 五伯, «пяти гегемонов»), которые с перерывами сменяя друг друга, возглавляли владетельных князей *чжухоу* и в условиях слабости власти чжоуского *вана*, устанавливали между ними хоть какой-то порядок. Состав пятёрки несколько варьирует в разных источниках, но Хуань-гун присутствует в каждом из них непременно (см. [Чжуан-цзы цзе, цз. 2, гл. 6, с. 41; Чжуан-цзы ши, гл. 6, с. 113; Люй-ши, цз. 11, гл. 4, с. 110; Сюнь-цзы, цз. 7, гл. 11, с. 133; Хань шу, т. 2, цз. 14, с. 391, 392]). К тому же его гегемония была, пожалуй, самой удачной, поэтому формулировка «тот, кто отлично сражается, не терпит поражений» хорошо к нему подходит, хотя его успехи были результатом не только военных действий, но и умелой политики. Что же касается Чжао-вана, то о нём, на мой взгляд, достаточно ясно написано во **Вставке**, и дополнительных пояснений не надо. Очевидно, что он сумел выдержать удар, «не довёл себя до гибели» и вернул себе престол, пусть и с чужой помощью.

Комментарий 6 – философско-правовой. Основная идея пассажа – рядом конкретных, с точки зрения древних китайцев, исторических примеров объяснить и доказать верность утверждений «тот, кто отлично...» и правильность постановки вопроса об отсутствии необходимости применения законов, если страной правит морально образцовый монарх. Конечно, с точки зрения современного европейца не

всегда понятна связь между событиями и фразой из ряда «тот, кто отлично», однако я полагаю, что здесь достаточно понимать смысл отрывка в целом, спокойно оставляя в стороне неясные фрагменты. Поясню эту позицию конкретным примером. Мне ясна (или мне кажется, что мне ясна) взаимозависимость «неприменения законов» и действий Шуня: его моральный авторитет воздействовал и на племена *мань-и*, и на собственных воров и разбойников, и они исправлялись, не дожидаясь применения к ним карательных репрессий. С такой интерпретацией не очень вяжется назначение Гао Яо, но можно предположить, что он тоже действовал через авторитет Шуня, а не использованием законов. Но я не могу удовлетворительно разъяснить «расстановку армий». Это можно бы понять, если бы знать что Гао Яо являлся недостойным, неподготовленным быть *ши* 士, и поэтому его назначение на данный пост можно было расценить как «расставление армий в ненадлежащем порядке». Дело, однако, в том, что в соответствующих главах *Шан шу* не только нет отрицательных оценок Гао Яо, но наоборот он предстаёт перед нами почти ровным Шуню. Подозрение вызывает и фраза: 湯武...放禽桀紂 Тан у ... фан цинь цзе чжоу, которую я перевёл «[Чэн-]тан и У[-ван]: ... всё-таки отпустили взятых в плен Цзе и Чжоу». Возможно, что я неправильно понял словосочетание *фан цинь*, переводя его «отпустили взятых в плен», хотя другой трактовки я не вижу. Если всё же она является правильной, то непонятной становится позиция Бань Гу. Сыма Цянь, который, несомненно, был для него авторитетом, так описывает конец сяского тирана: «Цзе бежал в Миньтяо, затем был сослан и умер», к чему Р.В. Вяткин, со ссылкой на *Тай-пин юй-лань*, добавляет примечание: «Тан ... поймал Цзе и сослал его в горы Лишань, откуда он с жёнами бежал морем в горы Наньчао, где и умер» [Вяткин I, с. 278, примеч. 175]. О судьбе же шаньиньского Чжоу Сыма Цянь пишет: «Чжоу бежал и, вступив [в столицу], поднялся на террасу Лутай, оделся в украшенные драгоценной яшмой одежды, бросился в огонь и погиб» [Ши цзи, т. I, цз. 2, с. 88, цз. 3, с. 108]; цит. по [Вяткин I, с. 165, 177–178]. Очевидно, что судьбы у обоих были разные и объединить их одними и теми же глаголами нельзя, даже если *фан* переводить как «сослать», а не «освободить». Вероятно, самой близкой к оригиналу будет отдельная трактовка: Тан «сослал Цзе», а У-ван «взял в плен Чжоу». Филологические сложности заслоняют юридические проблемы, поэтому необходимо отметить, что для современного, особенно западного, читателя весь приведённый материал может быть весьма интересным с разных точек зрения – я бы подчеркнул психологическую, но пассаж в целом не имеет практически ничего общего и с юрисдикцией, и с юриспруденцией, как можно бы судить по названию соответствующей главы *Хань шу*, по сути являясь довольно свободной нарративной об исторических (легендарных) событиях.

[Когда] поднялся [дом] Хань, Гао-цзу³⁵, обладая непревзойдённой воинской доблестью, а в поступках [своих руководствуясь] добротой и милосердием, собрал и возглавил [прославленных] героев, чтобы покарать Цинь и Сян [Юя]³⁶. [...]

В семье нельзя отказаться от плетей-палок; в государстве нельзя отменять наказания и кары; а в Поднебесной нельзя прекращать [использование] исправительных и карательных походов, [но при] их применении имеется главное и второстепенное, [а при] их осуществлении – противодействующее и содействующее. Конфуций говорил: „Ремесленник, желающий усовершенствовать своё дело, должен сначала отточить свой инструмент“³⁷. **Культура и нравственность – это отточенный инструмент императоров и правителей; власть и военная сила – это поддержка и помощь культуре и нравственности...** [В период] расцвета Трёх династий в главное и второстепенное, в начало и конец неиспользования наказаний и прекращения [карательных походов] войск был введён [соответствующий] порядок – и это было величайшей заслугой императоров и правителей³⁸.

Комментарий 7. При желании здесь нетрудно увидеть влияние даоской концепции у *вэй* («недеяние»), т.е. отсутствия искусственного воздействия на естественный процесс (см., например, [Кобзев 2006 у вэй]), однако, как я полагаю, это скорей всего случайное совпадение, происходящее из общей идеологической обстановки, характерной для ханьского Китая, чем осознанное восприятие Бань Гу даоской идеи. Как бы то ни было, 主題思想 *чжунти сысян* («основная идея») пассажа заключается в том, что и семья и государство должны *на всякий случай* располагать орудиями принуждения, но при этом обязаны максимально стараться не пускать их в ход, воздействуя на людей «культурой и нравственностью». Это, естественно, конфуцианский подход, и среди множества высказываний Учителя на эту тему, я приведу одно: «[Если] наставлять/вести народ к совершенству при помощи законов и наводить порядок при помощи наказаний, то народ будет [их всячески] избегать и утратит чувство стыда. [Если же] наставлять народ при помощи моральной силы *дэ* (德) и наводить порядок при помощи норм надлежащего поведения *ли* (禮)³⁹, [то народ] сохранит чувство стыда и откажется от [своих] ошибок» [Лунь юй, цз. 2, гл. 2, с. 39]; ср. [Four Books, с. 13; Мартынов 2001, т. 2, с. 217].

В древности законы (法 *фа*) [династии] Чжоу состояли из трёх сводов (三典 *сань дянь*), при помощи [которых] наказывались удельные владения (邦國 *банго*) и держались в повиновении все четыре предела страны. При наказании новосозданных уделов использовался свод лёгких [наказаний]; при наказании мирноживущих уделов

использовался свод средних [наказаний]; а при наказании взбунтовавшихся уделов использовался свод тяжёлых [наказаний].

Комментарий 8. Данный абзац является почти дословным пересказом фрагмента *Чжоу ли*. В указанном источнике мы читаем: «Обязанности *дасыкоу* (大司寇)⁴⁰. [*Дасыкоу*] ведал тремя сводами (三典 *сань дянь*) построения государств, чтобы помогать *вану* наказывать удельные владения и держать в повиновении все четыре предела [страны]. При наказании новосозданных уделов использовался свод лёгких [наказаний]; при наказании мирноживущих уделов использовался свод средних [наказаний]; а при наказании взбунтовавшихся уделов использовался свод тяжёлых [наказаний]» [Чжоу Чжэн, т. 5, цз. 9, с. 66–7а]. Разница между двумя текстами заключается в информации о *дасыкоу*, которая, естественно, присутствует в оригинале, тогда как в *Хань шу* она заменена формулировкой о «чжоуской древности», вполне уместной для учёного, который полагал, что автором *Чжоу ли* был Чжоу-гун Дань (?–1104 гг. до н.э.)⁴¹.

Здесь впервые возникает проблема, обозначенная в заглавии статьи как «„негласные“ законы древнего Китая». Данное прилагательное следует понимать условно, как «нераскрытые, неразъяснённые, неизвестные». Мы узнаём из текстов *Чжоу ли* и *Хань шу*, что *дасыкоу* ведал тремя сводами: лёгким, средним и тяжёлым и ещё несколько деталей, и это всё. Мы не знаем, кем и когда эти своды были разработаны, существовали ли они в письменной или только устной форме, в чём заключалось «наказание уделов» и т.п. Но самое главное – **мы практически вообще не знаем их содержания** и поэтому не можем быть уверены, что речь действительно идёт о **законах**, а не о чём-нибудь ещё, несмотря на присутствие знака *фа*. А если это **закон**, то какой: *ius*, *fas* или просто *lex moralis*? Попыткой хоть что-то выяснить я и займусь далее.

[Что касается] **пяти видов наказаний**, [то это:] татуирование, отрезание носа, кастрация, отрезание ноги и смертная казнь (墨罪, 劓罪, 宮罪, 剕罪, 殺罪 *моцзуй, шцзуй, гунцзуй, юэцзуй, шацзуй*)⁴². [Каждым из них] каралось 500 преступлений, – вот что называется «Сводом средних [наказаний], применявшихся для покарания мирноживущих уделов».

Всех [приговорённых к] смерти (凡殺人者 *фань ша жэнь чжэ*)⁴³ казнили [и выставляли на публичное обозрение] на рыночной площади; [приговорённых к] татуированию отправляли охранять [дворцовые или городские] ворота; [приговорённых к] отрезанию носа отправляли охранять [горные] заставы; [приговорённых к] кастрации отправляли охранять внутренние [покои дворца]; [приговорённых к] отрезанию ноги отправляли охранять парки; тех, чьё [тело оставалось] нетронутым (完 *вань*), посылали охранять склады.

Комментарий 9. Приведённый фрагмент *Хань шу* является сокращённым пересказом записей *Чжоу ли*, относящимся к двум подчинённым Осеннего чиновника *дасыкоу*, а именно 司刑 *сысина* (два человека в ранге 中士 *чжунши*) и 掌戮 *чжанлу* (тоже два человека, но в ранге 下士 *сяши*; см. [Чжоу Чжэн, т. 5, цз. 9, с. 2а, 3а, 18б–19а, 23а–23б]). В описании обязанностей *сысинов* термин 五刑 *у син* присутствует два раза, тогда как в тексте о *чжанлу* самого выражения *у син* нет, но есть расшифровка его содержания. Отмечу, что в данной части *Чжоу ли* он вообще встречается неоднократно (см., например, [Чжоу Чжэн, т. 5, цз. 9, с. 7а, 9б, 22а, коммент.]).

Здесь очередной раз появляется вторая составная часть настоящей работы – «явные законы» древнего Китая. Их терминологическим выражением было упомянутое понятие *у син* 五刑 («пять видов наказаний»), наличие которых не вызывает сомнений, поскольку они, кроме *Чжоу ли*, упоминаются и в других источниках, например, в *Шан шу* (см. [Шан шу, т. 3/1, цз. 3, с. 104, 94]), и кроме того чётко в них раскрываются. Другими словами, если о «негласных законах» нам многое неизвестно, то содержание *у син* хорошо знакомо: для чжоуского времени это названные выше *мо*, *и*, *гун*, *юэ* (иначе 罪 *фэй*) и *ша* (или 大辟 *даби*). Конечно, тут тоже есть свои неясности, но в целом они отчётливо определяют древнекитайское *ius* – это была, прежде всего, довольно жестокая пенитенциарная система, рассчитанная на наведение порядка путём страха и запугивания. Думаю, что в настоящем комментарии этих утверждений достаточно для характеристики *у син*, поэтому я добавлю лишь одну деталь. БКРС поясняет *мо* как «**клеймение** лица, **клеймённый** (о лице); **клеймить** лицо» [БКРС, № 408]. Если под «**клеймить**» и производными понимать нанесение какого-то знака раскалённым железом, то такой кары, насколько мне известно, в древнем Китае не было, во всяком случае *мо* такого значения не имело. Чжэн Сюань, крупный знаток китайской древности, которого трудно заподозрить в некомпетентности, так поясняет *мо*: «Сначала накальванием наносят рисунок на лицо, [а затем] заполняют его тушью» [Чжоу Чжэн, т. 5, цз. 9, с. 18б, коммент.]. Иными словами, речь идёт об особом татуировании, а не о выжигании клейма.

В тексте *Хань шу* есть ещё один момент, требующий анализа. В первой части пассажа логически и последовательно излагаются пять видов наказаний, от самого лёгкого – татуирования, до самого тяжёлого – смертной казни, за которой следует обобщение «вот что называется „Сводом средних наказаний...“». Во второй же части порядок изложения нарушен, добавлены дополнительные («присоединённые») кары: «...казнили и выставляли на публичное обозрение» и т.д. и, что самое главное, появляется на первый взгляд непонятное шестое наказание: «тех, чьё тело оставалось нетронутым посылали охранять склады». К нему добавлено примечание: «[Янь] Ши-гу говорит: „[Знак] 完

вань означает, что не наносился ущерб его (преступника. – С.К.) телу, [а наказание] ограничивалось выполнением трудовой повинности (劇作 *цзюйцзо*)» [Хань шу, т. 4, цз. 23, с. 1092, примеч. 11]. Получается, что то, что я выше условно назвал дополнительной («присоединённой») карой, становится основным наказанием? Но если это так, то оно, во-первых, выходит за рамки у *син* и, во-вторых, заставляет нас задуматься кого и за что так легко наказывали? Ведь по сути «охранять склады», с нашей точки зрения, вообще трудно считать наказанием в прямом смысле этого слова.

Пролить свет на указанные неясности нам поможет оригинал формулировки, т.е. текст *Чжоу ли*, и комментарий к нему. В *Хань шу* она имеет следующий вид: 完者使守積 «*ваньчжэ ши шоу цзи*», а в *Чжоу ли* – 髡者使守積 «*куньчжэ ши шоу цзи*» [Хань шу, т. 4, цз. 23, с. 1091; Чжоу Чжэн, т. 5, цз. 9, с. 236]. Наличие знака *кунь* – «оголять, сбривать волосы на голове (также в наказании)» [БКРС, № 13271, 12518; Да цзидянь 1986, т. 7, с. 4518.1, 4518.2] сразу проясняет одну проблему – в чём заключалось не нанесение ущерба телу преступника, а комментарий Чжэн Сы-нуна и Чжэн Сюаня ставят точку над *i*: так наказывали членов правящего дома, которые в принципе должны были быть кастрированы – поэтому *кунь* всё-таки, по их мнению, находилось в пределах у *син*. Позорное и необратимое увечье заменялось внешним признаком – бритьём головы (обычно мужчины сохраняли длинные волосы) и трёхлетним отбыванием указанной повинности, а поскольку склады находились, как правило, на задворках или где-то в захолустье (在隱者 *цзай иньчжэ*), то наказание сородича правителя не становилось публичным и не позорило весь род.

Что касается [тех, кого за преступления обратили] в рабство, то мужчины переходили в [группу] рабов-преступников *цзуйли* (罪隸), а женщины – [под управление чиновников] *чун[жэней]* и *гао[жэней]*. Все обладавшие рангами знатности, семидесятилетние и те, у кого ещё не выпали молочные зубы, – все они не становились рабами.

Комментарий 10. Здесь мы неожиданно сталкиваемся с новой категорией преступников – рабами, и с ещё одним видом «явных законов», выше названных дополнительными наказаниями. Можно было бы подумать, что это новшество ханьского времени, когда действительно выросло число и разнообразие рабов⁴⁴, если бы данный пассаж не был дословной цитатой из *Чжоу ли* (см. [Чжоу Чжэн, т. 5, цз. 9, с. 216]). Упомянувшиеся в нём «чиновники»: *цзуйли*, *чунжэни* и *гао-жэни* тоже описаны в *Чжоу ли* (см. [Чжоу Чжэн, т. 5, цз. 9, с. 24а, т. 2, цз. 4, с. 28а–28б]). Их деятельности и другим сопутствующим проблемам я посвятил в своё время специальную работу (см. [Кучера 1974]), поэтому здесь я не буду останавливаться на них, а обращу внимание читателя на обстоятельство, существенное с точки зрения

настоящей статьи. Дело в том, что «порабощение» не входило в состав у *син* и вообще оно не указывается в качестве самостоятельной кары – фактически это было наказание, налагавшееся на невиновных, а именно на членов семьи преступника. Комментарий к *Чжоу ли* поясняет: «Семьи воров и разбойников становятся рабами» [Чжоу Чжэн, т. 5, цз. 9, с. 3а, коммент.]. А *Шо-вэнь цзе-цзы* говорит: «Нуби⁴⁵ все в древности были преступниками» [Шо-вэнь, гл. 12б, с. 616/10а] и затем цитирует *Чжоу ли*. К.М. Уилбур сначала от себя пишет о «Enslavement of criminals and the families of men executed for treason and rebellion has a long history as a typical Chinese mode of punishment» [Wilbur 1943, с. 72], однако дальше относит *enslavement* только к людям «related to people tried» [Wilbur 1943, р. 72, 73]. Таким образом, судя по имеющимся материалам, в рабов превращали членов семьи преступника, но не его самого – явная специфика Китая. Это был довольно важный ресурс пополнения рядов рабов, хотя исторические памятники о такой потребности особенно не распространяются. Вторым источником были пленные (см., например, [Чжоу Чжэн, т. 5, цз. 9, с. 3а]; см. также [Кучера 1970]) и в этом Китай похож на древний Рим, где захват пленный был главным способом увеличения числа рабов, наравне с рождением детей рабынями (подробнее см., например, [Машкин 1947, с. 184–189; Маяк 1994, с. 92–103]). Однако, как я уже писал ранее, в древнем Китае внешние источники рабства не играли существенной роли ни в количественном, ни в качественном планах, а их общественно-экономическая значимость была весьма ограниченной и второстепенной (см. [Кучера 1970, с. 73]). В итоге, интересным для нас здесь является лишь отмеченная правовая особенность. Необходимо указать, что корни возможности порабощения свободного человека, если верить документам, уходили в глубокую древность. Ци (2197–2189 гг. до н.э.), сыну Великого Юя (2205–2198 гг. до н.э.) в *Шан шу* приписано следующее высказывание: «[Те, кто] исполнят [мои] приказы, получат награду в храме [моих] предков; [те же, кто] не выполнит [моих] приказов, будут казнены на алтаре Земли: **я порабощу [ваши] семьи, а вас [самих] обезглавлю**» [Шан шу, т. 3/1, цз. 7, с. 238]. В последней фразе, которая в оригинале выглядит так: «予則孥戮汝 юй цзэ ну лу жу», комментарий поясняет 孥 знаком 子 цзы – дети, или жёны и дети, т.е. семья, и этот вариант принял Дж. Легг: «I will also put your children to death» [Ch.CI. III.1, с. 155; выделено мной. – С.К.]. Он неприемлем, ибо грамматически очевидно, что ну является сказуемым и следовательно должно быть глаголом, а не именем существительным. В таком случае иероглиф означает 奴子 ну цзы – поработить детей, превратить семью в рабов, и так его в приведённой цитате интерпретируют современные китайские словари (см. [Да цзыдянь 1986, т. 2, с. 1015, ст. ну, ③]; Ло Чжу-фэн, т. 4, с. 231, ст. ну, ③ и ст. ну лу]). С идентичной угрозой к своим соплеменникам обратился Чэн-тан (1766–

1734 г. до н.э.) перед решительным сражением против Цзе, последнего правителя Ся (см. [Шан шу, т. 3/1, цз. 8, с. 261; Ch.CI. III.1, с. 175]). Оба высказывания помещены в аутентичных главах *Шан шу*, и тем не менее их не следует трактовать дословно и со всеми деталями. С моей точки зрения они лишь иллюстрируют предположение, что явление порабощения членов семьи преступника могло возникнуть в глубокой древности. Как бы то ни было, мы здесь имеем дело с ещё одним особым проявлением «гласных законов».

[Когда] моральные устои [династии] Чжоу пришли в упадок, а Му-ван⁴⁶ одряхлел и забросил дела, [то он] приказал Фу-хоу⁴⁷ установить наказания, соизмеряя их со временем, чтобы держать в повиновении все четыре предела [страны]. [Фу-хоу установил] тысячу [преступлений], относящихся к наказуемым татуированием, тысячу – к наказуемым отрезанием носа, пятьсот – к наказуемым вырезанием коленных чашечек, триста – к наказуемым кастрацией и двести – к наказуемым смертной казнью. [Таким образом насчитывалось] три тысячи [преступлений], караемых [всеми] пятью видами наказаний. Поскольку здесь [имелось] на пятьсот статей больше, чем в «Своде средних [наказаний] для мирноживущих уделов», то, по-видимому, это было то, что называлось «Сводом тяжёлых [наказаний] для взбунтовавшихся уделов».

Комментарий 11. К приведённым здесь цифрам и окончательно-му выводу абзаца следует, естественно, относиться скептически, *cum grano salis*, однако отмеченный тут пенитенциарный характер «гласных законов» соответствует действительности и сочетается со всей совокупностью данных.

В период Чуньцю моральные устои правителей постепенно разлагались, а воспитание [людей при помощи] просвещения и наставлений [больше] не осуществлялось. [Поэтому] Цзы-чань⁴⁸, будучи канцлером (冢 *сян*) в Чжэн, [велел] отлить [бронзовый трипод *дин*] с текстом законов⁴⁹... [Когда] в управлении страной [при династии] Ся воцарился хаос, были разработаны наказания Юя; когда хаос возник [при династии] Шан, появились наказания Тана, а когда это случилось при Чжоу, были составлены девять видов наказаний...

Комментарий 12. Поскольку информация об изготовлении трипода с текстом законов приводится в авторитетной хронике *Цзо-чжуань*, а обычай помещать инскрипции на и в бронзовых изделиях хорошо известен и документирован сотнями артефактов (см., например, их большой свод в [Цзиньвэнь иньдэ]), то можно с довольно большим основанием предполагать, что такой сосуд действительно когда-то существовал. Необходимо, однако, отметить, что его дальнейшая судьба нам неизвестна, поскольку в письменных источниках

ничего больше, кроме приведённой выше фразы, не сообщается. Он не был также до сих пор обнаружен археологами – по крайней мере мне об этом неизвестно.

О сяских (юйских) наказаниях, именуемых *шусин* 夏 / 禹贖刑 («принципах откупа от наказания») говорится в *Шан шу* (см. [Шан шу, т. 4/2, цз. 19, гл. 29, с. 207]), однако я полагаю, что это сообщение имеет легендарный характер. О *Тан син* 湯刑 («наказаниях Тана») имеется короткая запись в *Чжу-шу цзи-нянь* под 24 годом правления Цзу-цзя (1258–1226 или 1172–1140 гг. до н.э.) (см. [Чжу-шу, цз. а, с. 17а])⁵⁰. С формальной точки зрения она является исторической, но настолько мало информативной, что с ней трудно серьёзно считаться. Я оцениваю эти две записи лишь как возможное указание на то, что какие-то зачатки правовых норм стали появляться в далёком прошлом Китая. Не исключено, что на самом деле речь идёт о системе запретов – табу, известной первобытному обществу, которая в записях I тыс. до н.э. и получила словесное «правовое» оформление.

Несколько иначе выглядит проблема «девяти видов чжоуских наказаний». Во-первых, чжоуское время нельзя считать ни мифическим, ни даже легендарным. Во-вторых, об этих наказаниях в *Цзо-чжуани* имеется, по меньшей мере, ещё одна запись под 18 годом (609 г. до н.э.) правления луского Вэнь-гуна (626–609 гг. до н.э.). Там, после оценки серьёзных преступлений идёт фраза, которую Дж. Легг перевёл так: «He (преступник. – С.К.) must suffer the regular penalty, without forgiveness; – such a case is not omitted in [the Book of] the nine Punishments» ([Chi. Cl.V.I., с. 282]; выделено мною. – С.К. Оригинал см.: [Чунь Цзо, т. 28/2, цз. 20, с. 832]). В его интерпретации появился новый элемент «Книга», т.е. *цзю син* – это не набор наказаний, а письменный документ, в котором они зафиксированы. Это не нововведение Дж. Легга. В древнейшем из сохранившихся комментариях Ду Юя говорится: «[То, что] следует за [знаками] „ши мин“, всё является текстом девяти наказаний (皆九刑之書 *цзе цзю син чжи шу*). Книга девяти наказаний (九刑之書 *цзю син чжи шу*) ныне уже утеряна» [Чунь Цзо, т. 28/2, цз. 20, с. 832, коммент.]. Иначе говоря, небольшой фрагмент «Книги девяти наказаний» сохранился в *Цзо-чжуани*, тогда как она сама, к сожалению, пропала. Данное сообщение можно, как мне кажется, считать довольно достоверным, но понимать ли *шу* как «книга», представляется спорным, хотя ко времени Ду Юя иероглиф *шу* такое значение уже приобрёл. Что касается расшифровки понятия «девять наказаний», то Вэй Чжао пишет: «謂正刑五, 及流, 贖, 鞭, 撲也 *вэй чжэн син у, цзи лю, шу, бянь, пу е*» [Хань шу, т. 4, цз. 23, с. 1095, примеч. 15] – «это пять основных наказаний (о них речь уже шла выше. – С.К.), а также ссылка, откуп, порка кнутом и избивание палками». Определение реального содержания последнего термина и установление различия между ним и *бянь* вызывает некоторые сомнения, но они

несущественные для настоящей работы. Важнее другое – здесь впервые мы сталкиваемся, если суждение Вэй Чжао соответствует истине, с тремя наказаниями: ссылкой и двумя видами порки, которые в средневековом Китае стали очень распространёнными⁵¹. Появились они, по данным *Шан шу*, очень рано. На эту тему в источнике имеется очень интересная запись: «[Шунь] составил наказания, установленные законом. [В согласии с ними] ссылкой смягчали/заменяли пять [телесных] наказаний; порка кнутом служила наказанием для чиновников; битьё палками применялось для наказания учащихся; металл (золото?) использовался [в качестве] откупа от наказания; совершившие неумышленные [проступки, а также проступки] вызванные стихийными бедствиями подлежали помилованию, не исправляющиеся и повторяющие [свои проступки], наказывались смертной казнью. „Да буду я почитателен, да буду я почитателен, [– говорил себе Шунь]. Пусть наказания сопровождаются сочувствием!“» [*Шан шу*, т. 3/1, цз. 3, гл. 2, с. 94]; ср. [Chi.Cl. III, I, с. 38–39].

Субкомментарий к данному переводу *Шан шу*. Приведённый фрагмент, с моей точки зрения, лингвистически состоит из двух частей: объективной информации историографа – большинство текста, и личных высказываний самого Шуня – последние две фразы. Такое понимание я отразил в переводе. Здесь я согласен с Дж. Леггом, который писал: «It is best to take these two sentences as addressed by Shun to himself» [Chi. Cl. III, I, с. 39, коммент.].

О мифичности Шуня уже было сказано, но здесь меня интересует подход самих древних китайцев. Для его правильного понимания необходимо выяснить некоторые детали. Первая фраза в оригинале выглядит так: 象以典刑 *сян и дянь син*. *Сян* – «очерчивать, обрисовать, делать набросок», *дянь син* – «уложение о наказаниях, обычные наказания (по закону), старинный (исконный) закон, древние образцы для руководства» [БКРС, № 9635, 13763]. Если, однако, учесть пояснения китайского словаря (см. [Ло Чжу-фэн, т. 10, с. 14, ст. *сян*, т. 2, с. 113, ст. *дянь син*]), то получится смысл, отражённый в переводе. Он ясен лингвистически, но не совсем понятен юридически. Если Шунь «составил наказания, установленные законом», то это означает, что уже раньше существовал какой-то «закон», который эти наказания и «установил». Он должен бы быть разработан Яо, предшественником Шуня, однако в *Яо дянь*, первой главе *Шан шу* (*Шунь дянь* является второй), ничего об этом не говорится. Возможно, что в какой-то мере это недоумение снимает запись, имеющаяся в *Чжу-шу цзи-нянь*: «На третьем году [правления Шунь] приказал Гао-яо составить наказания» [Чжу-шу, цз. а, с. 3б]. Можно предположить, что, отдавая соответствующий приказ, Шунь сопроводил его своими указаниями, которые в *Шан шу* и стали «установленным законом». Такое предположение близко интерпретации

Дж. Легга: «He gave delineations of the statutory punishments. . .» [Chi. Cl. III, с. 38], несколько отличающейся от моей.

Знак 金 *цзинь* («металл») Дж. Легг переводит как «money» [Chi. Cl. III, с. 38], что не обосновано, ибо деньги появились в Китае только приблизительно через семнадцать столетий после Шуня. Моё добавление «(золото)» тоже относится только к возможному пониманию знака *цзинь* авторами *Шан ю*, так как с золотом китайцы познакомились, вероятно, во второй половине II тыс. до н.э., если не позже. Здесь же *цзинь* означает, скорее всего, медь, единственный металл известный в Китае в конце III тыс. до н.э. (ср. [Ло Чжу-фэн, т. 12, с. 679, ст. *хуанцзинь*]).

На основе приведённого отрывка можно сделать, я полагаю, два вывода: во-первых, появление установленных видов наказаний всё-таки следует относить к глубокой древности; во-вторых, они были намного мягче, чем пять стандартных наказаний и другие виды, появившиеся в I тыс. до н.э. Здесь необходимо оговорить, что даже мягкие наказания Шуня, каравшие смертной казнию только закоренелых рецидивистов, не были самой ранней формой китайской пенитенциарной системы. В работе, посвящённой символическим наказаниям (см. [Кучера 1973]), я, как мне кажется, достаточно убедительно и аргументированно показал, что именно они являлись самым ранним юридическим изобретением древних китайцев. Приведу лишь несколько заключительных фраз упомянутой работы: «Её (системы символических наказаний. – С.К.) суть сводилась к тому, что вместо нанесения преступнику увечий и физических страданий вплоть до крайней меры – смертной казни – правонарушитель отлучался от коллектива, выставлялся на всеобщее осуждение и презрение. Иначе говоря, телесное наказание заменялось моральной, общественной санкцией – наказанием иным по форме, но в определённых условиях не менее ощутимым и действенным. Внешним признаком такого отлучения служили разные части одежды осуждённого, отличные от остальных жителей. . . Символические наказания, по-видимому, представляют собой первую и самую раннюю стадию становления правовой, пенитенциарной системы в древнем Китае» [Кучера 1973, с. 52]. Не исключено, что законы Шуня, в свою очередь, могли быть первой заменой символическим наказаниям, или же обе системы сосуществовали: правила Шуня действовали на «государственном» уровне, а символические – на уровне племени или ещё ниже. Таким образом, правовые нормы Шуня не висают в воздухе, а становятся звеном развития, пусть своеобразной, но всё-таки если не юридической, то близкой к ней теории и практики древнего Китая.

[Поскольку] постепенное падение [нравов] продолжалось и в период Чжаньго, [то в царстве] Хань [на пост первого министра] был назначен Шэнь-цзы⁵², а в Цинь использовали Шан Яна⁵³, [который] свёл воедино законы о совместной ответственности [за преступления] и установил наказание [в виде] истребления трёх [поколений рода преступника] (連相坐之法, 造叁夷之誅 *лянь сянцизо чжи фа, цзао сань чжи чжу*). [Он] увеличил [количество] телесных наказаний (肉刑 жоусин) и [преступлений, караемых] смертью (大辟 даби) и ввёл [новые] наказания: продалбливание темени, выламывание рёбер и варка в большом котле (鑿顛, 抽脅, 鑊烹之刑 цзаодянь, чоусе, хопэн чжи син).

После того, как Цинь Ши-хуан объединил [страну], поглотив сражающиеся [друг с другом] государства, [он] отменил законы прежних *ванов*, уничтожил чиновничьи должности, [основанные на принципах] добропорядочности и чувстве долга (禮誼 *ли и*), [и в управлении страной] полагался исключительно на наказания и кары. Он лично занимался юридическими бумагами и вынесением решений: днём [он] решал уголовные дела, а ночью наводил порядок в документах, установивши себе норму рассмотрения дел – ежедневный вес [прошедших через его руки документов должен равняться] одному *даню*⁵⁴. И тем не менее безнравственность и пороки возникали повсеместно и постоянно, так что осуждённые запрудили дороги, а тюрьмы [были переполнены] словно рыночные площади. Поднебесная горевала и роптала, [и наконец] взорвалась и подняла восстание против Цинь.

[Когда] воцарилась [династия] Хань и Гао-цзу⁵⁵ впервые прошёл горный проход, [ведущий к Сяньяну, столице Цинь⁵⁶, он] сократил законы до трёх статей: убивший человека [подлежал] смертной казни, ранивший и ограбивший человека [подвергался наказанию], соответствующему [тяжести] преступления⁵⁷, отменил мелкие и жестокие [цинские законы]. Весь народ очень обрадовался этому.

[Однако] впоследствии [из-за того, что] инородческие племена (四夷 *сы и*) не подчинились [власти династии Хань, а] сражения [внутри страны] не прекращались, „Закон из трёх статей“ (三章之法 *сань чжан чжи фа*) [оказался] недостаточным, чтобы пресечь преступления, и тогда первый советник Сяо Хэ⁵⁸ собрал циньские законы, взял из них то, что соответствовало времени, и составил „Законы в девяти разделах“...» [Хань шу, т. 4, цз. 23, с. 1079–1096] (выделено везде мною. – С.К.).

Комментарий 13. Последний фрагмент переводимой части главы 23 *Хань шу*⁵⁹ фиксирует очень важную тенденцию, наблюдаемую в китайской юрисдикции последних веков до нашей эры – переход к

управлению страной и решению социальных проблем при помощи всеобъемлющих, жёстких и даже жестоких законов. Это новое явление и вклад в него легистов вообще, а циньских в частности, безусловен. Элементом её было и восприятие легистских идей конфуцианцами, каковыми в приведённом тексте являлись, скорее всего, Лю Бан и Сяо Хэ. Это было *signum temporis* – империя прочно переходила к новой форме правления, основанной на легистском принципе верховенства закона, под которым, однако, подразумевались не *ius* и не *fas*, хотя первое, с китайской спецификой существовало и применялось, а воля императора и/или его близкого окружения. В таком духе неоднократно высказывался Шан Ян, когда, например, говорил: «Есть три [рычага] управления государством. Первый называется закон, второй называется доверие, третий называется власть. Закон – это то, чем совместно владеют правитель и его сановники; доверие – это то, что совместно устанавливают правитель и его сановники; власть – это то, чем распоряжается лишь один правитель» [Чжу Ши-чэ, цз. 3, гл. 14, с. 49] (выделено мною. – С.К.); ср. [Переломов 1968, с. 196]. Или, скажем: «Я, Ваш слуга (臣 *чэнь*)⁶⁰ слышал, [что когда] просвещённые правители древности (古之明君 *гу чжи мин цзюнь*) вводили законы, то народ не совершал плохих поступков; [когда люди] занимались [своими] делами, то [их] способности самосовершенствовались, [а когда] применяли поощрения наградами, то армия становилась мощной. Эти три [принципа] являются основой [хорошего] управления [страной]» [Чжу Ши-чэ, цз. 3, гл. 9, с. 38] (выделено мною. – С.К.); ср. [Переломов 1968, с. 183]. Восприятие новых идей конфуцианской школы, обогатившее её собственный идейный багаж и сделавшее его более подходящим для роли государственной идеологии, было важной предпосылкой превращения её в период Хань в господствующее философское течение на последующие два тысячелетия. Этим, в частности, были созданы условия для возникновения танского кодекса, самого раннего из сохранившихся до наших дней.

Продланное нами выше довольно длительное путешествие по тексту *Хань шу* позволило, как мне кажется, достаточно полно уяснить историю и составные элементы «гласных» законов – пенитенциарной системы древнего Китая. Она состояла из главного стержня – дополнительных наказаний, и практики коллективной ответственности – превращения в рабов членов семьи преступника. С нею в повседневной жизни сталкивались жители Поднебесной, а за её осуществление отвечали государственные чиновники. Иначе говоря, она и была основным компонентом и юрисдикции и юриспруденции древнего Китая.

По ходу этого изложения возник побочный, но важный вопрос, на который я уже обращал внимание читателя. Сейчас его необходимо

рассмотреть по возможности в более полном объёме, поскольку он тоже проливает свет на интересующую нас тематику.

3. Проблема исчезновения юридических текстов

В произведении *Сун Цзин-вэнь гун бицзи* («Заметки господина Сун Цзин-вэня»), сунского историка, литератора и чиновника Сун Ци наличествует следующее утверждение: «В конце [правления династии] Тан книжные собрания рассеялись – пропали, поэтому конфуцианцы плохо владели грамотой» (цит. по [Алимов Сун, с. 403]). Вторая часть данной информации носит спорный характер, но она не имеет отношения к настоящей работе, поэтому я ею заниматься не буду, а вот первую следует развернуть более подробно. Прежде всего необходимо указать, что процесс пропажи древних текстов имел место отнюдь не только «в конце правления династии Тан» – куда более катастрофическими были действия Цинь Ши-хуанди и его канцлера Ли Сы, в 213 г. до н.э. устроивших 焚書坑儒 *фэнь-шу кэн-жу* – «сожжение книг и избивание конфуцианцев» (см. [Ши цзи, т. 1, цз. 6, с. 254–255, 280]). В *Предисловии* (序 *сюй*) к *Шан шу* об этом сказано следующее: «Когда Цинь Ши-хуанди уничтожил старинные книги прежних династий, сжёг книги и умертвил конфуцианцев (焚書坑儒 *фэнь-шу кэн-жу*), то учёные мужи Поднебесной, убегая от бедствия, рассеялись [по миру], а наши предки попрятали [свои] частные книги в стенах домов» [Шан шу, т. 1, цз. 1, с. 6]. Очевидно, что в итоге огромное количество древних текстов так или иначе пропало. При этом следует иметь в виду, что количество их копий было весьма ограничено, поскольку это были манускрипты – литография появилась в Китае, по видимому, в VI в. н.э., ксилография – не ранее VII, а наборный шрифт, не получивший, кстати сказать, распространения, – только в XI (подробнее см. [Мао Цзо-бэнь 1959, с. 11–15; Мао Цзо-бэнь Это, с. 20–26; Еремеев 2009, с. 288–291]). Неудивительно, что они легко пропадали в силу тех или иных причин. Сказанное касается литературы в целом, однако думается, что с правовыми текстами происходило нечто особое. Они терялись легче, быстрее и основательнее, ибо не пользовались общественным уважением. Большую роль в этом сыграл Конфуций, ратовавший, как было процитировано выше, за управление страной при помощи добродетели (德 *дэ*) и правил добропорядочности (禮 *ли*), а не с использованием законов (政 *чжэн*) и наказаний (刑 *син*), ибо первые вырабатывают у народа чувство стыда и он сам исправляется, тогда как кары ведут лишь к попыткам их избежать [Лунь юй, цз. 2, с. 39, 40]; ср. [Four Books, с. 13; Мартынов 2001, т. II, с. 217.2–3]. Противостояние *чжэн/фа, син*, за которые высказывались легисты и *дэ, ли*, бывших идеями конфуцианцев, закончилось победой

последних, и конфуцианство стало официальной идеологией Китая с периода Хань и до современности⁶¹. Живучесть данной идеологии и Китая в целом наталкивает некоторых исследователей на далеко идущие прогнозы: «Всё изложенное выше, – пишет А.И. Кобзев, – позволяет видеть в Китае и в целом в синической цивилизации не только перспективного претендента на ведущую роль в грядущем раскладе геополитических сил, но и мощного носителя чудесным образом приспособленной к современным общемировым ценностям оригинальной философии (здесь и ниже выделено мною. – С.К.), синтезирующей высшие достижения древнейшей, традиционалистской рафинированной духовной культуры» [Кобзев 2006 ФДКК, с. 54–55]. Ещё дальше идёт А.С. Мартынов, который чётко заявляет: «Прежде всего, автор (т.е. А.С. Мартынов. – С.К.) убеждён в том, что в не столь уж отдалённом будущем конфуцианство станет одной из основ этической жизни всего человечества. Оно в большей мере, чем какая-либо иная система мировоззрения, приспособлено к этому, поскольку зиждется на „естественном“ и знакомом каждому человеку фундаменте – на семейных отношениях» [Мартынов 2001, т. II, с. 207]. С приведёнными утверждениями можно не соглашаться, но нельзя не признать, что у их авторов, профессиональных китаеведов, много лет занимающихся прошлым этой большой страны, включая и её философию, имеются определённые основания, и среди них, прежде всего, пожалуй, прочность её этической основы, выдержавшей и атаки хунвэйбинов, и разгул маоцзэдуновской пропаганды, и прямые попытки разложить китайскую семью путём науськивания молодёжи против родителей, и многое другое, не говоря уже о действиях завоевателей и колонизаторов. Можно добавить, что международный характер учения Конфуция имеет не только будущее – он проявился уже в прошлом. В библиографической аннотации на книгу: L.D. Hayes. Political Systems of East Asia. China, Korea and Japan мы читаем: «This innovative, interdisciplinary introduction to East Asian politics... identifies a common thread running through the histories of China, Korea and Japan. This common thread is Confucianism (выделено мною. – С.К.), which has shaped East Asian perspectives of the universe...» [Sharpe 2008, с. 1]. Не удивительно, что эта идеология победила в соперничестве с легизмом. В древности одним из результатов указанной победы явилось уважительное отношение к этике и параллельно – относительно безразличный подход к законам как регулятору государственных дел и общественных отношений. В итоге настоящие⁶² юридические тексты не сохранились, а приведённые выше фрагменты главы *Син-фа чжи* из *Хань шу*, показывают, что несмотря на её название, по сути она весьма далека от того, чтобы её можно

было назвать сводом законов, она вообще не имеет характера правового произведения, а является этическим компендиумом, слегка разбавленным юридической терминологией и такими же добавками. Данное утверждение станет ещё отчётливее, если проанализировать записи в источниках, касающиеся соответствующей тематики.

Если верить «Введению» к аутентичной главе *Люй син* (呂刑) *Шан шу*, именно она, будучи произведением времени чжоуского Му-вана [Шан шу, т. 4/2, цз. 19, гл. 29, с. 707] (1001–947 или 947–928 гг. до н.э.), является древнейшим юридическим текстом Китая, сохранившимся до наших дней. По своему содержанию она похожа на *Син-фа чжи*, с той лишь разницей, что в большей степени, чем последняя, насыщена правовой информацией и терминологией. Тем не менее, никаким «кодексом законов», как утверждал Е.И. Кычанов (1932–2013) (см. [Кычанов 2009, с. 403], она не может считаться, и даже само слово «кодекс» («нормативный акт, являющийся систематизированным собранием предписаний, основанный на общих принципах и регулирующий, по сути, исчерпывающим и непротиворечивым способом выделенную область общественно-экономических отношений» [МЕР, с. 232]⁶³) к ней не применимо (см. [Шан шу, т. 4/2, цз. 19, гл. 29, с. 707–739; Chi. Cl. III.I, с. 13.64; Chi. Cl. III.II, с. 588–612; Chou King, с. 375–390]). Тем не менее это довольно информативный документ, и при изучении древнекитайского права им можно и нужно пользоваться.

Как известно, многие бронзовые изделия древнего Китая, и особенно ритуальная утварь (禮器 *лици*; подробнее о типологии древнекитайской бронзы см. [Кучера 2011, с. 134–137]), характеризуются, в частности, наличием в них (на дне или на внутренней стороне крышки) инскрипций, насчитывающих иногда сотни иероглифов, в которых зафиксированы важные события в жизни владельца сосуда, а нередко и в государстве, в связи с его действиями⁶⁴. Данный обычай возник ещё в период Шан-Инь, когда доминировали коротенькие надписи, содержавшие, как правило, только имя владельца, а расцвёл при династии Западная Чжоу. Если, например, на крупных шан-иньских *Сьму-у фан дине* (вес 875 кг) и *Сьму-синь фан дине* (вес 117, 5 кг) имеется лишь по три знака, то на раннезападночжоуском *Да Юй дине* (153,5 кг) инскрипция состоит из 291 иероглифа, а на среднезападночжоуском *Ху дине* – приблизительно из 400 графем (см. [Ду Най-сун 1980, с. 13–17]). Бронза была самым прочным из использовавшихся тогда письменных материалов – другими являлись бамбуковые и деревянные планки и куски шёлка, поэтому неудивительно, что она использовалась для нанесения надписей. Среди них оказались и правовые документы. Хроника *Цзо чжуань* под

шестым годом правления луского Чжао-гуна (536 г. до н.э.) сообщает: «В третьей луне жители [царства] Чжэн⁶⁵ отлили [трипод *дин*] с записью наказаний (刑書 *син шу*)», а затем под его же двадцать девятым годом (513 г. до н.э.) добавляет: «Зимой цзиньские⁶⁶ [сановники] Чжао Ян и Сюнь Инь⁶⁷, во главе армии обнесли [крепостной] стеной Жубинь⁶⁸. Затем [с жителей] Цзинь был собран налог железом [в размере] одного *зу* (鼓)⁶⁹ для отливки треножника [с текстом] наказаний (刑鼎 *синдин*). [На нём] были опубликованы (著 *чжу*) „Записи о наказаниях (刑書 *син шу*)“⁶⁹, составленные Фань Сюань-цзы⁷⁰» [Чунь Цзо, т. 31/5, цз. 43, с. 1744, т. 32/6, цз. 53, с. 2154].

Судьба обоих *динов* хорошо иллюстрирует высказанную выше гипотезу. Несмотря на прочность самих изделий и хорошо известное стремление сохранения их в веках, напрямую выраженную в стандартной и очень часто встречающейся на бронзе практически всех периодов Чжоу формулировке 子子孫孫永寶用 *цзы цзы сунь сунь юн бао юн* – «[его] дети и внуки будут вечно [им] пользоваться, как драгоценностью», с вариантом 其萬年永寶用 *ци вань нянь юн бао юн* – «в течение десяти тысяч лет, вечно будут им пользоваться как драгоценностью» и другими (см., например, [Цинтунци шивэнь, с. 244, 252, 255, № 3954, 4026, 4027]), эти сосуды исчезли бесследно и незаметно, скорее всего сразу после их появления. А между тем это были не частные предметы, а важные государственные документы, которые должны бы быть в частом употреблении в течение длительного времени. Создаётся впечатление, что их умышленно и быстро уничтожили (переплавили?) или старательно запрятали, с какой-то, нам неизвестной целью, например, чтобы они не могли быть применены в судебном деле – если, конечно, информация Цзо *чжуани* является достоверной и такие *дины* вообще существовали.

И всё-таки, похоже, что один их след, вероятно, можно найти. В древнем Китае самым, пожалуй, популярным материалом для письма были бамбуковые планки. И вот в Цзо *чжуани* под 9 годом правления луского Дин-гуна (509–495 г. до н.э.), т.е. под 501 г. до н.э. имеется следующая запись: «Чжэнский Сы Шуань⁷¹ убил (殺 *ша*) Дэн Си⁷² и использовал его 竹刑 *чжу син* (наказания, [записанные на] бамбуковых планках)». Комментарий Ду Юя⁷³ добавляет: «Дэн Си – чжэнский *дафу*. [Он] захотел внести изменения в древние законы (舊制 *цзю чжи*), отлитые [на бронзе в] Чжэн⁷⁴. Не получив приказа правителя, [он] самолично создал карательные законы (刑法 *син фа*) и записал их на бамбуковых планках. Поэтому [о них] говорят „竹刑 *чжу син* (наказания, [записанные на] бамбуковых планках“⁷⁵» [Чунь Цзо, т. 32/6, цз. 55, с. 2247, текст и коммент.].

Итак, это ещё одна информация о попытках создания, говоря несколько условно, «уголовного кодекса», в данном случае даже сразу двух. Обратим внимание на две важные и интересные детали. Во-первых, намерения Дэн Си были бы, в принципе, полезными для государства и для самого правителя, под надзором которого, работая официально, действовал бы Дэн Си. Тем не менее, чжэнский Сяньгун (513–501 гг. до н.э.) или его наследник Шэнгун (500–463 гг. до н.э.) отнеслись к его инициативе отрицательно и своего одобрения не дали. Во-вторых, в иной ситуации находился Сы Шуань. Не будучи правителем, он мог не быть образцом морали, а занимаясь решением конкретных дел нуждался, теоретически, в сборнике законов, отсюда его интерес к произведению Дэн Си. Тем не менее, мы не знаем, что на самом деле стало с «бамбуковыми наказаниями», поскольку они тоже пропали, скорее всего прямо тогда же. И уж точно неизвестно, что с ними сделал Сы Шуань, ибо фразу *Цзо чжуани* «и использовал его *чжу син*» можно понимать в таком смысле, что он их «использовал» для оправдания казни Дэн Си, ибо тот составил их без разрешения правителя, а значит, совершил тяжкое преступление, сопоставимое с бунтом против государя. Самое же главное для нас – очередное быстрое исчезновение правового документа, которое может быть объяснено, как мне кажется, только мнением правителя о его ненужности, для осуществления власти в стране.

Последнюю фразу необходимо несколько расширить. При чтении предшествующего ей текста может сложиться впечатление, что основой такого отрицательного отношения власть имущих было убеждение в собственном моральном совершенстве и его достаточности для управления государством. Возможно, что в отдельных случаях это и имело место, однако, полагаю, могла существовать и другая основа их поведения, а именно опасение, что письменный юридический документ самим фактом своего существования ограничит их власть, заменит свободное выражение и проведение в жизнь их воли необходимостью принимать во внимание такой текст, подчинит государственный аппарат его предписаниям. Вряд ли это нравилось даже самым «демократичным», самым «глубоко моральным» из них.

4. Судьба *Фа цзина*

Однако, с точки зрения современного исследователя, самой значимой и печальной стала судьба документа, известного под названием *Фа цзин* 法經 («Каноническая книга законов»), единственного, который, вероятно, действительно был близок к определению «уголовный кодекс», о чём говорит уже само название. Он был составлен около 407 г. до н.э. канцлером царства Вэй по имени Ли Куй

(455–395 гг. до н.э.) и состоял из шести разделов: 盜法 *даофа* («Закон о воровстве»), 賊法 *цзэйфа* («Закон об убийстве»), 囚法 *цюофа* («Закон о заключении в тюрьму»), 捕法 *буфа* («Закон о поимке преступников»), 雜法 *цафа* («Закон о разнородных делах» – обман, бегство из тюрьмы, азартные игры, взяточничество, разврат) и 具法 *цзюйфа* («Закон о размерах наказания») – см., например, [ЧЛДЖЦЦ, т. 1, с. 920.2, ст. *Ли Куй*; Хай 1979, т. 2, с. 2073.2, ст. *Фа цзин*, с. 2891–2892, ст. *Ли Куй*]. Осуществление Ли Куем легистских реформ, в том числе основанных на *Фа цзине*, привело княжество Вэй к расцвету, однако это не спасло сам *Канон*. Правда, в отличие от текстов, названных выше, судьба *Фа цзина* сложилась иначе. Сам он пропал, как и авторская книга Ли Куя *Ли-цзы*, которая ещё в ханьское время насчитывала 32 цзюаня (см. [Хань шу, т. 6, цз. 30, с. 1735]; см. также [Хань шу, т. 6, цз. 30, с. 1724: *Ли Кэ ци пянь*]), однако содержащиеся в нём идеи попали в более поздние книги, в частности в *Хань шу*, *Цзинь шу* и др.

В *Цзинь шу*, составленной в 646–648 гг., можно, например, прочесть: «В это время (т.е. в начале Цзинь, III в. н.э. – С.К.) продолжали использовать древние законы (舊律 *цзю луй*) [периодов] Цинь и Хань, текстам которых положил начало Ли Куй, учитель вэйского Вэнь-хоу (446–397 гг. до н.э.). [Ли] Куй отобрал и систематизировал законы многих царств (諸國法 *чжу го фа*) и составил *Фа цзин*. Поскольку же [среди] политических дел правителя нет ничего [более] неотлагательного, чем воровы и разбойники (盜賊 *дао цзэй*), то его предписания начинаются с [законов о] воровстве и убийстве⁷⁶. Воровы и разбойники должны быть схвачены и приговорены к наказанию (劾捕 *хэ бу*), поэтому [Ли Куй] составил два раздела: [Закон о] заключении в тюрьму (網 *ван*) и [Закон о] поимке преступников (捕 *бу*).

Комментарий 14. Использование здесь иероглифа 網 вместо 囚 вызвало недоумение уже в средние века, поэтому в источнике данная фраза снабжена примечанием, в котором она повторена: «Поэтому составил два раздела 網 и 捕», после чего говорится: «В комментарии к *Тан ло дэнь*⁷⁷ (Установления династии Тан в шести разделах) [сказано]: *Фа цзин* Ли Куя [состоял из] шести разделов. Первый назывался „Закон о заключении в тюрьму (囚法 *цюофа*)“, четвёртый назывался „Закон о поимке преступников (捕法 *буфа*)“. [В цзюани] 638 [*Тай-пин юй-лани*⁷⁸, цитируя *Тан шу*, написано: „Поэтому составил две главы 囚 и 捕“. Очевидно, что знак 網 является ошибкой вместо 囚» [Цзинь шу, т. 3, цз. 30, гл. 20, с. 943, примеч. 11].

Продолжение перевода *Цзинь шу*. Аморальность, нелегальное преодоление городских стен⁷⁹, азартные игры, корыстное присвоение чужого имени (借假不廉 *цзецзя бу лян*), чрезмерная роскошь

(淫侈 *иньчи*), нарушение существующего порядка, [всё это] составляло содержание главы „Законы о разнородных делах“; что же касается „Закона о размерах наказания“, [то в них] излагались [принципы] ужесточения и смягчения (加減 *цзя цзянь*) [наказаний]⁸⁰. Вот почему составлены всего лишь шесть глав. Да! Всё это является установленным порядком квалификации преступлений. Шан-цзюнь⁸¹ получил это и использовал [на посту] канцлера (相 *сян*) Цинь» [Цзинь шу, т. 3, цз. 30, гл. 20, с. 922].

В связи с *Фа цзином* необходимо обратить внимание на ещё одно обстоятельство. Выше я отметил, что он пропал. Между тем в сборнике утраченных текстов 漢學堂叢書 *Ханьсюэтан цуншу* (Собрание книг из Кабинета китайской науки) цинского учёного Хуан Ши (XIX в.) читатель может найти текст, озаглавленный *Фа цзин* (см. [ЧЛЖДЦ, т. 2, с. 2073.3; Хай 1979, т. 2, с. 2073.2]), но это, что общепризнано, более поздняя подделка. Анализ этой проблемы наш друг, преждевременно ушедший из жизни чешский китаевед Т. Покора (1928–1985) посвятил специальную работу [Pokora]. В то же время я не вижу оснований для сомнений касательно информации о существовании оригинального *Фа цзина* (ср. [Hulsewé, с. 28–30]).

Итак, как свидетельствуют приведённые материалы, все юридические тексты древности пропали, независимо от того, на каком материале они были записаны, и единственным формально – по названию – правовым документом, сохранившимся до наших дней, является, частично переведённая выше глава *Син-фа чжи* из *Хань шу*. Данное утверждение необходимо, однако, дополнить одним штрихом. Оно верно для династии Чжоу, тогда как последующие за ней династии Цинь (221–207 гг. до н.э.) и Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.) оставили нам многочисленные бамбуковые планки с записями самого разного содержания, в том числе и юридических разбирательств. Правда, о них длительное время ничего не было известно, пока в XX в. они не были открыты китайскими археологами. Часть из них, благодаря усилиям молодого исследователя М.В. Королькова уже доступна российскому читателю (см. [Цзоуяньшу], а также [Korolkov 2011]). Он же рисует историю открытий, категории текстов, их характеристику и т.д. (см. [Цзоуяньшу, с. 10–38]; см. также список литературы, где, в частности, приведены китайские оригиналы [Цзоуяньшу, с. 175–186]), что освобождает меня от необходимости более подробно изложить соответствующую проблему, интересную и важную, но для настоящей статьи периферийную. Вполне достаточно подчеркнуть, что если иметь в виду изучение правовой мысли древнего Китая вообще, то теперь, вследствие новых открытий, мы располагаем аутентичными документами, синхронным описанным в них событиям. Это

позволяет увидеть тогдашнюю судебную систему глазами её создателей, исполнителей и жертв.

Вернёмся, однако, к нашим баранам. Как ни странно, сказанное выше об отсутствии развёрнутых правовых текстов относится и к той части юрисдикции, которую в заглавии статьи я назвал «„негласные“ законы древнего Китая». Они практически не изучены ни у нас, ни в самом Китае, а между тем заслуживают внимания, будучи важной частью не только правовой системы, но и определителем деятельности административного аппарата страны. Присмотримся к ним повнимательнее.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

1. «Негласные» законы: филология

В самом начале *Чжоу ли*⁸², в описании обязанностей *тайцзая* (太宰, иначе 冢宰 *чжунцзай*), первого министра/канцлера чжоуской династии, находится следующая запись: «[Тайцзай] ведал шестью законами (六典 *лю дянь*; здесь и ниже подчёркнуто мною. – С.К.) построения царств, чтобы помогать *вану* управлять ими. Первый называется „закон управления [страной] (治典 *чжидянь*)“⁸³. При его помощи [*чжунцзай*] управлял Поднебесной⁸³, руководил чиновничеством и приводил народ к послушанию. Второй называется „закон образования и воспитания (教典 *цзяодянь*)“⁸⁴. При его помощи [он] успокаивал Поднебесную, научал чиновничество и воспитывал народ⁸⁴. Третий называется „закон соблюдения этикета (禮典 *лидянь*)“⁸⁵. При его помощи [он] приводил царства (*бан го*) в гармонию, управлял чиновничеством и укреплял дружеские чувства среди народа. Четвёртый называется „закон администрирования (政典 *чжэндянь*)“⁸⁶. При его помощи [он] покорял царства⁸⁵, упорядочивал [обязанности] чиновников и уравнивал [обязанности] народа⁸⁶. Пятый называется „закон наказаний (刑典 *синдянь*)“⁸⁷. При его помощи [он] призывал Поднебесную к порядку, наказывал чиновников и держал народ под контролем. Шестой называется „закон [управления] трудом (事典 *шидянь*)“⁸⁸. При его помощи [он] обогащал государства, назначал чиновников и умножал численность народа⁸⁷» [Чжоу Чжэн, т. 1, цз. 1, с. 7а–7б].

Близкие по смыслу фрагменты имеются и в дальнейшем изложении обязанностей *тайцзая*. Их столь же подробное воспроизведение слишком увеличило бы объём статьи, оно и не очень нужно, поэтому я ограничусь приведением лишь вступительных формулировок, достаточно ясно раскрывающих их содержание (полный перевод см. [Кучера 2010, с. 150, 151]). Сразу за процитированным абзацем идёт фраза: «Используя восемь законов (八法 *ба фа*), [тайцзай] управлял

чиновничеством»; а далее: «При помощи восьми установлений (八則 *ба цзэ*) [он] управлял делами крупной знати и членов правящего дома (都鄙 *дуби*)»; и ещё: «При помощи восьми рычагов власти (八柄 *ба бин*) [он] помогал *вану* управлять многочисленными чиновниками» [Чжоу Чжэн, т. 1, цз. 1, с. 8а, 8б, 9а]. Иначе говоря, *тайцзай* имел в своём ведении комплекс законов: *лю дянь*, *ба фа*, *ба цзэ*, *ба бин*, но они же обуславливали его деятельность на посту канцлера, а значит, и ограничивали его власть определёнными правовыми рамками, хотя конечно главным «ограничителем» был сам правитель.

Вполне естественно, что и главы других ведомств в своей деятельности должны были опираться на имевшиеся у них правовые нормы (ср. примеч. 84). В тексте, отведённом Земному чиновнику *дасыту* можно найти такие фразы: «закон необрабатываемой земли», «закон правильного использования земли», «закон классификации земли»; Летний чиновник *дасыма* «Ведал девятью законами (九法 *цзю фа*) построения государств», «при помощи девяти законов карательных походов наводил порядок в государствах», «затем вывешивал законы, [касающиеся] дел страны (政象之法 *чжэнсян чжи фа*) на воротах Сянвэй»⁸⁸, и наконец⁸⁹, Осенний чиновник *дасыкоу* (大司寇) «Ведал тремя законами (三典 *сань дянь*) построения уделов»; «при помощи пяти [видов] наказаний (五刑 *у син*) [он] исправлял народ»; «в начале первой луны [нового года] начинал распространять законы⁹⁰ в уделах. Затем вывешивал законы (法 *фа*) и изображения наказаний (刑象 *син сян*) на воротах Сянвэй, чтобы народ мог их разглядеть. [По прошествии] десяти дней [он] их снимал» [Чжоу Чжэн, т. 2, цз. 3, с. 8б, 10а, т. 4, цз. 7, с. 7б, 8б, т. 5, цз. 9, с. 6б, 7а, 8а–8б].

Таким образом, перед нами встаёт довольно масштабная картина «законов», которыми в своей работе должно было руководствоваться всё чжоуское чиновничество. Сразу возникает первый и основной вопрос: были ли это «законы» или всего лишь эпизодические указания правителя? Если под «законом» понимать «нормативный акт, принятый высшим органом государственной власти в установленном конституцией порядке» [БЭС, с. 408.3], то на первый взгляд получается, что это не были законы. Если, однако, присмотреться к приведённой дефиниции поближе, то окажется, что при её приложении к чжоускому Китаю, в ней не будет места лишь для слова «конституция». Но никакой конституции не было и не могло быть не только в Китае, но и вообще во всём древнем мире: первая конституция была принята в США в 1787 г., а первая в Европе – в Польше 3 мая 1791 г. [WEP, т. 5, с. 825.2, ст. *Konstytucja*]. Если даже предтечей конституции считать Bill of Rights (1689; см. [WEP, т. 1, с. 799.1]) и близкие

ему по сути документы, например, Act of Settlement (1701; см. [WEP. т. 1, с. 25.2], Habeas Corpus Act (1679; см. [WEP, т. 4, с. 518.2] и др., то и в таком случае это позднее и сугубо европейское явление. Итак, если исключить конституцию, то остальная часть дефиниции хорошо подходит к названным выше предписаниям: они ведь действительно были «нормативными актами, принимаемыми высшим органом государственной власти» – правителем страны.

2. «Негласные» законы: лингвистика

Рассмотрим теперь лингвистический аспект проблемы. Мы сталкиваемся тут со следующими терминами⁹¹:

典 *дянь*: «закон, установление, уложение, нормативный акт, свод [законов], кодекс»;

慶 *фа*: «закон, право, норма, регламент»;

則 *цзэ*: «правило, положение, закон, принцип, порядок»;

刑 *син*: «наказание, кара, казнь, закон, (особенно: уголовный), правила наказания, уголовное право» [БКРС, № 13763, 15031, 15025, 4919, 4774].

Как видно, все эти разнообразные по графике и фонетике термины, так или иначе, передаются нашими лексикографами словом «закон». С этим можно согласиться, но с юридической точки зрения здесь необходимо добавить некоторые дополнения.

Во-первых, не надо ожидать, что понимание слова «закон» современным европейцем и перечисленных иероглифов древними китайцами может быть одинаковым.

Во-вторых, даже для древних римлян *ius* и *lex* имели иное наполнение, чем древнекитайские знаки, хотя все они применялись в глубокой древности.

В-третьих, приведённый материал отчётливо показывает что, за исключением фразы: «при помощи пяти [видов] наказаний исправлял народ» из текста, посвящённого *дасыкоу*, которую можно попытаться интерпретировать (лучше – с оговорками) как свидетельство наличия какого-то подобия уголовного закона, все остальные предписания могут быть отнесены лишь к административному праву – «отрасли права, регулирующей общественные отношения в сфере гос. управления» [БЭС, с. 19.3, ст. *административное право*]; см. также [Лунёв 1984].

В-четвёртых, здесь мы опять сталкиваемся с отсутствием как самих текстов законов, так и их изложений в *Чжоу ли* или в каких-нибудь других древнекитайских источниках. По сути, мы знаем лишь их заголовки и сферу применения, но не сами законы. Названные

обстоятельства и подтолкнули меня к мысли назвать их «негласными законами», недоступными широким массам народа, ибо, скорее всего, не вывешивавшимися на воротах Сяньвэй. Исключения из этого правила отмечены выше.

Обратим внимание на некоторые моменты. В примечании 89 я написал, что Весенний чиновник *дацзунбо*, занимаясь вопросами просвещения и воспитания, руководствовался не законами *фа*, а принципами добропорядочности *ли*. Необходимо, однако, понимать, что в данном случае между *фа* и *ли* нет непроходимой границы, и *ли* фактически выступает здесь в роли *фа*. Ведь в обычной жизни даже порядочные люди могут иногда не соблюдать нормы морали, тогда как законы, по идее, должны соблюдаться всеми и всегда, ибо хотя *durum lex, sed lex*. *Ли* в деятельности *дацзунбо* тоже были своеобразным законом, регулировавшим отношения между людьми, соблюдение которого было не менее, если не более, обязательным, чем нарушение *фа*. Кроме очевидности такой постановки вопроса, тут уместно напомнить третий из шести законов *тайцзая*: «закон соблюдения этикета», при помощи которого он «приводил царства в гармонию, управляя чиновничеством и укрепляя дружеские чувства среди народа». Очевидно, что здесь *ли* и *фа* действуют совместно. Можно не сомневаться, что чем-то схожим обладал и *дасыкун*. Таким образом, у нас есть достаточно веские основания утверждать, что вся государственная машина работала основываясь на соответствующих установлениях, выражавших волю *вана*, т.е. верховной власти.

Высказанное утверждение станет ещё более аргументированным, если обратиться к тем частям текста *Чжоу ли*, которые остались вне рамок статьи по формальным соображениям, ибо в них не использован ни один из перечисленных выше иероглифов (*дянь*, *фа*, *цзэ*, *син*). Приведу лишь один пример: «При помощи восьми рычагов власти (八柄 *ба бин*) [*тайцзай*] помогал *вану* управлять чиновничеством (群臣 *цюнь чэнь*). Первый называется „ранги знатности“ (爵 *цзюэ*)⁹². ... Второй называется „жалованье“ (祿 *лу*). ... Третий называется „дары“ (予 *юй*). ... Четвёртый называется „утверждение [на должность]“ (置 *чжи*). ... Пятый называется „содержание [чиновников-стариков]“ (生 *шэн*). ... Шестой называется „отнятие силой (конфискация)“ (奪 *до*). ... Седьмой называется „разжалование“ (廢 *фэй*). ... Восьмой называется „наказание (выговор)“ (誅 *чжу*). ...» [Чжоу Чжэн, т. 1, цз. 1, с. 9а]; см. также [Кучера 2010, с. 151].

Как видно, в приведённом пассаже, за исключением слова «наказание» в восьмом рычаге, нет никаких формальных признаков его «юридичности». И тем не менее он в определённой степени может быть признан таковым. Дело в том, что все перечисленные здесь

благоденствия по отношению к чиновникам: ранги знатности, жалованье, дары, должности, пенсии (условно говоря), как и немилость: конфискация, разжалование и наказание не могли быть осуществлены без соответствующего приказа правителя, который уже имел характер правового акта, независимо от того был ли он зафиксирован на письме или нет.

В данном перечне несколько особняком стоит третий рычаг – дары. Дарение было распространённым явлением в чжоуском Китае. Во многих инскрипциях на бронзовых сосудах повторяется фраза, произносимая *ваном*: «дарую тебе...» с последующим перечнем его даров. Классическим примером может послужить небольшой фрагмент текста раннезападночжоуского *Да Юй дина* (大盂鼎)⁹³, в котором чжоуский Кан-ван (1078–1053 или 1004–967 гг. до н.э.) на 23-м году своего правления (1056 или 981 г. до н.э.) отдаёт приказы и одаривает Юя, владельца сосуда. Среди прочего, он говорит: «Дарую тебе головной убор (?)⁹⁴, халат, ритуальный передник, туфли, повозку и лошадей. Дарю тебе знамя твоего деда Нань-гуна. Используй его на охоте. Дарю тебе четырёх правителей уделов⁹⁵ и 659 человек трудового люда (人鬲 *жэнь ли*). Дарю тебе тринадцать вождей племён и 1050 человек трудового люда» [Цинтунци шивэнь, с. 253–254, № 4024].

Пояснение проблемы даров сделало приведённый текст *Чжоу ли* полностью понятным. Дары давались по личной воле правителя за прошлые или будущие заслуги, их состав и богатство ничем, кроме желания *вана*, не определялись. И если все остальные элементы: ранги, жалованье, должности и т.д. власть была обязана предоставлять чиновникам, то дарение зависело только от прихоти или доброты правителя. Возможно, потому, что в этой сфере никакие околоюридические установления не действовали.

3. Дасыкоу

Среди высших чинов Поднебесной, отдельного внимания, с точки зрения настоящей статьи, заслуживает *дасыкоу*. Э. Био перевёл этот титул как *Grand préposé aux brigands* («Великий надзиратель за разбойниками») [Biot, т. II, с. 307]. Я предложил «Начальник Судебно-пенитенциарного приказа» [Кучера 2010, с. 481.1], возможным является и «Главный судья», хотя его больше интересовала поимка преступников и их наказание, чем судебное разбирательство. Иначе говоря, *дасыкоу* был главным действующим лицом в области, говоря сегодняшним языком, уголовного права. Поэтому в его ведомстве объединились оба варианта закона – «гласный и негласный», что

нашло отражение и в изложении его личных обязанностей, где говорится о «негласных» законах, названных выше, и о «пяти видах наказаний». Кроме того среди его подчинённых были *сысины* (司刑) – *gréposés aux supplices* («надзиратели за наказаниями») [Biot, т. II, с. 354], которые «ведали законами пяти [видов] наказаний», т.е. табуированием, отрезанием носа, кастрацией, отрезанием ноги и смертной казнью (см. [Чжоу Чжэн, т. 5, цз. 9, с. 19a]). Кроме того вообще все его подчиненные, так или иначе, были связаны с «юрисдикцией». Так, например, *шиси* (士師) – *prévôt-chef de justice* («главный судья»): «ведали законами пяти запретов»; *яши* (雅士) – *prévôts-préventifs* («судьи, выносившие предварительные заключения»): «ведали тюрьмами и судебными разбирательствами [в уделах] четырёх сторон [света]»; *сыцы* (司刺)⁹⁶ – *chef des exécutions capitales* («заведующие смертной казнью»): ведали тремя [видами] осуждения преступлений (三刺 *сань цы* – с чиновниками, служащими и народом. – С.К.), тремя облегчающими обстоятельствами (三宥 *сань ю*, если преступление было совершено по незнанию, ошибке или забывчивости. – С.К.), тремя [возможностями] помилования (三赦 *сань шэ*: малолетних, стариков и слабоумных. – С.К.); *сююань* (司圜) – *gréposés à la prison central* («надзиратели в центральной тюрьме»): «ведали содержанием в тюрьме и перевоспитанием деморализованных людей»; *чжанлу* (掌戮) – *exécuteur* («палач»): «ведали обезглавливанием и умерщвлением и выставлением четвергованных тел [на городской стене]» [Чжоу Чжэн, т. 5, цз. 9, с. 14б, 15б, 19а, 22а, 23а; Biot, т. II, с. 327, 345, 355, 365, 368].

Несколько приведённых примеров, являющихся лишь небольшой частью текста о подчинённых *дасыкоу*, чьи обязанности изложены в V томе *Чжоу ли Чжэн чжу*, достаточно, чтобы иметь ясное представление о том, что данный сановник и его штат действительно трудились в области юрисдикции, причём в большом, особенно для того времени, спектре её проявлений. Они свидетельствуют о достижении правовой наукой древнего Китая определённого уровня зрелости. Конечно, трудно сказать, насколько нарисованная картина соответствует действительности, хотя отдельные названия и термины, приведённые выше, упоминаются и в других древнекитайских источниках, например, в *Мэн-цзы*, *Кун-цзы цзя-юй*, *Хань шу* и др. (см., например, [Мэн-цзы, т. 39/1, гл. 4б, с. 195; Кун-цзы цзя, т. 1, цз. 2, гл. 8, с. 3а, т. 4, цз. 7, гл. 31, с. 10б; Хань шу, т. 4, цз. 23, с. 1091, 1105–1106; Вэй шу, т. 8, цз. 111, с. 2871; Суй шу, т. 3, цз. 25, с. 696; Four Books, с. 584–585]). Даже при очень взвешенном подходе нельзя не признать, что процитированные материалы дают достаточно достоверную информацию об интересующем нас вопросе.

4. Заключение

Подведём некоторые итоги.

Во-первых, очевидно, что нельзя ожидать наличия в древнем Китае, да и где бы то ни было ещё, правовой системы, сопоставимой с древнеримской. Последняя была явлением уникальным, неповторимым, и поэтому именно она и стала основой европейского, а затем и мирового права. С исторической точки зрения таких фактов, что кто-то создает нечто, никем другим не продублированное, в мировой истории много. Китай создал свою письменность, Индия – буддизм, Израиль – иудаизм и христианство, Аравия – ислам, письмо и цифры, Япония – синтоизм и кодекс бусидо, майя – календарь, Африка – тамтам и т.д., а если иметь в виду наше время, то, вероятно, половина, если не больше, современной техники и научных достижений появляется в США и Японии. Возникновение древнеримского права вполне укладывается в эту специфику человечества.

Во-вторых, изучая древнекитайское право, мы всегда должны иметь в виду, что полную его картину нам не удастся восстановить, поскольку все «юридические» тексты пропали, включая и ценнейший из них – *Фа цзин*. Доступные три источника: глава *Люй син* (*Фу син*) из *Шан шу*, *Чжоу ли* и глава *Син-фа чжи* из *Хань шу*, несмотря на их значимость и обилие содержащегося в них, и особенно в *Чжоу ли*, материала, всё же являются, прежде всего, историческими памятниками и поэтому не могут дать полноценной картины интересующей нас проблемы.

В-третьих, нельзя упускать из виду, что появление Конфуция и конфуцианства, кстати сказать – ещё одного уникального китайского творения, придало философскому моральному постулату *ли* значение и вес почти равных требованиям статей закона. Иначе говоря, конфуцианское *ли* стало в определённой степени вариантом легистского *фа*.

В-четвёртых, приведённые материалы показывают, что в древнем Китае существовали, если пользоваться современными терминами и помнить о различии эпох, как бы два вида права: уголовное и административное, названные мною в заглавии статьи, соответственно, «гласные» и «негласные» законы. Первые имели почти чисто пенициарный характер и были, я бы рискнул так сказать, более примитивными; вторые были более развитыми и содержали элементы снисходительности, перевоспитания и даже демократизма.

И последнее. Конечно, высшая судебная власть и в Чжоу, и в княжествах находилась в руках правителя, однако на протяжении всей древности, зафиксированной в письменных источниках, в стране имелись специальные чиновники, объединявшие в своих руках функции главного судьи, генерального прокурора и высшего полицейского. Это

свидетельство существования в Китае, уже в глубокой древности, определённых правовых соображений и понимания необходимости наличия такого поста и учреждения для охраны внутреннего, политического и социального порядка и безопасности. Поскольку, скорее всего, преступники появлялись на протяжении всей истории человечества, то и всё это время необходим был противодействующий им орган.

* * *

5. Небольшое приложение. О музыке

Она так же, как и искусство, является специфическим видом человеческого творчества, поскольку требует наличия у человека особого таланта, даруемого ему Богом или природой. Следовательно, она не всякому доступна ни в смысле её создания, ни даже в смысле её восприятия. Как писал придворный музыкант бухарского Абу-ль-Гази Бахадур-хана (1603–1663) Дарвиш Али Чанги ал-Хокони (XVI–XVII вв.) в «Трактате о музыке»: «Музыка – „душа человека“ и является её спутницей. Музыкальная наука – одна из божественных тайн, она доступна не всякому...» [Шестаков 1967, с. 318, 319]. А в «Определении философии» армянского философа Давида Анахта Непобедимого (V–VI вв.) можно прочесть: «Следует знать, что музыка обладает большой силой [воздействия], ибо повергает душу в различные состояния и придаёт ей настроение, как об этом свидетельствуют лирические песни и элегии, которые соответственно себе настраивают душу» [Шестаков 1967, с. 344, 352]. Казалось бы, при чём здесь закон?

Дело в том, что в древнем Китае музыка была не только набором звуков, услаждающих слух слушателей, она играла важную воспитательную, религиозную и даже государственную роль. Поэтому Конфуций советовал: «Начинай [воспитание] с поэзии, укрепи [его] правилами добропорядочности и заверши музыкой (здесь и ниже выделено мною. – С.К.)»⁹⁷, а затем, соединяя «добропорядочность – *ли*» и «наказания – *синфа*», указывал: «[Если] имена неправильные, то слова не соответствуют [реальному положению дел]; [если] слова не соответствуют [реальному положению дел], то дела не завершаются; [если] дела не завершаются, то мораль (*ли*) и музыка не процветают; [если] мораль и музыка не процветают, то наказания становятся несправедливыми; [а если] наказания становятся несправедливыми, то народ не [знает как] двигать руки и ноги» [Лунь юй, цз. 8, с. 182, цз. 13, с. 292; Four Books, с. 100, 176; Мартынов 2001, т. 2, с. 259, 297]. Следовательно, даже в представлении Конфуция существовала тесная связь между музыкой и законами.

Такая связь нашла отражение и в *Чжоу ли*. В описании обязанностей Весенних чиновников *дасыюэ* – grand directeur de la musique [Biot, т. II, с. 27], двух человек в ранге *чжундафу* 中大夫, читаем: «*Дасыюэ* ведали законами высшей школы (成均 чэнцзюнь)⁹⁸, чтобы управлять воспитательной политикой (學政 сюэ чжэн), [необходимой для] построения государства, и объединять детей высшей аристократии» [Чжоу Чжэн, т. 3, цз. 6, с. 1а, цз. 5, с. 3а]. Ранее я указал, что *дацзунбо*, начальник *дасыюэ*, при выполнении своих служебных обязанностей руководствовался *ли*, а не *фа*, тут же мы видим, что законы всё-таки не были чужды его учреждению. Можно добавить, что кроме *дасыюэ*, некоторые другие чиновники – его подчинённые тоже действовали в согласии со своими законами (см., например, [Чжоу Чжэн, т. 3, цз. 6, с. 15а, 20а, 28а, 29б, 31а, 32а, 38а]).

Читатель может задать вопрос: а почему они назывались *дасыюэ* – Главные попечители музыки? При чём здесь музыка? Дальнейший текст *Чжоу ли* даёт ответ на эти вопросы, а заодно расширяет наше понимание слова *юэ* по отношению к древнему Китаю. *Дасыюэ*: «Используя моральную силу музыки (樂德 юэ дэ) [они] обучали детей государства преданности (искренности), гармонии, почтительности, постоянству (простоте), сыновней почтительности, братской любви (中, 和, 祗, 庸, 孝, 友 чжун, хэ, чжи, юн, сяо, ю); используя язык музыки (樂語 юэ юй) обучали детей государства воодушевлению (душевному подъёму), правильному жизненному пути, умению ненавязчиво увещевать, декламации, [изысканному] языку, [правилам] разговора (興, 道, 諷, 誦, 言, 語 син, дао, фэн, сун, янь, юй); используя танцы [в сопровождении] музыки обучали детей государства танцам: юньмэнь, дацюань, дасянь, дашао⁹⁹, дася, даху и дау (云門, 大卷, 大咸, 大磬, 大夏, 大護, 大武)» [Чжоу Чжэн, т. 3, цз. 6, с. 1а–1б]. Не входя в детали, которые читатель при желании найдёт в [Кучера 2010, с. 346–354/362], поясню только, что приведёнными наименованиями в древнекитайских памятниках определялись танцы разных эпох, начиная с мифических (для нас, но не для древних китайцев) Яо и Шуня (III тыс. до н.э.) и до вполне исторического чжоуского У-вана (1122–1116 или 1027–1025 гг. до н.э.). Как видно, диапазон обязанностей *дасыюэ*, несмотря на вводящее в заблуждение название этого чина, был довольно широк, но в его основе, бесспорно, лежала музыка.

Итак, к приведённым выше выводам можно добавить ещё один. В древнем Китае даже для такого возвышенного явления, как музыка, при её использовании для государственных целей существовали особые законы, а следили за их исполнением крупные чиновники – *дасыюэ*.

Примечания

¹ Отсюда известное древнее изречение *per (omne) fas et nefas*, соответствующее русскому «всеми правдами и неправдами», встречающееся у древнеримского историка Тита Ливия (Titus Livius, 59 г. до н.э. – 17 г. н.э.; см. [Дворецкий 1976, с. 416.2; БЭС, с. 642.3]).

Следует иметь в виду, что приведённые значения являются общесловарными, поэтому не совсем отражают специфику их юридического смысла.

² Я полагаю, что здесь имеются в виду космические тела, а не обожествлённые понятия, поэтому пишу их с малой буквы. Что касается содержания фразы, то Ин Шао, восточноханьский комментатор *Хань шу*, к чьим замечаниям с уважением относился цитирующий его слова главный толкователь *Хань шу* Янь Ши-гу считал, что круглой головой человек схож с небом, а квадратными/прямоугольными ступнями – с землёй (см. [Хань шу, т. 4, цз. 23, с. 1080, примеч. 1]).

Концепция округлости неба и квадратности земли имеет древние корни и засвидетельствована уже в *И цзин* и других древних текстах (см., например, [И цзин, т. 2, цз. 9, с. 458–459; Чжуан-цзы цзе, цз. 8, гл. 30, с. 204–205; Чжуан-цзы ши, гл. 30, с. 442; Хуайнань, цз. 8, с. 120]). Поэтому знаки 圓, 圓 *юань* – «круг, круглый» [БКРС, № 3102, 3075] являются синонимом неба, а 方 *фан* – «квадрат, квадратный» [БКРС, № 7145] – земли (см., например, [Шо-вэнь, гл. 6б, с. 277/10], а словарные переводы выражения 戴圓履方 *дай-юань люй-фан* – «накрываться круглым (небом), ступать по квадратному (по земле...)», или в другом переводе: «иметь над головой небо, а под ногами землю» [БКРС № 11680, 3102] являются правильными по сути. Разъяснение философского осмысления понятия 天 *тянь* читатель найдёт в статьях А.И. Кобзева и А.Г. Юркевича (см. [Кобзев 2006 Тянь; Юркевич 1994 Тянь]). Отмечу, что Небо как вершитель судеб человеческих часто появляется в песнях *Ши цзина*. Например, в оде 蒸民 *Чжэн минь* «Многочисленный народ» (у А.А. Штукина: «Ода царскому наставнику Чжун Шань-фу» [Штукин, с. 395]) мы, в частности, читаем:

Небо, рождая на свет человеческий род

Тело и правило жизни всем людям даёт.

Люди, храня этот вечный закон, хороши,
Любят и ценят прекрасную доблесть души.

Небо, державно взирая на чжоуский дом,

Землю внизу осветило горящим лучом.

И, чтобы сына небес не коснулось зло,

Небо в защиту ему Чжун Шань-фу родило.

([Ши цзин, т. 5/1, цз. 18.3, с. 1629]; цит. по [Штукин, с. 395]; выделено мною. – С.К.). Карательная жестокость Неба нашла отражение в стихотворении 雲漢 Юнь хань – «Млечный Путь/ Млечный Путь в облаках/тучах» («Ода о засухе» у А.А. Штукина [Штукин, с. 389]), в первой строфе которого говорится:

Горела ярко звёздная река (т.е. Млечный Путь. – С.К.),

Кружа, пересекала небосвод.

И царь сказал: «Увы мне, горе нам!
Чем ныне провинился наш народ?
**Послало небо смуты нам и смерть,
И год за годом снова голод шлёт.**
Все духам я моления возносил,
Жертв не жалея. Яшмы и нефрит
Истощены в казне. Иль голос мой
Неслышен стал, и **небом я забыт?**

([Ши цзин, т. 9/5, цз. 18.2, с. 1593]; цит. по [Штукин, с. 389]; ср. [She-King, Part Two, с. 528–529]). Я полагаю, что комментарии здесь не нужны. Представляется также, что хотя схожих песен в *Ши цзине* имеется значительно больше, процитированных достаточно чтобы раскрыть отмеченную выше роль Неба в жизни человека, народа и страны и особенно – его беспощадность в представлениях древних китайцев.

Несколько слов необходимо сказать по поводу упомянутого выше Чжун Шань-фу. Неясности начинаются уже с записи его имени в оригинале: 仲山甫, 中山父, 仲山父, а также в транскрипции: Чжун Шань-фу или Чжуншань-фу. Второй вариант записи теоретически возможен, ибо в источниках и словарях отмечается, что это будто бы было второе имя (字 *цзы*) фаньского (樊) хоу, близкого советника чжоуского Сюань-вана (827–782 гг. до н.э.; см. [Ши цзин, т. 9/5, цз. 18.3, с. 1630, коммент.; Цзан Ли-хэ 1940, с. 221]). Что касается Фань, то это название удела, созданного специально для Чжун Шань-фу и первоначально находившегося к юго-востоку от нынешней Сиани в Шэньси. Позже чжоуский Сян-ван (651–619 гг. до н.э.) подарил его цзиньскому Вэнь-гуну (636–628 гг. до н.э.), и тогда удел переместился в Яньи, к юго-западу от современного уезда Цзиюань в Хэнани, к северу от Лояна (см. Лиши димин, с. 373, 955; Цзан Ли-хэ 1982, с. 1170; Тань Ци-сян 1, с. 17–18, ② 2, с. 19, ③ 2, с. 22–23, ⑥ 9; Дитуцзи 1983, с. 18, В5]). Более подробно действия и слова Чжун Шань-фу отражены в *Чжоу юе* (Повествованиях о царстве Чжоу) (см. [Го юй, цз. 1, с. 7–9; Таскин 1987, с. 30–32]).

³ Пять Постоянств 五常 *у чан* – это пять моральных достоинств, которые всегда должны быть присущи человеку: 仁 *жэнь* – гуманность, человеколюбие; 義 *и* – справедливость; 禮 *ли* – соблюдение этикета и правил благопристойности, 智 *чжи* – мудрость, знание; 信 *синь* – верность, надёжность. Ср. [Чжан Шань-чэн Сань ган; Юркевич 2006 сань ган; КФЭС, с. 264, 265]. Ср. примеч. 5.

⁴ В оригинале 物 *у* – «вещь, предмет, изделия, товар, дары природы, ресурсы» [БКРС, № 7420]. Возможно, что здесь правильным было бы слово «продукты», однако я выбрал более общее значение, поскольку следующий далее знак 養 *ян* означает не только «прокормить», как ниже в тексте, но и «содержать, обеспечивать, выращивать» [БКРС, № 9925], т.е., очевидно, включает и такие понятия как одежда, кров, оружие и т.п.. Ведь даже для того, чтобы принять пищу, человек, покинувший палеолит, нуждался в какой-нибудь миске, ложке, ноже и т.д. Ясно, что кроме самих продуктов, ему было необходимо ещё многое другое. Отсюда и мой выбор, пусть и не очень благозвучный.

⁵ Тенденция придавать первостепенное значение интеллекту, а не грубой физической силе, проявилась в Китае ещё в доконфуцианское время. В *Шан шу*, например, можно прочесть следующую фразу: «И тогда Небо одаряет *вана* мужеством и мудростью (勇智 *юн чжи*; у Дж. Легга: *valour and wisdom* [Chi. Cl. III. I, с. 178]), [чтобы они] служили образцом и руководством тьме государств (萬邦 *вань бан*)» [Шан шу, т. 3/1, цз. 8, гл. 2, с. 265]; ср. также [Шан шу, т. 4/2, цз. 15, гл. 14, с. 529]. В дальнейшем *чжи* и *юн* вместе с *жэнь* (仁) образовали триаду основных моральных постулатов конфуцианской философии, о которых Конфуций говорил: «Путь (道 *дао*) благородного мужа (君子 *цзюнь-цзы*) [состоит из] трёх [моральных качеств], ... Человеколюбие освобождает от беспокойства; мудрость/знание – от сомнений; мужество – от страха», и в другом месте: «Тот, кто обладает мудростью/знаниями не испытывает сомнений; тот, кто обладает человеколюбием не испытывает беспокойства; а тот, кто обладает мужеством не испытывает страха» [Лунь юй, цз. 17, гл. 14, с. 323–324, цз. 12, гл. 9, с. 209; Ян Бо-цзюнь 1988, с. 155.28, с. 95.29; Four Books, с. 208, 120]; см. также [Чэнь Ин 1987 *чжи*; Кобзев, Кравцова *чжи*1; Кобзев 2006 *чжи-син*]. Отмечу, что глава 憲問 *Сянь вэнь* – «[Юань] Сянь спрашивает/Вопросы [Юань] Сяня», из которой почерпнута первая цитата, практически целиком посвящена затронутым выше проблемам. Ср. примеч. 3.

⁶ Ср. примеч. 4.

⁷ 洪範 *Хун фань* «Великий закон» является подлинной главой *Шан шу* (см. [Шан шу, т. 4/2, цз. 12, гл. 6, с. 401–438]). Имеются её переводы на английский, французский и русский языки (см. [Chi. Cl. III. II, с. 320–344; Chou King, с. 194–209; Кучера 1972 ВЗ; Вяткин V, с. 125–129]).

Контекст чётко указывает, что речь идёт именно о ней, следует, однако, иметь в виду, что знаменитое сочетание *хун фань* имеет и свои исходные значения: «великий закон, образец, мораль, великий (основной) закон вселенной, закон природы» [Ло Чжу-фэн, т. 5, с. 1135.1; БКРС, № 13698], которые и легли в основу названия главы. Примером их такого употребления может служить доклад чиновника Чэнь Чуна, представленный в 7 г. н.э. императору, в котором есть, в частности, такие слова: «Вы, Ваше величество (陛下 *Бися*) [строго соблюдаете] великий закон почитания Неба (奉天洪範 *фэн Тянь хун фань*), а сердцем объединяетесь с [используемой при гадании] драгоценной черепахой (寶龜 *бао гуи*; т.е. «действуете в согласии с подсказками оракула». – С.К.). [Вы] получили мандат Неба (元命 *Юань мин*) [на управление страной]; заранее знаете, [что завершится] успехом, [а что –] неудачей; [и правильно] реагируете [на результаты] гадания; – и это называется „быть наравне с Небом (配天 *пэй Тянь*)“» [Хань шу, т. 12, цз. 99а, с. 4088].

⁸ Данная глава представляет собой запись беседы чжоуского У-вана (1122–1116 или 1027–1025 гг. до н.э.) с шан-иньским сановником Цзи-цзы, состоявшейся в тринадцатом году правления первого из них. Цзи-цзы являлся дядей Чжоу-синя, последнего правителя (на престоле 1154–1122 гг. до н.э.) династии Инь. Ему принадлежало владение Цзи (приблизительно в 100 км к юго-западу от современного г. Тайюаня в пров. Шаньси; см. [Гань Ци-сян 1, с. 13–14, ① 7]), а по преданию, также и Корея, в результате чего в Пхеньяне

будто бы находится его могила. Личное имя – Сюй-юй. После разгрома шан-иньской армии войсками У-вана, несмотря на почти вражеские отношения с Чжоу-синем и освобождение его чжоусцами из шан-иньской тюрьмы, он отказался служить победителю, которого считал узурпатором. Однако вскоре, получив во владение Корею, изменил своё отношение к У-вану и прибыл ко двору, что означало признание собственной подчинённости Чжоу. В этой связи он, как считалось раньше, и сочинил *Хун фань* как «Великий закон Неба и Земли», хотя в *Шан шу* говорится о том, что это «Небо подарило [Великому] Юю *Хун фань* в девяти разделах (букв.: группах 疇 *чоу*. – С.К.)». Современные учёные полагают, что это произведение периода Чжаньго (см. [Шан шу, т. 4/2, цз. 12, гл. 6, с. 401–403, текст и коммент.; Цзан Ли-хэ 1940, с. 1367, ст. *Цзи-цзы*; Хай 1979, т. 3, с. 4322, ст. *Цзи-цзы*, т. 2, с. 2117, ст. *Хун фань*]). Название *цзи* вернулось в период Чуньцю как наименование части территории царства Цзинь (см. [Цзан Ли-хэ 1982, с. 1115, ст. *Цзи*; Тань Ци-сян 1, с. 22–23, ④ 9]). Отмечу попутно, что в первом томе перевода *Ши цзи* рассматриваемый знак ошибочно протранскрибирован *ци*, но уже в пятом томе ошибка исправлена (см. [Вяткин I, Указатель имён, с. 395, Ци-цзы; Вяткин V, Указатель имён, с. 333, Ци-цзы]).

В *Шан шу* приведённая цитата появляется в пятом разделе «О совершенстве правителя (皇極 *хуан цзи*)» в интересном контексте: «[Цзи-цзы] говорил так: „Слова, распространяющие повсюду совершенство правителя – это этические нормы, это **наставления, идущие от Небесного владыки** (здесь и далее выделено мною. – С.К.). Весь многочисленный народ, получив наставления, излагающие совершенство [правителя], **будет им следовать**, будет их осуществлять, чтобы приблизиться к блеску [совершенства] Сына Неба, и скажет: „**Сын Неба – это отец и мать народа, и поэтому он является правителем всей Поднебесной**“» (см. [Шан шу, т. 4/2, цз. 12, гл. 6, с. 416]; цит. по [Кучера 1972 ВЗ, с. 107]).

⁹ В оригинале: 明仁愛德讓, 王道之本也 *мин жэнь ай дэ жан, ван дао чжи бэнь е* [Хань шу, т. 4, цз. 23, с. 1079].

¹⁰ В последней фразе отражено изменение подхода к проблемам закона 法 *фа* и правил добропорядочности 禮 *ли*, произошедшее в китайском обществе в последние века до н.э. Конфуций, например, говорил по этому поводу: «[Если] править народом при помощи системы законов (政 *чжэн*) и приводить его в порядок при помощи наказаний (刑 *син*), [то] народ будет их избегать и у него не будет чувства стыда (無恥 *у чи*). [Но если] править им при помощи высокой нравственности (德 *дэ*) и приводить его в порядок при помощи правил добропорядочности (禮 *ли*), то у него будет чувство стыда (有恥 *ю чи*) и он будет исправлять свои ошибки (格 *гэ*)» [Лунь юй, цз. 2, гл. 2, с. 39–40]. Очевидно, что для Конфуция понятия *син* и *ли* (или: *чжэн син* и *дэ ли*) были антиподами, и их никоем образом нельзя было совмещать. Между тем для правоверного конфуцианца Бань Гу (см. [Усов 2009, с. 450], как видно, это были вполне сопоставимые и взаимосвязанные термины, совместно, а не взаимоисключающе, устанавливавшие порядок в стране. Реформы Шан Яна (390–338 гг. до н.э.; см. [Переломов 2006 Шан Ян]), непродолжительный расцвет легизма [Кобзев 2006 легизм], правление

Цинь Ши-хуанди (221–210 гг. до н.э.), Лю Бана (206–195 гг. до н.э.) и У-ди (140–87 гг. до н.э.; см. [Переломов 2009 Цинь; Линь Гань-цзоань 1986; Переломов 2009 У-ди]) и главное, завершающее звено этой цепочки – деятельность Дун Чжун-шу (179–104 гг. до н.э.), привнёсшего в конфуцианство идеи легизма и сделавшего его государственной идеологией (см. [Кобзев 2006 Дун]) привели, среди прочего, к ликвидации пропасти между рассматриваемыми понятиями и их теоретическому и практическому сближению. Оно и проявилось в переведённой цитате из *Хань шу*.

¹¹ Вспомним то, что в начале настоящей статьи было сказано по поводу *ius* и *fas*.

¹² Данная фраза взята Бань Гу из *Цзо чжуани* (см. [Чунь Цзо, т. 31/5, цз. 51, с. 2066; Chi. Cl. V, II, с. 704, 708]). С небольшим изменением (один знак) она находится и в *Сяо цзине* (см. [Сяо чжу, цз. 3, гл. 7, с. 70; Сяо Сюань-цзун, цз. 3, гл. 3, с. 2а]).

¹³ В переводе объединены две фразы оригинала, разделённые небольшим текстом, из аутентичной главы Гао-яо мо (Наставления Гао-яо) *Шан шу* (см. [Шан шу, т. 3/1, цз. 4, гл. 4, с. 148; Chi. Cl. III, I, с. 73, 74]).

¹⁴ Термин *у ли* Янь Ши-гу, комментируя *Хань шу*, поясняет знаками: 吉 *цзи*, 凶 *сюн*, 賓 *бинь*, 軍 *цзюнь* и 嘉 *цзя* – названиями норм, которые определяли поведение людей соответственно, при проведении радостных (жертвоприношения духам) и печальных (траур в уделах и княжествах) обрядов, при приёме гостей, действиях, связанных с армией (наказании непочтительных) и свадьбах. Его пояснение почёрпнуто из комментария Чжэн Сюаня, цитировавшего Чжэн Сы-нуна, к *Чжоу ли* (см. [Чжоу Чжэн, т. 3, цз. 5, с. 14а]). Более развёрнутая трактовка имеется в *Суй шу*, где соответствующие формулировки приписаны Чжоу-гуну (Дань; ?–1104 г. до н.э.; см. [Кучера 2010, с. 27]), т.е. их возникновение отнесено в глубокую древность (см. [Суй шу, т. 1, цз. 6, с. 105]).

¹⁵ Здесь мы впервые сталкиваемся с термином 五刑 *у син* – основным, а в определённом смысле – даже единственным, для “гласных” законов, заявленных в названии статьи. К этой теме я ещё вернусь, поэтому здесь не вхожу в детали.

¹⁶ *Да син*, как правило, означало смертную казнь. В приведённом значении этот термин появляется, в частности, в *Цзо чжуани* и *Чжоу ли* (см., например, [Чунь Цзо, т. 31/5, цз. 42, с. 1679; Chi. Cl. V, II, с. 583, 584; Чжоу Чжэн, т. 2, цз. 4, с. 106]). Здесь, очевидно, имеются в виду военные походы против мятежников или непослушных *чжухоу* (誅暴亂 *чжу баолуань*).

¹⁷ Топоры и секиры использовались как орудия смертной казни путём обезглавливания индивидуальных преступников (斬刑 *чжаньсин*).

¹⁸ Ножи и пилы применялись для осуществления более лёгких форм наказаний – отрезания носа и конечностей (割刑, 刖刑 *гэсин, юэсин*).

¹⁹ Эти инструменты служили для удаления коленных чашек (髡刑 *биньсин*) и клеймения (黥刑 *цинсин*). Приведённые пояснения почерпнуты из комментариев Чжан Яня и Вэй Чжао, однако вряд ли сверло могло использоваться при клеймении, которое фактически сводилось к нанесению на преступника татуировки.

²⁰ Лёгким – 薄刑 *баосин*, где *бао* означает «тонкий, слабый, небольшой, незначительный», а сочетание в целом «лёгкое наказание, незначительное взыскание» [БКРС, № 5384] – данное наказание можно назвать лишь условно и с натяжкой. В *Цзо чжуани* записан, например, случай, когда рассерженный вэйский (衛) Сян-гун (546–544 гг. до н.э.) приказал нанести своему придворному музыканту Цао (в источнике он назван Ши Цао – Учитель Цао) триста ударов плетью. По сообщению источника, Цао выжил (см. [Чунь Цзо, т. 30/4, цз. 32, с. 1313; Chi. Cl.V.II, с. 401, 465]), однако такую экзекуцию никак нельзя назвать «лёгкой».

²¹ Тела 士 *ши*, мелких чиновников и простоллюдинов, а также, по видимому, их самих, если речь не шла о смертной казни, выставляли на всеобщее обозрение на рынке, доступным для всех. Однако останки *дафу* и более высоких сановников и аристократов не могли быть осквернены таким образом, поэтому их помещали во дворе дворца правителя, куда доступ имели только представители тех же высших социальных прослоек. Не исключено, однако, что здесь существовал ещё один аспект. Аристократы, скорее всего, публичных рынков не посещали вообще, в случае необходимости посылая туда слуг, следовательно, выставленных там своих коллег они бы не увидели и соответствующих выводов не сделали бы. Между тем ко двору они прибывали ежедневно, казнённых видели собственными глазами и несомненно тут же угадывали, что лучше не оказаться на их месте, т.е. не гневить правителя.

²² Словарные значения: *infamia* – «дурная молва, бесславиe, бесчестье, срам, позор»; *ignominia* – «лишение доброго имени, бесчестье, позор, опорочение» [Дворецкий 1976, с. 519, 487].

²³ Словарные значения: «безобразие, уродливость, стыд, позор, бесславиe, безнравственность» [Дворецкий 1976, с. 1039].

²⁴ *Mores* наравне с *leges* считались нормами, которыми управляются народы.

²⁵ Глава *Кун-цзы цзя юй*, из которой взято приведённое изречение, начинается следующим пассажем: «Вэйский военачальник Вэнь-цзы захотел построить храм прежних правителей (先君 *сянь цзюнь*) [на территории] своего дома, [в связи с чем] послал Цзы-гао расспросить [об этом] Конфуция. Учитель сказал: „Строительство царского храма (公廟 *гун мяо*) [на территории] частной семьи, это не то, до чего доходили древние правила приличия (古禮 *гу ли*), [поэтому] я [этого] не знаю“» [Кун-цзы цзя, т. 4, цз. 8, гл. 34, с. 36]. Использованное здесь выражение 古禮 близко по духу и смыслу термину *mores maiorum* и с некоторой натяжкой может считаться его субститутом.

²⁶ Чжолу, ныне уезд Чжолусянь в пров. Хэбэй, к северо-западу от Пекина ([Дитугци 1983, с. 4, С3]; его следует отличать от города Чжосянь, юго-западнее Пекина [Дитугци 1983, с. 4, D3]), – это бывшее владение мифического Хуан-ди (о нём см., например, [Хуан-ди]), где он разгромил и убил своего врага – мятежника Чи-ю (о нём см. [Чи-ю]). Ещё в первой половине XX в. в 20 км к юго-востоку от уездного города сохранялись глинобитная стена с храмом Хуан-ди – предположительно это могли быть остатки города Чжолу (см., например [Цзан Ли-хэ 1982, с. 821, ст. Чжолусянь]).

²⁷ Тан (Яо, Ди-Яо; 2357–2258 гг. до н.э.) и Юй (Шунь, Ди-Шунь; 2255–2208 гг. до н.э.) – мифические государи, завершающие эпоху Пяти правителей,

а в *Ши-цзи*, вместе с Великим Юем (пишется иным знаком, чем Юй Шунь) – главу 五帝本紀 *У-ди бэнь цзи* («Основные записи [о деяниях] пяти императоров»). Задолго до составления *Хань шу* они стали символами добродетельного (идеального) правления, поэтому здесь написано «вершина совершенного управления».

²⁸ После этих слов в *Хань шу* описывается система колодезных полей (井田 *цзин тянь*), административное устройство страны, деятельность Гуань Чжуна, период Чжаньго и т.п. Это интересный материал, но слабо или вовсе не связан с заявленной темой, поэтому я его пропускаю, переходя от с. 1081 сразу к с. 1088.

²⁹ Благодаря многолетнему упорному труду Ю.Л. Кроля *Янь те лунь*, этот важный документ I века до н.э., стал нам теперь полностью доступен в русском переводе (см. [Кроль 1. 1997; Кроль 2. 2001]).

³⁰ В оригинале 百僚 *бай ляо*, являющегося синонимом 百官 *бай гуань* (ср. [Шо вэнь, гл. 8а, с. 368/8а]).

³¹ 士 *ши* или 士師 *шиши*, это 理官 *лигуань* – «судебный следователь, судейский чиновник» [БКРС № 682]. В чжоуское время, если верить данным *Чжоу ли*, этот пост занимали четыре человека в ранге *сядафу* (下大夫), выполнявшие вспомогательные функции в пенитенциарно-правовой сфере (см. [Чжоу Чжэн, т. 5, цз. 9, с. 1а, 116–13а]). Термин «верховный судья» следует понимать условно, или видеть в нём нечто несколько схожее с понятием *Lynch law* (Ch. Lynch – судья в Вирджинии, умер в 1796 г.; см. [Wyld, с. 694; БЭС 1998, с. 647]), когда приговор приводится в исполнение без тщательного разбора дела.

³² В узком смысле 蠻夷 *мань-и* является названием южных племён, в широком же – инородцев всех четырёх сторон света (см., например, [Лю Чжу-фэн, т. 8, с. 1010, ст. *мань-и*]). Я полагаю, что здесь он использован в последнем значении.

³³ Слова, взятые в кавычки, являются переводом цитируемой Бань Гу фразы из аутентичной главы *Шан шу* (см. [Шан шу, т. 3/1, цз. 3, гл. 2, с. 104]) и представляют собой часть приказа, отданного Шунем Гао Яо.

³⁴ Подробнее обстоятельства этих событий описаны, например, Л.С. Васильевым (см. [Васильев 2000, с. 200–206]).

³⁵ Гао-цзу (206/202–195 гг. до н.э.) – основатель династии Хань Лю Бан (Лю Цзи, 256–195 гг. до н.э.; см. [Ши цзи, т. 2, цз. 8, с. 341–394; Хань шу, т. 1, цз. 1а–1б, с. 1–84; Вяткин II, с. 157–199, 412–443; Хай 1979, т. 2, с. 2029, ст. Хань Гао-цзу]). Победив династию Цинь и своих соперников в борьбе за престол, он в 202 г. до н.э. окончательно утвердился как единоличный правитель Поднебесной.

³⁶ Сян Юй (Сян Цзи; 232–202 гг. до н.э.), чуский аристократ, вождь крестьянского восстания и главный соперник Лю Бана в борьбе за власть в постцинском Китае. Проиграв войну, покончил жизнь самоубийством (см. [Ши цзи, т. 1, цз. 7, с. 295–339; Хань шу, т. 7, цз. 31, с. 1795–1820; Хай 1979, т. 1, с. 1167, ст. Сян Юй, т. 3, с. 4141, ст. Чу-Хань чжаньчжэн; Вяткин II, с. 117–156, 378–411]).

³⁷ Эти слова были произнесены Конфуцием в разговоре с его учеником Цзы-гуном (Дуаньму Цы; 520–? гг. до н.э.), ставшим позже богатым купцом

и политическим деятелем (см. [Лунь юй, цз. 15, гл. 15, с. 352; Four Books, с. 224; Ши цзи, т. 7, цз. 67, с. 2195–2201; Хань шу, т. 11, цз.91, с. 3684; Хай 1979, т. 2, с. 2557, ст. Цзы-гун; Вяткин VII, с. 70–76]).

³⁸ Три династии: Ся, Шан-Инь, Чжоу. Несколько похожий, но сформулированный другими словами пассаж имеется в *Лунь юе* (см. [Лунь юй, цз. 15, гл. 15, с. 356; Four Books, с. 229]).

³⁹ См., например, [Кобзев 2006 дэ; Кобзев 2006 ли]).

⁴⁰ Название *дасыкоу* в БКРС поясняется как «советник по судебным делам; начальник разбойного приказа (*дин. Чжоу*)» [БКРС, № 8414]. Правильный перевод: глава приказа наказаний или, несколько натянуто, главный судья страны. Буквальный перевод: великий управляющий разбойниками. Э. Био (1803–1850), в своём переводе *Чжоу ли* свободно пользующийся набором французских титулов, пишет: «Ta-ssé-keou, grand préposé aux brigands, chef supérieur du cinquième ministère, celui de la justice criminelle» [Biot, т. III, с. 88]. Его варианты в принципе приемлемы, хотя определение «justice criminelle» мне кажется слишком современным и европейским.

⁴¹ Проблема авторства *Чжоу ли* мною подробно рассмотрена в другой работе (см. [Кучера 2010, с. 26–27, 32–79]).

⁴² Строго говоря, словосочетания с *цзуй*: *моцзуй*, *шцзуй* и пр. следовало бы переводить: «преступления (罪 *цзуй* – «преступления, вина, грех, злодеяние» [БКРС, № 4583]) [караемые] татуированием [лица], отрезанием носа и т.д.». Однако специфика китайского языка, иероглифы которого имеют не только много значений, но к тому же последние нередко бывают взаимоисключающимися, особенно с юридической точки зрения, оказывает нам тут плохую услугу, ибо *цзуй* означает также «наказание, кара, осуждение, обвинение» [БКРС, № 4583], следовательно *моцзуй* – это тоже «наказание татуированием», что хорошо сочетается с общим и здесь вводным термином *у син* (五刑) «пять видов наказаний». Впрочем, между трактовками «преступления, караемые татуированием» и «наказание татуированием» есть лишь небольшое лингвистическое различие, тогда как правовая суть одна.

⁴³ Выражение *фань ша жэнь чжэ* означает «все те, кто убил человека» (вариант: «всех тех, кто убил человека» и т.п.) и такой перевод вполне уместен как здесь, так и (в ещё большей степени) в первоисточнике абзаца, т.е. в *Чжоу ли* (см. [Чжоу Чжэн, т. 5, цз. 9, с. 23а]), где фразы, приведённые в *Хань шу* разделены дополнительными текстами. Однако поскольку последующие фрагменты начинаются с названий наказаний, то я и *ша* трактую тем же образом, т.е. «казнить», «приговорить к смертной казни». К тому же, заключение, высказанное в примеч. 42, подходит и сюда.

⁴⁴ См. специальную большую работу на эту тему американского учёного К.М. Уилбура (1908–1997) [Wilbur 1943].

⁴⁵ Термин *нуби* 奴婢 в ханьское время служил в качестве главного и самого общего обозначения рабов, первый знак в нём означает мужчин, второй – женщин.

⁴⁶ Му-ван (1001–947 или 947–928 гг. до н.э.) – пятый правитель династии Западная Чжоу.

⁴⁷ Фу-хоу был начальником судебно-полицейского ведомства при Му-ване. Род (а возможно и удел) Фу упоминается в *Ши цзине*, но для значительно

более позднего времени – Сюань-вана (827–782 гг. до н.э.; см. [Ши цзин, т. 9/5, цз. 18.3, с. 1617–1618; She-King, Part Two, с. 535]), где говорится (цит. по [Штукин, с. 392]):

Горы святые высоки, велики:
Самого неба достигли их пики.
Духа сошла с них священная тень,
Фу порождает он роды и Шэнь.
Шэнь поднялся к **Фу** и с тех пор
Стали для Чжоу на место опор,
Царств четырёх они стали стеной,
Доблесть явили пред нашей страной!

(выделено мною. – С.К.). К стихотворению добавлено, в частности, следующее примечание А.А. Штукина: «Фу – название и рода, и впоследствии княжества, находившегося на территории современного уезда Наньянсянь, провинции Хэнань» [Штукин, с. 588]. А в другом стихотворении (см. [Ши цзин, т. 6/2, цз. 4.1, с. 365; She-King, Part One, с. 115]; цит по [Штукин, с. 87]) говорится:

Хотя бы возмущились недвижные воды реки –
Вязанку ветвей не размечут теченьем они!
Там наши родные от нас далеки, далеки,
Здесь, в **Фу**, мы дозором должны оставаться одни.
Мы думу о них лишь, мы думу о них бережём!
В какую луну мы вернёмся в родимый наш дом?

Поясняя здешнее Фу, комментарий Кун Ин-да (Кун Чжун-юань, 574–648) отмечает, что название главы *Шан шу* 呂刑 *Люй син* («[Правитель удела] Люй о наказаниях») [Шан шу, т. 4/2, цз. 19, гл. 29, с. 707–739; Chou King, с. 375–390] неоднократно цитируется в *Ли цзи* и везде как 甫刑 Фу син – «[Правитель удела] Фу о наказаниях» [Ли цзи, т. 25/7, цз. 54, гл. 32, с. 2167, 2186, т. 26/8, цз. 55, гл. 33, с. 2213, 2214, 2219], а Кун Ань-го (II в. до н.э.) добавляет, что удел сначала назывался Люй, а затем Фу. Тождество двух названий показано и в *Сяо цзине* (см. [Сяо чжу, цз. 1, гл. 2, с. 47]). Таким образом, можно считать установленной определённую связь между разделом о наказаниях *Шан шу* и приведёнными стихотворениями *Ши цзина*, что в целом указывает на использование *фу* и в качестве топонима, и как антропоним, следовательно, *Фу-хоу* могло быть именем собственным и титулом. В любом случае в *Хань шу* оно означало одного человека, одну историческую личность.

⁴⁸ Цзы-чань – политик, придерживавшийся легистских взглядов, потомственный сановник (*дафу*, затем *цин*) в царстве Чжэн (сначала на востоке Шэньси, затем в центре Хэнань; см. [Лиши димин, с. 546, ст. Чжэнго]). Став у руля власти в 543 г. до н.э., начал проводить реформы, прежде всего экономические, и за 26 лет пребывания на посту канцлера добился значительных успехов, превративших Чжэн в богатое и сильное царство. Краткое описание его деятельности имеется в *Ши цзи* (см. [Ши цзи, т. 10, цз. 119, с. 3101; Вяткин IX, с. 153]). Упоминаемый далее в тексте *Хань шу* факт изготовления *дина* с текстом законов имел место в третьей луне 536 г. до н.э., о чём сообщает *Цзо-чжуань*, сопровождая информацию критикой в адрес

данного действия Цзы-чаня (см. [Чунь Цзо, т. 31/5, цз. 43, с. 1744; Chi.CI. V. II, с. 607, 609]).

⁴⁹ Я пропускаю критику Цзы-чаня, с небольшими изменениями повторяющую упомянутый выше текст *Цзо-чжуани*. Речь в ней идёт об обоснованности использования моральных указаний и качеств, вместо законов, ибо последние лишь стимулируют преступные акты.

⁵⁰ В «Древнем тексте» *Чжу-шу цзи-нянь* такой записи нет (см. [Фань Сян-юн 1956, с. 21, 22]).

⁵¹ См., например, «Перечень наказаний, предусматриваемых законами» и «Перечень наказаний, предусмотренных дополнительными постановлениями» в [Свистунова 1997, ч. II, с. 389, 391]; ср. также [Свистунова 1997, ч. I, с. 514].

⁵² Шэнь-цзы, т.е. Шэнь Бу-хай (ок. 385–337 гг. до н.э.) был канцлером царства Хань в течение 15 лет; провёл там реформы в легистском духе, укрепившие, в частности, внутренний порядок; написал книгу *Шэнь-цзы*, от которой осталась только одна глава (см. [Ши цзи, т. 7, цз. 63, с. 2146; Вяткин VII, с. 40; Пань Фу-энь 1987 Shen; Хай 1979, т. 3, с. 3823.2, ст. Шэнь Бу-хай, с. 3822.2, ст. Шэнь-цзы; Юркевич 2006 Шэнь]).

⁵³ Шан Ян (Гунсунь Ян, Вэй Ян, ок. 390–338 гг. до н.э.) – крупный легистский мыслитель, один из основателей этой школы. Заняв высокий пост в западном, полуварварском царстве Цинь, провёл там в 356 и 352 гг. до н.э. два тура реформ, усиливших и само царство и власть его правителя Сяо-гуна (361–338 гг. до н.э.). После его смерти был казнён (разорван повозками), а его род уничтожен, в согласии с введённым самим Шан Яном принципом коллективной ответственности (подробнее см. [Кучера 1972, с. 171, 172]). При нём законы стали особо жестокими (см. [Ши цзи, т. 7, цз. 68, с. 2227–2239; Хань шу, т. 6, цз. 30, с. 1735, 1757; Вяткин VII, с. 85–94, 331–333; Пань Фу-энь 1987 Shang; Хай 1979, т. 1, с. 818, ст. Шан Ян, с. 820, ст. Шан Ян бянь фа; Переломов 2006 Шан Ян]). См. примеч. 81.

⁵⁴ *Дань* (石, допустимое чтение *ши*) – мера веса, равнявшаяся 120 *цзиням*, т.е. почти 31 кг. Представляется весьма сомнительным, чтобы за один день, к тому же ежедневно, человек мог ознакомиться с таким количеством документов, не просто бросить взгляд, а внимательно прочесть, чтобы вынести решение.

⁵⁵ См. примеч. 35.

⁵⁶ Иначе говоря, когда он, Лю Бан, захватил Сяньян.

⁵⁷ «Закон из трёх статей» был установлен Лю Баном сразу после того, как он первым вошел в Сяньян, т.е. в 207 г. до н.э. (см. [Ши цзи, т. 2, цз. 8, с. 362; Хань шу, т. 1, цз. 1а, с. 22–23; Вяткин II, с. 170, 171]). Очевидно, что когда в следующем абзаце переводимой главы *Хань шу* речь заходит о «непрекращающихся сражениях внутри страны», то имеется в виду, прежде всего, борьба Лю Бана за престол с его соперниками, особенно Сян Юем. Её описанию посвящена основная часть цзюаня 8 *Ши цзи* и цзюаней 1а, 1б *Хань шу*. На русском языке она описана в главе восьмой II тома *Исторических записок* (соответствующие уточнения см. выше в этом же примеч.).

⁵⁸ Сяо Хэ (?–193 г. до н.э.) – земляк и верный соратник Лю Бана с самого начала его повстанческой деятельности и крупный чиновник его администра-

ции; сыграл важную роль в победе над Сян Юем и другими соперниками и установлении власти династии Хань. После взятия Сяньяна спас и собрал множество книг по циньским законам и данным о стране, что и позволило ему выполнить работу, о которой говорит дальше текст *Хань шу*. К сожалению составленные им 九章律 *Цзю чжан люй* («Законы в девяти разделах») не сохранились. Это, безусловно, невосполнимая потеря для исследования древнекитайского права.

⁵⁹ Переведённая часть составляет менее 50% всей главы.

⁶⁰ Шан Ян обращается к своему покровителю, циньскому Сяо-гуну.

⁶¹ Живое конфуцианство автор наблюдал в конце XX в. в Китайской Республике на Тайване и в Сингапуре, но оно не чуждо и постмаоцздуновской коммунистической КНР, о чём свидетельствуют такие факты, как создание в 1985 г. Научно-исследовательского института Конфуция, учреждение в 1984 г. фонда Конфуция и т.п. (подробнее см. [Кобзев 2006 Конфуций, с. 285; Кобзев 2006 Конфуцианство, с. 282–283; Кобзев 2006 ФДКК, с. 54–55]).

⁶² Слово «настоящие» следует понимать в согласии с принципом *omne ignotum pro magnifico*, ибо реальное содержание исчезнувших текстов нам неизвестно. Я его использую только потому, что они назывались «правовые».

⁶³ В качестве примеров настоящих кодексов в энциклопедии указаны кодекс Хаммурапи (Вавилон, XVIII–XVII вв. до н.э.) и *Corpus Iuris Civilis* (Рим, VI в. н.э. [МЕР, с. 232]. Для сравнения приведу ещё определение Большого энциклопедического словаря: «Кодекс (лат. Codex). 1) систематизированный законодат. акт (выделено мною. – С.К.), регулирующий к.-л. однородную область обществ. отношений» [БЭС 1998, с. 544.2].

⁶⁴ Этой тематике я посвятил статьи, опубликованные в 2001 г. в журнале *Восток* (см. [Кучера 2001.2; Кучера 2001.4]; ср. также [Кучера 2004.6; Кучера 2005.6]).

⁶⁵ Чжэн 鄭 было основано в 806 г. до н.э. младшим братом чжоуского Сюань-вана (827–782 гг. до н.э.) Хуань-гуном по имени Ю, и тогда оно находилось в районе уезда Хуасянь на юго-востоке современной провинции Шэньси. Затем, ещё при нём же, владение начало передвигаться на восток и при У-гуне (770–744 гг. до н.э.) окончательно утвердилось на территории пров. Хэнань со столицей в Синьчжэне (приблизительно 40 км южнее Чжэн-чжоу). В начале Чуныцзо Чжэн стало одним из сильнейших царств древнего Китая, но затем постепенно слабело и в 375 г. до н.э. было поглощено северовосточным соседом Хань (см. [Ши цзи, т. 5, цз. 42, с. 1757–1777; Хай 1979, т. 1, с. 1024, ст. *Чжэн*; Ло Чжу-фэн, т. 10, с. 687, ст. *Чжэн*; Тань Ци-сян 1, с. 24–25, ④ 5, с. 22–23, ⑦ 6, с. 31–32, ③ 7, с. 33–34, ④ 6, ⑤ 7, с. 35–36, ④ 6, ④ 4; Ван Го-дин 1958, с. 81; ЧВЛН, с. 76; Вяткин VI, с. 28–43]). Здесь попутно необходимо исправить непонятную ошибку Р.В. Вяткина. Он пишет: «На двадцать первом году (388 г.) (правления чжэнского Кан-гуна. – С.К.) ханьский Ай-гун покончил с княжеством Чжэн, присоединив его земли к своему княжеству» [Вяткин VI, с. 43], оригинал см. [Ши цзи, т. 5, цз. 42, с. 1776]. Мне непонятно, откуда Рудольф Всеволодович взял «388 г.», ибо в другом месте этого же тома он сам приводит правильную дату: «На втором году (375 г.) Ай-хоу покончил с княжеством Чжэн ...» [Вяткин VI, с. 100], повторив её в главе

пятнадцатой (см. [Вяткин III, с. 260]. Я ограничился рассмотрением лишь одного *lapsus memoriae*, поскольку он относится к теме примечания, но, к сожалению, в соответствующем абзаце их больше.

Под «жителями царства Чжэн» следует подразумевать Цзы-чаня, который, став в 543 г. до н.э. канцлером Чжэн, начал проводить там легистские реформы, в том числе и в области права. Одним из проявлений их было изготовление *дина*, указанного в Цзо чжуани (см. [Ши цзи, т. 10, цз. 119, с. 3101; ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 55; Хай 1979, т. 2, с. 2557; Переломов 2006 ЦЧ]).

⁶⁶ Цзинь 晉 было одним из княжеств, возникших в самом начале правления Чжоу, когда победивший Шан-Инь У-ван (1122–1116 или 1027–1025 гг. до н.э.) наделял землёй свою родню и союзников. Его территорию – нынешнюю пров. Шаньси – получил во владение Шу-юй, младший брат Чэн-вана (1115–1079 или 1024–1005 гг. до н.э.). При Вэнь-гуне (636–628 гг. до н.э.) Цзинь достигло апогея своего могущества, а он сам стал гегемоном среди *чжухоу*; при Цзин-гуне (599–581 гг. до н.э.) границы княжества ещё расширились, достигнув Хэбэя, Хэнани и Шэньси, однако затем, в результате внутренних распрей оно начало слабеть, пока в 403 г. до н.э. окончательно не распалось на три княжества: Вэй, Хань и Чжао. В традиционной историографии именно этот год считается началом периода Чжаньго. В современном языке иероглиф *цзинь* используется как сокращённое наименование пров. Шаньси (см. [Ши цзи, т. 5, цз. 39, с. 1635–1688; Хай 1979, т. 3, с. 4188, ст. *Цзинь*; Ло Чжу-фэн, т. 5, с. 708, ст. *Цзинь*; Тань Ци-сян 1, с. 22–23, ⑤ 9; Вяткин V, с. 139–181]).

⁶⁷ Чжао Ян и Сюнь Инь – цзиньские сановники и полководцы, жившие на рубеже VI и V веков. Их имена несколько раз упоминаются в *Цзо чжуани* под 513, 500, 497 и 491 гг. (см. [Чунь Цзо, т. 32/6, цз. 53, с. 2154, цз. 56, с. 2271, 2274, 2282–2284]. После событий, описанных в приводимой цитате, Чжао Ян значительно укрепил свои силы, чем приготовил участие своих потомков в разделе Цзинь и создании самостоятельного княжества Чжао (см. примеч. 66). Между Чжао Яном и Сюнь Инем вспыхнула междуусобица, трагическая для обоих, и особенно для Синь Иня, который вынужден был бежать в Ци, а затем погиб в бою (см. [ЧЛЖДЦ, т. 2, с. 1642.3, ст. *Чжао Ян*, с. 1680.3, ст. *Сюнь Инь*; Цзан Ли-хэ 1940, с. 1417.4, ст. *Чжао Ян*, с. 840.4, ст. *Сюнь Инь*]).

⁶⁸ Жубинь – местность, находившаяся в районе современного уезда Сунсянь, на севере пров. Хэнань. Прямых сведений о ней в источниках я не нашёл, поэтому её локализация вызывает сомнения. Она располагалась на землях жунского племени *лухунь* и была завоёвана Сюнь У, отцом Сюнь Иня (см. предыд. примеч.), по-видимому в 525 г. до н.э. Имя Сюнь У несколько раз упоминается в *Цзо чжуани* под 541, 530, 527 и 525 гг. до н.э. (см. [Чунь Цзо, т. 30/4, цз. 41, с. 1628, 1645–1646, т. 32/6, цз. 45, с. 1834, 1848, цз. 47, с. 1914, 1915, цз. 48, с. 1941, 1950]).

⁶⁹ Гу – древнекитайская мера веса и объёма, не очень чётко установленной величины. Чаще принимается 480 *цзиней*, что приблизительно равняется 117 кг (см. [Ло Чжу-фэн, т. 12, с. 1386.1.21; У Чэн-ло 1957, с. 60]). Цифра взята из комментария к записи в *Кун-цзы цзя-юй* об отлитии указанного сосуда, где чётко сказано «30 *цзиней* (斤) называются *цзюнь* (鈞); четыре

цзюня называются *дань* (石); четыре *даня* называются *гу* (鼓)» [Кун-цзы цзя, т. 5, цз. 9, гл. 41, с. 225], т.е. *гу* равняется 480 *цзиням*. Комментарий утверждает, что одного *гу* было недостаточно для *дина*, а по одному *гу* с каждого двора – слишком много (см. [Чунь Цзо, т. 32/6, цз. 53, с. 2154, коммент.]. Вторая часть замечания правильная, тогда как первая – нет. Позднезападночжоуский *Да Кэ дин* (大克鼎) весит 201 кг и содержит инскрипцию из 290 знаков, а *Мао-гун дин* (毛公鼎), характеризующийся самой длинной из ныне известных надписей – 499 иероглифов, весит всего 34,7 кг (см. [Ду Най-сун 1980, с. 18–19; Мао-гун дин, с. 318]), т.е. 117 кг железа вполне хватало для изготовления одного *дина*.

Тем не менее, приведённая информация вызывает сомнения. А.Д. Дикарёв, многие годы специально занимающийся проблемами демографии древнего Китая, пишет о том, что: «Население Вэй составляло 3–4 млн., в Цзинь и Чжао вместе было 5–6 млн., в Хань и Янь – 3 млн.» [Дикарёв 2011, с. 182]. Вэй, Чжао и Хань, как было отмечено, образовались в результате раздела Цзинь, значит население того крупного царства составляло вряд ли менее 8–9 млн. человек. В другом месте, он, ссылаясь на Лян Ци-чао (1873–1929) и Мэн-цзы, отмечает, что «на каждый двор приходилось около восьми едоков» [Дикарёв 2011, с. 181]. Это означает, что в Цзинь проживало порядка миллиона дворов. Все эти цифры имеют спекулятивный характер, но то, что население Цзинь насчитывало не менее нескольких сот тысяч дворов, вряд ли можно серьёзно оспаривать. И вот проблема: если даже принять скромную цифру: 500 тыс. дворов, то при сборе одного *гу* всеми ими, каждый двор должен был внести 0,234 г железа – возможно ли это? А если каждый двор сдавал один *гу*, то общий сбор составил бы 58 500 тонн этого металла, которого хватило бы почти на 300 тыс. сосудов по 200 кг каждый или, а если взять самый тяжёлый *Сыму-у фан дин* – 875 кг (см. [Ду Най-сун 1980, с. 13]), то почти на 67 000 сосудов. Очевидно, что оба варианта логически неприемлемы и поэтому не исключено, что в текст *Цзо-чжуани* вкралась какая-то ошибка.

Теоретически возможен ещё один вариант, а именно, что под «жителями Цзинь» подразумевается не всё его население, а, скажем, один или несколько родов, которые по какой-то, нам неизвестной, причине, например – это были владельцы железодобывающих шахт или плавильных мастерских, и внесли указанное количество сырья. Тогда цифры, и все сообщения соответствовали бы действительности, но подтвердить такое предположение записями в источниках я не могу.

⁷⁰ Фань Сюань-цзы (Ши Гай, VI в. до н.э.) – цзиньский сановник, полководец и учёный, служивший Дао-гуну (572–558 гг. до н.э.) и Пин-гуну (557–532 гг. до н.э.). Его имя появляется в *Цзо чжуани* двадцать четыре раза в период между 575 и 513 гг. до н.э. (см. [ЧЦЦЧЦД, с. 492]). Собранные им законы он предал гласности, по-видимому, в 551 г. до н.э. (см. [ЧЛЖДЦ, т. 2, с. 1435.1]).

⁷¹ В оригинале его имя записывается знаком 𡗗, который в китайских словарях имеет лишь одно чтение – *чуань*, а в БКРС – два: *чуань* и *чжуань* (см. [Да цзюдянь 1986, т. 3, с. 2145; Ло Чжу-фэн, т. 6, с. 1461; БКРС, № 8303]), однако комментарий определяет его фонетику методом 反切 *фаньцзе*: 市傳反 *ши чжуань фань*, что даёт чтение *шуань*, принятое мною в переводе.

⁷² О Сы Шуане и Дэн Си почти ничего неизвестно: первый упоминается в *Цзо чжуани* два раза, а второй вообще только раз, в приведённой цитате (см. [ЧЦЦЧДЦ, с. 892, 880]). Это были высокопоставленные чиновники – *дафу* княжества Чжэн, причём Сы Шуань годом раньше стал канцлером Чжэн (см. [Чунь Цзо, т. 32/6, цз. 55, с. 2246]), поэтому он и мог «казнить», как в данном случае следует понимать иероглиф *ша* (см., например, [БКРС, № 10543]), Дэн Си и завладеть его имуществом (см. также [Chi. Cl. V. II, с. 770.2, перевод]).

⁷³ Ду Юй – чиновник, полководец, знаток права, автор комментария к *Цзо-чжуани* (см. [ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 825.2]).

⁷⁴ Данная фраза позволяет предполагать, что, быть может, под *цзю чжи* подразумевается «трипод *дин* с записью наказаний (刑書)», отлитый в Чжэн в 536 г. до н.э., о котором речь шла выше. Если так, то это и был бы искомый след, отмеченный мною ранее.

⁷⁵ 竹刑 буквально означает «бамбуковые наказания».

⁷⁶ Словами «разбойники» и «убийство» я передал один знак – 賊 *цзэй*. С его переводом связаны определённые трудности. БКРС поясняет: «воровать, жестоко третировать, вредить, губить, убивать» [БКРС, № 11645]. Современные крупные китайские словари, наоборот, на первый план выносят значения «нанести вред, убить», и только затем «воровать» (см. [Хай 1979, т. 2, с. 3285.1; Ло Чжу-фэн, т. 10, с. 183.1; Да цзюдянь 1986, т. 6, с. 3637.1]). Юридический словарь приводит только сочетания с *цзэй*, не поясняя самого знака (см. [Фа цы, с. 700, 701]).

Это относительно молодой знак, не зафиксированный в надписях на гадательных костях, а в инскрипциях он появляется только один раз, на позднезападнотжоуском (IX–VIII вв. до н.э.) сосуде 散氏盤 Сань-ши пань (см. [Цинтунци шивэнь, с. 351, № 5412]), где его смысл трудно однозначно определить. Преодолеть трудности помогут некоторые письменные тексты. Одним из них является, например, *Шо-вэнь цзе-цзы*, в котором для *цзэй* дано пояснение 敗也, а *бай* означает: «терпеть поражение, гибнуть, губить, ликвидировать» [БКРС, № 10711], что лишь приближает нас к решению проблемы. Однако тут имеется интересный комментарий: «Шу-сян сказал: „Цзэй означает убить человека, невзирая [на последствия] (不忌 毋 忌)“» [Шо-вэнь, гл. 126, с. 630/38а]. Если приложить усилия, то можно обнаружить, что эти слова взяты из *Цзо-чжуани*, из записи, касающейся 14 года правления (528 г. до н.э.) луского Чжао-гуна (541–510 гг. до н.э.), в которой контекст делает их, как мне кажется, намного яснее. В указанном месте можно прочесть: «Хунь (昏) означает „совершить плохое дело и присвоить чужое“; мо (墨) означает „дать взятку, чтобы растлить чиновника“; цзэй означает „убить человека, невзирая [на последствия]“». В „Записях [о династии] Ся“ сказано: „Хунь, мо, цзэй, ша – это наказания [используемые] Гао-яо“» [Чунь Цзо, т. 31/5, цз. 47, с. 1911]. Поясняет иероглиф и Сюнь-цзы. Рисуя идеализированную картину далёкого прошлого (太古 *тайгу*), он, в частности, пишет: «Поэтому воры не воровали, а убийцы не убивали». Комментарий говорит ещё более отчётливо: «私竊謂之盜劫殺謂之賊 *сы це вэй чжи дао, цзе ша вэй чжи цзэй* – Незаконное воровство называется *дао*, захват [чужого имущества] силой, [связанный с] убийством называется *цзэй*» [Сюнь-цзы, цз. 12, гл. 18, с. 225, текст и коммент.].

Из приведённых материалов, а также из факта, что в перечне содержания *Фа цзин* нет другой статьи, посвящённой убийству, явствует, что под *цзэй* следует понимать не грабёж с применением силы или угрозы, а умерщвление жертвы, как в переводе.

«Записи [о династии] Ся» – название раздела *Шан шу*, состоящего из четырёх ныне существующих глав (только одна считается действительно аутентичной) и пяти пропавших (см. [Шан шу, т. 3/1, цз. 6–7, с. 187–258]), но в них процитированных слов нет. Гао-яо: в традиционной историографии – главный судья/главный полицейский при мифическом Шуне (2255–2206 гг. до н.э.), см. [Хай 1979, т. 1, с. 4055.1], отсюда упоминание его имени в цитате.

⁷⁷ *Тан лю дянь* 唐六典 («Установления династии Тан в шести разделах») – юридически-политическое произведение в 30 цзюанях, составленное вероятно около 632 г. группой чиновников по приказу императора Сюань-цзуня (712–756). Главным автором был чиновник, учёный и поэт Чжан Цзю-лин (см. [СКЦШЦТ, т. 16, цз. 79, с. 15–17; Хай 1979, т. 2, с. 1957.2, ст. *Тан лю дянь*; ЦТШ, т. 1, цз. 8, с. 200, т. 9, цз. 99, с. 3099; СТШ, т. 1, цз. 5, с. 137, т. 14, цз. 126, с. 4428], см. также [Ло Чжу-фэн, т. 2, с. 34.3, ст. *Лю дянь*; ГЦДЦ, с. 739, 740, примеч. 32, 74]).

⁷⁸ *Тай-пин юй-лань* 太平御覽 («[Сочинение] Высочайше просмотренное [в годы правления] Тай-пин»; т.е. в 976–984 гг.) – своего рода энциклопедия (類書 *лэйшу*; см. [Лэй шу, БКРС, № 14078]), составлена группой учёных, во главе с Ли Фаном, членом Академии Ханьлин, по приказу сунского императора Тай-цзуня (976–997), который сам её отредактировал. Она насчитывала 1000 цзюаней; материал был разделён на 55 тематических раздела; работа длилась семь лет (977–983), её авторы использовали 1690 источников, часть из которых ныне недоступна (см. [Хай 1979, т. 1, с. 1468.2, ст. *Тай-пин юй-лань*]). Её можно считать исправленным продолжением ещё одного крупного произведения того времени *Тай-пин гуан цзи* (太平廣記, «Расширенные записи [составленные в период правления под девизом] Тай-пин»), главным автором которого был тот же Ли Фан, а инициатором Тай-цзун (см. [Сун ши, т. 15, цз. 207, с. 5299, т. 26, цз. 265, с. 9136; СКЦШЦТ, т. 26, цз. 135, с. 27–29, т. 27, цз. 142, с. 85–86; ТПГЦ; Хай 1979, т. 1, с. 1468.2, ст. *Тай-пин гуан цзи* и *Тай-пин юй-лань*; Юй Цзун-сянь 1984]).

⁷⁹ Выражение 越城 *юэ чэн* можно понимать также как «бегство из тюрьмы», но вариант, использованный выше в тексте, мне кажется предпочтительнее. Подтверждает его наличие в средневековых кодексах отдельной статьи «Проникновение за городские стены» (см., например, [Свистунова 2012, с. 107]; ср. также [Свистунова 2012, с. 252, примеч. 95]).

⁸⁰ Здесь данные законы названы 雜律 *цзайлюй* и 具律 *цзюйлюй*, выше же 雜法 *цзафа* и 具法 *цзюйфа*. Смысл обоих вариантов одинаков.

⁸¹ Шан-цзюнь – одно из наименований Шан Яна; см. примеч. 53.

⁸² Подробную информацию о данном источнике, занимающем четвёртую позицию в конфуцианском Тринадцатикнижии (十三經 *Шисань цзин*), после *Чжоу и*, *Шан шу* и *Мао ши*, читатель найдёт в [Кучера 2010, с. 25–144].

⁸³ В китайском языке, как древнем, так и современном, повторение одних и тех же слов не является признаком плохого стиля, наоборот, очень часто это свидетельствует о чёткости мысли. Сохранение такого единства в

переводе часто просто невозможно, и не столько по стилистическим соображениям, сколько из-за желания передать смысл оригинала понятным русскому читателю языком, а также по содержанию контекста. В переводимом отрывке во всех шести случаях использован оборот 邦國 *бан го*, где *бан* – это «государство, держава», *го* – «государство, держава, страна, царство, княжество», а *бан го* – «малое и большое государство» [БКРС, № 3553, 3078]. *Бан* принадлежит к старейшему пласту китайской иероглифики, появившись уже в надписях на гадательных костях в форме 𠄎, в которой я вижу поле, окруженное деревьями и/или кустами и значение «удел», тогда как Чжао Чэн считает смысл его графики «неясным (不明)» и трактует его как топоним (地名 *димин*) [Цзягувэнь 1988, с. 126]. Эти неясности исчезают на следующем этапе развития языка, и в инскрипциях смысл *бан* в сочетаниях 我邦 *во бан* – мой/наш край, 萬邦 *вань бан* – множество уделов, 周邦 *Чжоу бан* – царство Чжоу и др. совершенно ясен (см., например, [Цинтунци шивэнь, с. 5, 6, 8–9, 119–120, 248, 254–255, 323, 327–328, 335, 350–351, № 0066, 0081, 0096, 2158, 3995, 4023, 4026, 5039, 5061, 5186, 5411]). Особый интерес вызывают те инскрипции, в которых встречается выражение *во бан во цзя*, в таком, например, контексте: «Приказываю тебе управлять моей страной и моим домом (我邦我家) внутри и вовне» – гласит надпись на знаменитом Мао-гун дине, содержащая приказ *вана* владельцу сосуда [Цинтунци шивэнь, с. 255, № 4027]; или: «защищай мою страну и мой дом» [Цинтунци шивэнь, с. 318, № 4998], причём под словом «дом» (家 *цзя*) подразумевается, естественно, род правителя, а не жилое здание. В итоге, в авторитетном многотомном словаре мы читаем: «bāng – в древности название удела владетельного князя (諸侯 *чжухоу*)» и далее: «[то, что] внутри городских стен называется *го*, [то, что] внутри четырёх пределов называется *бан*» [Да цзыдянь 1986, т. 6, с. 3756.2], см. также [Лю Чжу-фэн, т. 10, с. 583.1]. В итоге получается, что *бан*, особенно в сочетании *бан го*, следует понимать как княжество *чжухоу*, а *го* – как царство Чжоу. Поэтому перевод *бан го* как Поднебесная, т.е. Китай в целом, оправдан. Добавлю, что фраза «[то, что] внутри городских стен называется *го*», тоже говорит о правильности трактовки *го* в качестве чжоуского домена, ибо «столица», а так следует понимать рассматриваемую фразу, была символом последнего. В то же время очевидно, что в общем между *бан* и *го* нет непроходимой лингвистической границы, как, скажем, между «государство» и «губерния», о чём лучше всего говорит пример выражения *во бан во цзя*, использованного чжоуским ваном.

После написания данного текста я обнаружил знак 𠄎 у Сюй Чжун-шу и оказалось, что его интерпретация идентична с моей «как изображение насаждений на меже поля», причём он ещё цитирует Ван Го-вэя, одного из самых авторитетных знатоков древности и гадательных надписей в частности, который писал, что «в древности 封 *фэн* и 邦 *бан* – это один знак» [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 6, с. 712]; 封 в *цзягувэни* 𠄎 или 𠄏 [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 13, с. 1457–1458, цз. 6, с. 689–690], это «феод, лен, владение» [БКРС, № 5214], или 方國 *фанго* – «местное княжество, удел (часто: окраинный)» [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 6, с. 690; БКРС, № 7145].

Уравнение, в котором *бан* равняется *го* имеет, по видимому, свои корни в идейном и графическом сходстве обоих понятий в их древнейшей, цзягувэнь-

ской графике. Если *бан* это 田 – поле, окаймлённое деревьями, то *го* – это 國 (ограждённое поле, разделённое [улицами?]) на участки и засаженное деревьями (см. [Цзягувэнь 1988, с. 126, 217; Сюй Чжун-шу, цз. 6, с. 695–696, цз. 12, с. 1361–1362; Шо-вэнь, гл. 6б, с. 277/11а-б, 283/22а-б, гл. 12б, с. 631/39а]).

Подводя итог, мы можем сказать, что, если два знака трактовать отдельно, то *го* означает чжоуский домен, а *бан* – каждое отдельное владение *чжухоу*, вместе же – весь тогдашний Китай. Отсюда и допустимость перевода «Поднебесная».

⁸⁴ Данный и последующие законы, в принципе, регулировали деятельность глав остальных пяти ведомств: *дасыту*, *дацзунбо*, *дасыма*, *дасыкоу* и *дасыкуна* (ср. [Лю Чжу-фэн, т. 2, с. 35.2, ст. *Лю гуань*]), однако *чжунцзай*, как высшее должностное лицо, руководил ими всеми, будучи действительно *primus inter pares*.

⁸⁵ Выражение «покорял царства (平邦國 *пин бан го*)» не следует понимать лишь в военном плане, хотя четвёртый закон регулировал деятельность *дасыма* (大司馬) – начальника военного приказа – его обязанности тоже изложены в *Чжоу ли* (см, например, [Чжоу Чжэн, т. 4, цз. 7, с. 76–146; Чжоу чжу, т. 13/3, цз. 29, с. 1043–1076]). Речь идёт о том, чтобы с помощью рассматриваемого закона так выстраивать отношения между *ваном* и *чжухоу*, чтобы последние не бунтовали, добровольно признавали власть Чжоу, а *ван* обеспечивал им спокойствие и условия для выполнения их обязанностей. Использование военной силы не исключалось, но оно не было ни главным, ни тем более единственным.

⁸⁶ «Обязанности народа» – трудовые повинности и налоговые сборы, которые должны были справедливо распределяться между тяглыми.

⁸⁷ В данном законе под *ши* подразумеваются, прежде всего, ремесло и торговля. Их развитие, естественно, ведёт к обогащению народа, что и создаёт важную предпосылку для создания семьи и рождения детей, т.е. для увеличения народонаселения страны.

⁸⁸ Ворота *Сяньвэй* (象魏) – «стар. Врата закона (дворцовые столичные ворота, где вывешивались правительственные распоряжения)» [БКРС, № 9635]. В китайском словаре даётся более развёрнутое пояснение этого слова: «*Сяньвэй*. В древности это была пара высоких строений снаружи ворот дворцов Сына Неба и *чжухоу*; их называли также *цзоэ* или *гуань* (闕, 觀; [БКРС, № 5785, 12747]), и они служили местом вывешивания/обнародования поучительных приказов (教令 *цзяолин*)» (см. [Лю Чжу-фэн, т. 10, с. 23.1]; см. также [Сунь И-жан 1987, т. 1, цз. 4, с. 119–124; Шо-вэнь, гл. 12а, с. 588/9а-б]).

Наличие таких башен отмечает Чжан Хэн, знаменитый учёный и поэт, который в своей широко известной «Оде Восточной столице (東京賦 *Дун-цзин фу*, т.е. Лояну)» писал: «[По приказу императора Мин-ди] (на престоле 58–75. – С.К.) были построены [ворота] *Сяньвэй* [в виде] двух башен (觀 *гуань*) для вывешивания древних правил (舊章 *цзю чжан*) шести законов (六典 *лю дянь*). Среди них имелись и правила добропорядочности (德章 *дэ чжан*)» [Дун-цзин фу, с. 53]. Австрийский переводчик *Вэнь сюани* на немецкий, Эрвин фон Цах (Erwin von Zach, 1872–1942; см. [Дмитриев 2008, с. 261]) передал это такими словами: «Vor dem Haupttor (Tuan-men) stehen zwei hohe Türme, auf denen die

alten Satzungen in sechs Abschnitten angeschlagen (ausgehängt) sind» [Zach 1958, t. 1, с. 23]. Отмечу, что перевод не совсем верен, ибо числительное «шесть» относится не к слову «глава, раздел», а к «уставу, закону»; должно бы быть «auf denen die alten Abschnitten der sechs Satzungen...».

О наличии древних законов и Врат Закона в ханьское время упоминает вскользь и другой известный историк и поэт того времени Бань Гу в «Оде двум столицам (兩都賦二首 *Лян ду фу эр шоу*)» (см. [Бань Мэн-цзянь 1959, с. 7, 20, 21]). Очевидно, что практика вывешивания установлений или их рисунков на воротах Сяньвэй для публичного обозрения действительно имела место в древнем Китае.

⁸⁹ Должны были бы быть ещё указаны законы Зимнего чиновника *да-сыкуна* (大司空), но данная часть *Чжоу ли* пропала ещё в период Чжаньго (см., например, [Кучера 2010, с. 34–36, 61–63]) и её содержание нам неизвестно. В моём перечне отсутствует также Весенний чиновник *дацзунбо* (大宗伯), поскольку он, занимаясь вопросами воспитания и образования, руководствовался принципами добропорядочности – *ли* (禮).

⁹⁰ Буквально: «наказания (刑 *син*)».

⁹¹ Из множества значений приводимых иероглифов я буду отбирать, естественно, те, которые связаны с темой статьи, но следует помнить, что каждый из них обладает и многими неправовыми смыслами, например, *дянь* – это «основополагающая книга, классический источник, основа, норма, обряд» и т.д. [БКРС, № 13763].

⁹² Для краткости я пропускаю информацию о том, для чего данный рычаг использовался. Например, после приведённой идёт фраза: «При его помощи [он] управлял их знатностью (貴 *зуй*)» [Чжоу Чжэн, т. 1, цз. 1, с. 9а]. Кроме того, мне кажется, что контекст и сам подсказывает, о чём речь.

⁹³ *Да Юй дин* был обнаружен в период правления цинского Сюань-цзуна под девизом Дао-гуан (1821–1850) в пров. Шэньси, родине Чжоу. Это круглый, орнаментированный трипод, высотой около 100 см и весом 153,5 кг, в котором размещена одна из относительно длительных инскрипций в 291 знак, с очень ценным историческим содержанием, касающимся поддержания порядка в стране с учётом печального опыта предыдущей династии Шан-Инь и добродетелей Вэнь-вана и У-вана (см. [Ду Най-сун 1980, с. 15–16; Хай 1979, т. 3, с. 3861.1–2; Цинтунци шивэнь, с. 253–254, № 4024]).

⁹⁴ В этом месте оригинала стоит знак 冂 *цюн* – «пограничные пустынные земли» [БКРС, № 6249], см. также [Да цзыдянь 1986, т. 1, с. 96.2; Ло Чжу-фэн, т. 1, с. 995.1], значение которого мне неизвестно, поэтому я поставил вопросительный знак. В инскрипциях он появляется крайне редко, всего лишь ещё два раза; все три надписи относятся к раннезападночжоускому периоду и везде *цюн* стоит в перечне даров и всегда перед 衣 *и*, т.е. означает какую-то часть одежды (см. [Цинтунци шивэнь, с. 113–114, 116, № 2090, 2118]). Если судить по его графике и контексту, то возможно, что он означал «шапка, головной убор», но я такого значения нигде не нашёл, не сообщает его и *Шо-вэнь цзе-цзы* (см. [Шо-вэнь, гл. 5б, с. 228/26а-б]).

⁹⁵ В оригинале здесь имеются четыре знака: 邦司四伯 *бан сы сы бо*, а в следующей строчке – ещё восемь: 夷司王臣十又三伯 *и сы ван чэнь ши ю сань бо*. Интерпретация числительных не вызывает затруднений: *ван* дарил

четырёх и тринадцать *бо*, т.е. носителей аристократического титула. Перевод же первых знаков представляет определённую трудность. В *Цы хае* мы читаем: «邦司 и 夷司王臣 это рабы, занимавшиеся домашними делами» [Хай 1979, т. 3, с. 3861, ст. Юй дин]. Я боюсь, что такое пояснение могло быть вызвано воздействием на умы авторов словаря господствовавших тогда среди историков идей маоизма, а не древней реальностью – напомним, что словарь вышел в 1979 г., а Мао Цзэ-дун скончался в 1976 г., т.е. когда составлялся словарь его идеи были живы и имели хождение; их частичное развенчание произошло лишь в 1981 г. на VI пленуме ЦК КПК 11-го созыва (см. [Усов Мао, с. 571; Смирнов, Усов, с. 574]). Счётным словом для людей были знаки 人 *жэнь* – «человек» и 夫 *фу* – «мужчина» [БКРС, № 8234, 8722], и мне трудно себе представить, чтобы рабов считали, употребляя знак 伯 *бо* – «наследственный титул знати 3-го из пяти высших классов в старом Китае» [БКРС, № 2664], т.е. используя для этой цели высокий титул знатности. В близком значении: «вождь не-шанского племени, глава периферийного „государства“ (方國 *фанго*)» [Цзягувэнь 1988, с. 58], данный знак выступает уже в надписях на гадательных костях. Такое же пояснение (方伯) даёт и Сюй Чжун-шу [Сюй Чжун-шу 1998, изд. 7, с. 870.3]. Из всех приведённых знаков в китайском словаре имеется только сочетание 王臣 *ван чэнь*, интерпретируемое как «домашние слуги царя» и «подданные правителя» [Ло Чжу-фэн, т. 4, с. 457.1], что не подходит для нашего случая. Таким образом, чтобы не отбросить полностью мнение авторов *Цы хая*, данный вопрос, по-видимому, придётся пока считать открытым.

⁹⁶ В издании *Чжоу ли*, которым я пользуюсь, прежде всего, здесь напечатан знак 刺 *ла* – «порезать, разрезать, вскрывать» [БКРС, № 4867]. На самом деле это крайне похожий иероглиф 刺 *цы* – «колоть, накалывать, ударять, пронзать, убивать, истреблять, искоренять» [БКРС, № 4866], что ясно следует из комментария. Он означает 殺 *ша* – «убивать, умерщвлять, казнить» [БКРС, № 10543], а его чтение 七賜反 *ци цы фань*, т.е. *цы*. Этот вариант и принят мною.

⁹⁷ Иной вариант перевода данного пассажа предлагает А.С. Мартынов: «Учитель сказал: Начни подъём духа [своё совершенствование?] с „Книги песен“, осуществляй становление при помощи „Записей ритуала“ и заверши своё становление „Книгой музыки“» [Мартынов 2001, т. 2, с. 259]. Он, допустим, лингвистически и совпадает с трактовкой Дж. Легга: «It is by the Odes that mind is aroused. It is by the Rules of Propriety that the character is established. It is from Music that the finish is received» [Four Books, с. 100], но мне кажется неубедительным. Конфуций, несомненно, с уважением относился к древним текстам, древним уже для него, но мне трудно себе представить, чтобы этот великий Учитель мог считать достаточным основание воспитания человека всего лишь на трёх произведениях, что чётко выражено у А.С. Мартынова. Формулировки Дж. Легга: «Odes, Rules of Propriety, Music» сами по себе допускают свободу интерпретации: поэзия, принципы добропорядочности, музыка, но её отбросил сам автор, сказав в примечании: «The terms 詩, 禮, 樂 have all specific reference to the Books so called» [Four Books, с. 100, примеч. 8] (выделено мною. – С.К.). Поэтому я и предложил более общую трактовку: поэзия, этика и музыка.

⁹⁸ Китайский словарь (см. [Ло Чжу-фэн, т. 5, с. 196.1]) трактует выражение *чэньцзюнь* как 古之大學 *гу чжи дасюэ*, т.е. «университет в древности, древний университет». Несколько шире подошёл к нему Э. Био. Двум знакам 成均 он даёт сначала объединяющее их толкование «établissement», но затем их разделяет, и получается «établissement où l'on perfectionne et égalise» [Biot, т. II, с. 27], что с моей точки зрения не очень понятно. Мне не нравится выражение «высшая школа», оно очень современное, но я не нашёл лучшего эквивалента. Возможно, что «академия» была бы более подходящей, или, например, «столичная школа», но каждый из этих терминов требовал бы разъяснений, так что я решил остановиться на предложенном переводе.

⁹⁹ Знак 磬 обычно читается *цин* [БКРС, № 1809], однако комментарий приводит *фаньце*: 上昭反 *шан чжао фань*, что даёт *шао*, как в тексте.

Аннотированный перечень китайских учёных, упоминающихся в статье

Бань Гу 班固 (Бань Мэн-цзянь, 32–92), учёный, историк, придворный историограф Восточной династии Хань, автор *Хань шу*, поэт, выходец из знатной семьи Бань (см. [Хань шу, т. 12, цз. 100а–100б, с. 4213–4273; Хоу-Хань, т. 5, цз. 40а–40б, с. 1330–1394; ЧЛЖДЦ, т. 2, с. 1826.2; Хай 1979, т. 2, с. 2771.1; Вэнь сюань, т. 1, цз. 14, с. 292–299, т. 2, цз. 45, с. 989–994, цз. 48, с. 1066–1072 и др.]).

Ван Го-вэй 王國維 (Ван Цзин-ань, Ван Бо-юй, Ван Гуань-тан, 1877–1927), мыслитель, историк, литератор и теоретик эстетики, переводчик немецких философов А. Шопенгауэра (1788–1860) и Ф. Ницше (1844–1900); (см. [Сунь Вэнь-гуан 1986; Не Чжэнь-бинь 1987; Хай 1979, т. 2, с. 2743.1–2; Россман 2006]).

Вэй Чжао 韋昭 (Вэй Яо, Вэй Хун-сы, 204–273), уский чиновник и учёный, автор самого раннего комментария к *Го юй*, сохранившего пропавшие высказывания более ранних учёных (см. [Сань-го чжи, т. 5, цз. 65, с. 1460–1464; ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 248.2; Цзан Ли-хэ 1940, с. 722.1; Хай 1979, т. 2, с. 1756; Кобзев 2006 Го]).

Ду Юй 杜預 (Ду Юань-кай, 222–284), вэйский и западноцзиньский чиновник, полководец и учёный, автор самого раннего из сохранившихся комментариев к *Цзо-чжуани* (см. [Сань-го чжи, т. 2, цз. 16, с. 508, примеч. 1; Цзинь шу, т. 4, цз. 34, с. 1025–1034; ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 825.2; Хай 1979, т. 2, с. 2870.2]).

Ин Шао 應劭 (Ин Чжун-юань, 140?–204?) – восточноханьский эрудит, гражданский и военный чиновник, автор *漢書集解音義 Хань шу цзи-цзе инь-и* (Фонетика и семантика “Хань шу” со сводом комментариев), произведения, часто цитируемого Янь Ши-гу в его обширном комментарии к *Хань шу* (см. [Хоу-Хань, т. 6, цз. 48, с. 1609–1615; ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 1119.3; Хай 1979, т. 2, с. 1945.1; Кравцова Ин, с. 314]).

Кун Ань-го 孔安國 (Кун Цзы-го, II в. до н.э.), потомок Конфуция в одиннадцатом поколении, чиновник при У-ди (140–87 гг. до н.э.), канонвед, основатель школы древних текстов, автор комментария к *Шан шу*, который, однако, в его нынешней форме считается более поздней подделкой (см. [Ши цзи, т. 6, цз. 47, с. 1947; Хань шу, т. 6, цз. 30, с. 1705–1706;

ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 343.3; Хай 1979, т. 2, с. 2564.1; Кун Ань-го; Юркевич 2006 Шу, с. 626; Юркевич 2006 цзин, с. 530–531]).

Кун Ин-да 孔穎達 (Кун Чун-юань или Кун Чжун-да, 574–648), потомок Конфуция в 32-м поколении, чиновник, канонист, педагог, крупный комментатор классических произведений (см. [ЦТШ, т. 8, цз. 73, с. 2601–2603; СТШ, т. 18, цз. 198, с. 5643–5644; ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 347.1; Хай 1979, т. 2, с. 2565.2; Ма Чжэньдо]).

Ли Фан 李昉 (Ли Мин-юань, 925–996), чиновник, учёный, дипломат, член Академии Ханьлинь (см. [Сун ши, т. 26, цз. 265, с. 9135–9140/9145; ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 902.2; Хань линь]).

Сун Ци 宋祁 (Сун Цзы-цин, Сун Цзин-вэнь, 998–1001), историк, литератор и чиновник Северосунской династии, один из авторов *Синь Тан шу* (см. [Сун ши, т. 27, цз. 284, с. 9593–9599; ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 1180.1; Го Юй-хэн; Хай 1979, т. 2, с. 2304.1; Алимов Сун]).

Сунь-цзы 孫子 (Сунь У, Сунь Чан-цин, VI–V вв. до н.э.), полководец в южном царстве У, крупный теоретик военного искусства, автор *Сунь-цзы бин фа*, переведённого на русский язык акад. Н.И. Конрадом (см. [Цао Цао; Ши цзи, т. 7, цз. 65, с. 2161–2165; Чэнь Цзин-шэн; Конрад 1950; Конрад 1977; Вяткин VII, с. 48–51; Кобзев 2006 Сунь]).

Сюнь-цзы 荀子 (Сюнь Куан, Сюнь Цин, ок. 313–238 гг. до н.э.), третий, после Конфуция и Мэн-цзы, великий конфуцианский мыслитель, находившийся, однако, под сильным влиянием некоторых других философских школ, в частности легизма и даосизма, просветитель, автор одноимённого трактата, частично переведённого на русский язык (см. [Ван Сянь-цянь 2; Ши цзи, т. 7, цз. 74, с. 2348–2349; Ли Дэ-юн; Чэнь Ин Сюнь-цзы; Яо Мо-чжун; Хай 1979, т. 1, с. 1326–1327; Феоктистов 1976; Вяткин VII, с. 172, 355, примеч. 20; Феоктистов 1; Феоктистов 2]).

Цзы-чань 子產 (公孫僑 Гунсунь Цяо, Гунсунь Чэн-цзы, Гунсунь Цзы-мэй, ок. 580–522 гг. до н.э.), успешный политик-реформатор, легист, сановник, автор (вероятно) свода законов, не сохранившегося до наших дней (см. [Ши цзи, т. 10, цз. 119, с. 3101; ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 55.3; Хай 1979, т. 2, с. 2557.2; Вяткин IX, с. 153]).

Чжан Хэн 張衡 (Чжан Пин-цзы, Чжан Хэ-цзянь, 78–139), государственный деятель, крупный учёный, философ и литератор восточноханьского времени (см. [Хоу-Хань, т. 7, цз. 59, с. 1897–1951; Вэнь сюань, т. 1, цз. 2–4, 15, с. 25–81, 301–319; ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 1251.2; Хай 1979, т. 2, с. 2485.1–2; Кучера 2010, с. 466, 441, № 950–952; Zach 1958, т. 1, с. 1–44, 217–228; Кравцова 2008]).

Чжан Цзю-лин 張九齡 (Чжан Цзы-шоу, Чжан Бо-у, 673/678–740), чиновник, учёный и поэт танского времени – одно его стихотворение переведено на русский язык (см. [ЦТШ, т. 9, цз. 99, с. 3097–3101; СТШ, т. 14, цз. 126, с. 4424–4430; ТШ 1960, т. 1, цз. 47–49, с. 563–609; ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 1256; Антология, т. 1, с. 28]).

Чжан Янь 張晏 (Чжан Цзы-бо, Чжан Цзы-чжуань?, III в. н.э.), малоизвестный специалист по *Хань шу* (см. [ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 1231.1; Цзан Ли-хэ 1940, с. 948.2]).

Чжэн Сы-нун 鄭司農 (鄭衆 Чжэн Чжун, Чжэн Чжун-ши, Сянь-чжэн, ?–83 г. н.э.), восточноханьский канонист, знаток календаря, чиновник и дипломат; его труды, к сожалению, пропали (см. [Хоу-Хань, т. 5, цз. 36, с. 1223–1226; ЧЛЖДЦ, т. 2, с. 1561.3; Хай 1979, т. 1, с. 1024.1; Ли Си 2]).

Чжэн Сюань 鄭玄 (Чжэн Кан-чэн, Хоу-Чжэн, 127–200), выдающийся канонист и комментатор древних книг, в частности *Чжоу ли* (см. [Хоу-Хань, т. 5, цз. 35, с. 1207–1213; Цю Хань-шэн; ЧЛЖДЦ, т. 2, с. 1560.3; Хай 1979, т. 1, с. 1024.1; Ли Си]).

Шан-цзюнь 商君 (商鞅 Шан Ян, Гунсунь Ян, Вэй Ян, ок 390–338 гг. до н.э.), один из основоположников легизма, автор *Шан-цзюнь шу* («Книга правителя области Шан»), переведённой на русский язык, крупный политик-реформатор в царстве Цинь (см. [Ши цзи, т. 7, цз. 68, с. 2227–2239; Пань Фу-энь 1987 Шан; Ян Куань 1956; Переломов 1968; Переломов 2006 Шан Ян; Вяткин VII, с. 85–94]).

Шу-сян 叔向 (羊舍肸 Яншэ Си, Шу-си, Ян Си, VI в. до н.э.), чиновник в Цзинь, лингвист, противник изготовления трипода с текстом законов. Его имя неоднократно упоминается в *Цзо-чжуани* под 557, 552, 539, 536, 528 и др. гг. до н.э. (см. [Чунь Цзо, т. 30/4, цз. 33, с. 1342, цз. 34, с. 1383, т. 31/5, цз. 42, с. 1683, цз. 43, с. 1736, 1744, цз. 47, с. 1911, 1912]; см. также [ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 707.3, т. 2, с. 1469.1; Хай 1979, т. 1, с. 1133.1]).

Ян Цзин 楊儵 – малоизвестный танский судебный чиновник IX в., автор комментария к *Сюнь-цзы* (см. [ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 849.3]).

Янь Ши-гу 顏師古 (Янь Чжоу, 581–645), крупный филолог, чиновник, автор главного комментария к *Хань шу* (см. [ЦТШ, т. 8, цз. 73, с. 2594–2596; СТШ, т. 18, цз. 198, с. 5641–5647; ЧЛЖДЦ, т. 2, с. 2515.2; Хай 1979, т. 3, с. 4237.2]).

Библиография

На китайском языке

Бань Мэн-цзянь 1959 — *Бань Мэн-цзянь*. Лян ду фу (Ода двум столицам). – *Сяо Тун* (сост.), *Ли Шань* (коммент.). Вэнь сюань (Собрание избранных произведений литературы). – Госюэ цзибэнь цуншу. Т. 1. Шанхай: Шаньу иньшугуань. 1959. Цз. 1. С. 1–22/24.

Ван Би — *Ван Би* (коммент.). Лао-цзы чжу («Трактат учителя Лао-цзы» с комментарием). – Чжу-цзы цзи-чэн. Т. 3. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1954.

Ван Го-дин 1958 — *Ван Го-дин*. Чжунго лиши цзинянь бяо (Хронологические таблицы истории Китая). Пекин–Шанхай: Шаньу иньшугуань. 1958.

Ван Сянь-цянь 2 — *Ван Сянь-цянь*. Сюнь-цзы цзи-цзе («Трактат философа Сюнь Куана» со сводом толкований). – Чжу-цзы цзи-чэн. Т. 2. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1954.

Вэй шу — *Вэй Шу*. Вэй шу (Книга истории династии Вэй). Т. 1–8. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 1984.

Вэй Юань — *Вэй Юань*. Лао-цзы бэнь и (Основной смысл «Трактата учителя Лао-цзы»). – Чжу-цзы цзи-чэн. Т. 3. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1954.

Вэнь сюань — *Сяо Тун* (сост.), *Ли Шань* (коммент.). Вэнь сюань (Собрание избранных произведений художественной литературы). – Госюэ цзибэнь цуншу (Библиотека основных трудов китайской синологии). Т. 1–2. Шанхай: Шаньу иньшугуань. 1959.

Го юй — Го юй (Повествования о государствах). Госюэ цзибэнь цуншу (Собрание основных трудов китайской синологии). Шанхай: Шаньу иньшугуань. 1958.

Го Юй-хэн — *Го Юй-хэн*. Song Qi. – Чжунго да байкэцюаньшу. Чжунго вэньсюэ (Большая китайская энциклопедия. Китайская литература). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ. 1986. С. 786.

ГЦЦЦ — *Сюй Чжун-юй* (гл. ред.). Гувэнь цзяньшан да цыдянь (Большой словарь-коллекция древних текстов). Сянган–Шанхай: Чжэцзян цзяоюй чубаньшэ. 1989.

Да цыдянь 1986 — Ханьюй да цыдянь (Большой словарь иероглифов китайского языка). Т. 1–8. Чэнду: Сычуань цышу чубаньшэ. 1986–1990.

Дитуцзи 1983 — Чжунхуа Жэньминь Гунхэго фэнь-шэн дитуцзи. Ханьюй пиньиньбань (Атлас карт провинций КНР. Издание с записью китайских названий латинским шрифтом). Пекин: Диту чубаньшэ. 1983.

Ду Най-сун 1980 — *Ду Най-сун*. Чжунго гудай цинтунци сяо цыдянь (Краткий словарь древнекитайской бронзы). Пекин: Вэньу чубаньшэ. 1980.

Дун-цзин фу — *Чжан Пин-цзы*. Дун-цзин фу (Ода Восточной столице). *Сяо Тун* (сост.), *Ли Шань* (коммент.). Вэнь сюань (Собрание избранных произведений художественной литературы). – Госюэ цзибэнь цуншу. Т. 1. Шанхай: Шаньу иньшугуань. 1959. Цз. 3. С. 47–72.

И цзин — Чжоу и чжэн-и («Чжоуская [книга] Перемен» с [комментарием-]толкованием [её] истинного смысла). – Шисань цзин чжу-шу. Т. 1–2. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1957.

Кун-цзы цзя — Кун-цзы цзя юй (Изречения из школы Конфуция). Т. 1–5. Шанхай: Тун-вэнь шуцзюй. [Б.г.].

Ли Дэ-юн — *Ли Дэ-юн*. Сюнь-цзы («Трактат учителя Сюнь Куана»). – Чжунго да байкэцюаньшу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философия). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ. 1987. С. 1052–1053.

Ли цзи — Ли цзи чжэн-и («Записи о моральных установлениях» с [комментарием-]толкованием [их] истинного смысла). – Шисань цзин чжу-шу. Т. 19/1–26/8. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1957.

Линь Гань-цюань 1986 — *Линь Гань-цюань*. Хань Гао-цзу Лю Бан (256–195 гг. до н.э.). – Чжунго да байкэцюаньшу. Чжунго лиши. Цинь Хань ши (Большая китайская энциклопедия. История Китая. История периодов Цинь и Хань). Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ. 1986. С. 58–60.

Лиши димин — Фудань дасюэ лиши дили яньцзюсю «Чжунго лиши димин цыдянь» бянь-вэй-хуэй (Редколлегия «Словаря китайских исторических топонимов» Института исторической географии Фуданьского университета). Чжунго лиши димин цыдянь (Словарь китайских исторических топонимов). Наньчан: Цзянси цзяоюй чубаньшэ. 1989.

Ло Чжу-фэн — *Ло Чжу-фэн* (гл. ред.). Ханьюй да цыдянь (Большой словарь слов китайского языка). Т. 1–12. Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ, Ханьюй да цыдянь чубаньшэ. 1986–1993.

Лунь юй — Лунь юй чжу-шу («Беседы и суждения» с комментариями). — Шисань цзин чжу-шу. Т. 36. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1957.

Люй-ши — Люй-ши чунь-цю Гао Ю чжу (Летопись «Весны и осени господина Люй [Бу-вэя]» с комментарием Гао Ю). — Чжу-цзы цзи-чэн. Т. 6. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1954.

Мао-гун дин — *Чэнь Гун-жюу*. Maogongding. — Чжунго да байкэцзоань-шу. Каогусюэ (Большая китайская энциклопедия. Археологическая наука). Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцзоаньшу чубаньшэ. 1986. С. 318–319.

Мао Цзо-бэнь 1959 — *Мао Цзо-бэнь*. Вомэнь цзусянь ды чуанцзао фамин (Созидательные изобретения наших предков). Шанхай: Шанхай жэнь-минь чубаньшэ. 1959.

Мэн-цзы — Мэн-цзы чжу-шу («[Трактат] учителя Мэн Кэ» с комментариями). — Шисань цзин чжу-шу. Т. 39/1–40/2. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1957.

Не Чжэнь-бинь 1987 — *Не Чжэнь-бинь*. Wang Guowei. — Чжунго да байкэцзоаньшу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философская наука). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцзоаньшу чубаньшэ. 1987. С. 896–897.

Пань Фу-энь 1987 Шан — *Пань Фу-энь*. Shang Yang. — Чжунго да байкэцзоаньшу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философская наука). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцзоаньшу чубаньшэ. 1987. С. 751.

Пань Фу-энь 1987 Шэнь — *Пань Фу-энь*. Shen Buhai. — Чжунго да байкэцзоаньшу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философская наука). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцзоаньшу чубаньшэ. 1987. С. 772.

Сань-го чжи — *Чэнь Шоу*. Сань-го чжи (Записи о трёх царствах). Т. 1–5. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 1982.

СКЦШЦГ — *Юн Жун* и др. (сост.). Сы-ку цзоань-шу цзунму тияо (Главное, содержащееся в общей коллекции «Полного собрания книг по всем четырём разделам литературы»). — *Ван Юнь-у* (гл. ред.). Вань-ю вэнь-ку. Дии цзи ицянь чжун (Всеобъемлющая сокровищница литературы. Первое собрание из тысячи титулов). Т. 1–40. Шанхай: Шанью иньшугуань. 1931.

СТШ — *Оуян Сю, Сун Ци*. Синь Тан шу (Книга истории династии Тан в новом изложении). Т. 1–20. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1975.

Суй шу — *Вэй Чжэн* и др. Суй шу (Книга истории династии Суй). Т. 1–6. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 1984.

Сун ши — *Тото (Токто)* и др. Сун ши (История династии Сун). Т. 1–40. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1977.

Сунь Вэнь-гуан 1986 — *Сунь Вэнь-гуан*. Wang Guo-wei. — Чжунго да байкэцзоаньшу. Чжунго вэньсюэ (Большая китайская энциклопедия. Китайская литература). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцзоаньшу чубаньшэ. 1986. С. 885–886.

Сунь И-жан 1987 — *Сунь И-жан*. Чжоу ли чжэн-и («Установления династии Чжоу» с [комментарием-]толкованием [их] истинного смысла). — Шисань цзин цин жэнь чжу-шу («Тринадцать канонических книг» с комментариями цинских учёных). Т. 1–14. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 1987.

Сунь-цзы — *Цао Цао* и др. (коммент.). Сунь-цзы ши цзя чжу (Военный трактат «Сунь-цзы» с комментариями десяти учёных). – Чжу-цзы цзи-чэн. Т. 6. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1954.

Сюй Чжун-шу 1998 — *Сюй Чжун-шу* (гл. ред.). Цзягувэнь цыдянь (Словарь знаков языка надписей на гадательных костях). Чэнду: Сычуань цышу чубаньшэ. 1998.

Сюнь-цзы — *Ван Сянь-цянь*. Сюнь-цзы цзи-цзе («Трактат учителя Сюнь [Куана]» со сводом толкований). – Чжу-цзы цзи-чэн. Т. 2. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1954.

Сяо Сюань-цзун — Сяо цзин Тан Сюань-цзун юй чжу («Каноническая книга о сыновней почтительности» с августейшим комментарием [императора династии] Тан Сюань-цзуна). – Сы бу бэй-яо. Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. [Б.г.].

Сяо чжу — Сяо цзин чжу-шу («Каноническая книга о сыновней почтительности» с комменатриями). – Шисань цзин чжу-шу. Т. 37. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1957.

Тань Ци-сян 1 — *Тань Ци-сян* (гл. ред.). Чжунго лиши дитущи. Дии цэ. Юаньши шэхуэй, Ся, Шан, Си Чжоу, Чуныцю, Чжаньго шици (Исторический атлас Китая. Т. 1. Периоды первобытного общества, династий Ся, Шан, Западной Чжоу, Чуныцю и Чжаньго). Шанхай: Диту чубаньшэ. 1985.

ТПГЦ — *Чэн И-чжун*. Taiping Guangji (Расширенные записи, [составленные в период правления под девизом] Тай-пин). – Чжунго да байкэцзоаньшу. Чжунго вэньсюэ (Большая китайская энциклопедия. Китайская литература). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцзоаньшу чубаньшэ. 1986. С. 822–823.

ТШ 1960 — Цюань Тан ши (Полное собрание поэзии периода Тан). Т. 1–12. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1960.

У Чэн-ло 1957 — *У Чэн-ло*. Чжунго дуляньхэн ши (История системы мер и весов Китая). Шанхай: Шаньгу иньшугуань. 1957.

Фа цы — «Фасюэ цыдянь» бьяньци вэйюаньхуэй (Редколлегия «Юридического словаря»). Фасюэ цыдянь. Цзэндинбань (Юридический словарь. Исправленное и дополненное издание). Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ. 1985.

Фань Сян-юн 1956 — *Фань Сян-юн*. Гу-бэнь Чжу-шу цзи-нянь цзи цзяо дин-бу (Древний текст «Погодовых записей на бамбуковых планках», составленный из фрагментов, сверенный и снабжённый исправлениями и дополнениями). Шанхай: Синь чжиши чубаньшэ. 1956.

Хай 1979 — Цы хай 1979 нянь бань (Словарь «Море слов». Издание 1979 г.). Т. 1–3. Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ. 1980.

Хань шу — *Бань Гу*. Хань шу (Книга истории династии Хань). Т. 1–12. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 1983.

Хоу-Хань — *Фань Е, Сыма Бяо*. Хоу-Хань шу (Книга истории Поздней [династии] Хань). Т. 1–12. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 1982.

Хуайнань — Хуайнань-цзы Гао Ю чжу («Трактат учителя [Лю Аня] из Хуайнани» с комментарием Гао Ю). – Чжу-цзы цзи-чэн. Т. 7. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1954.

Хуань Куань — *Хуань Куань*. Янь те лунь (Спор о соли и железе). – Чжу-цзы цзи-чэн (Полное собрание [трактатов] всех древнекитайских философов). Т. 7. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1954.

Цао Цао — *Цао Цао* и др. (коммент.). Сунь-цзы ши цзя чжу («Трактат Сунь У о военном искусстве» с комментариями десяти учёных). Чжу-цзы цзи-чэн. Т. 6. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1954.

Цзан Ли-хэ 1940 — *Цзан Ли-хэ* и др. Чжунго жэньмин да цыдянь (Большой китайский биографический словарь). [Б.м.]: Шаньгу иньшугуань. 1940.

Цзан Ли-хэ 1982 — *Цзан Ли-хэ* и др. Чжунго гу-цзинь димин да цыдянь (Большой словарь китайских древних и современных географических названий). Сянган (Гонконг): Шаньгу иньшугуань. 1982.

Цзинь шу — *Фан Сюань-лин* и др. Цзинь шу (Книга истории династии Цзинь). Т. 1–10. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 1982.

Цзиньвэнь иньдэ — Цзяюйбу жэньвэнь шэхуэй кэсюэ чжундянь янь-цзю циди, Хуадун шифань дасюэ Чжунго вэньцзы яньцзю юй иньюн чжунсинь (Основной центр важнейших исследований в области гуманитарных и общественных наук Министерства образования и Центр изучения и применения китайской письменности Восточнокитайского педагогического университета). Цзиньвэнь иньдэ. Инь-Шан Си Чжоу цзюань (Индекс инскрипций на бронзовых изделиях. Том, посвящённый династиям Шан-Инь и Западная Чжоу). Наньнин: Гуанси цзяюй чубаньшэ. 2001.

Цзягувэнь 1988 — *Чжао Чэн*. Цзягувэнь цзяньмин цыдянь. Буцы фэнь-лэй дубэнь (Краткий словарь языка надписей на щитках черепаха и костях животных. Систематизированная хрестоматия гадательных надписей). Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 1988.

Цинтунци шивэнь — Цзяюйбу жэньвэнь шэхуэй кэсюэ чжундянь янь-цзю циди, Хуадун шифань дасюэ Чжунго вэньцзы яньцзю юй иньюн чжунсинь (Основной центр важнейших исследований в области гуманитарных и общественных наук Министерства образования и Центр изучения и применения китайской письменности Восточнокитайского педагогического университета). Цинтунци минвэнь шивэнь (Пояснительные тексты инскрипций на бронзовых изделиях). – Цзиньвэнь иньдэ. Инь-Шан Си Чжоу цзюань (Индекс инскрипций на бронзовых изделиях. Том, посвящённый династиям Шан-Инь и Западная Чжоу). Наньнин: Гуанси цзяюй чубаньшэ. 2001. С. 1–376.

ЦТШ — *Лю Сюй* и др. Цзю Тан шу (Книга истории династии Тан в старом изложении). Т. 1–16. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 1986.

Цю Хань-шэн — *Цю Хань-шэн*. Zheng Xuan – Чжунго да байкэцюань-шу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философская наука). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ. 1987. С. 1166.

Цюй Вань-ли 1993 — *Цюй Вань-ли* (примеч. и пер.), *Ван Юнь-у* (гл. ред.). Шан шу цзинь чжу цзинь и («Записи о прошлом» с современными комментариями и переводом на современный китайский язык). Тайбэй: Тайвань Шаньгу иньшугуань. 1993.

ЧВЛН — *Цзянь Бо-цзань* (гл. ред.), *Ци Сы-хэ*, *Лю Ци-гэ*, *Не Чун-ци*. Чжун-вай лиши няньбяо. Гунъюань цянь 4500 нянь – гунъюань 1918 нянь (Хронологическая таблица истории Китая и зарубежья. 4500 г. до н.э. – 1918 г. н.э.). Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 1985.

Чжан Шань-чэн Саньган — *Чжан Шань-чэн. Sangang wuchang* (Три устоя и пять постоянств). – Чжунго да байкэцюаньшу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философская наука). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ. 1987. С. 741.

Чжоу чжу — Чжоу ли чжу-шу («Установления династии Чжоу» с комментариями). – Шисань цзин чжу-шу. Т. 11/1–14/4. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1957.

Чжоу Чжэн — Чжоу ли Чжэн чжу («Установления династии Чжоу» с комментарием Чжэн [Сюаня]). Т. 1–6. [Б.м.]. Вэньлутан. 1934.

Чжу Ши-чэ — *Чжу Ши-чэ. Шан-цзюнь шу цзегу динбэнь* (Аутентичный текст «Книги правителя области Шан» с текстологическим комментарием). Пекин–Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, Чжунхуа шуцзюй, Синьхуа судянь. 1956.

Чжу-шу — Чжу-шу цзи-нянь (Погодовые записи на бамбуковых планках). – Сы бу бэй-яо. Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. [Б.г.].

Чжуан-цзы цзе — *Ван Сянь-цянь. Чжуан-цзы цзи-цзе* («Трактат учителя Чжуан [Чжоу]» со сводом пояснений). – Чжу-цзы цзи-чэн. Т. 3. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1954.

Чжуан-цзы ши — *Го Цин-фань. Чжуан-цзы цзи-ши* («Трактат учителя Чжуан [Чжоу]» со сводом толкований). – Чжу-цзы цзи-чэн. Т. 3. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1954.

ЧЛЖДЦ — *Чжан Вэй-чжи, Шэнь Ци-вэй, Лю Дэ-чжун* (ред.). Чжунго лидай жэньмин да цыдянь (Большой словарь китайских антропонимов всех эпох). Т. 1–2. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ. 2005.

Чу-цы — Чу-цы цзи-чжу («Чуские строфы» со сводом комментариев). Т. 1–6. Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ. 1953.

Чунь Гулянь — Чунь-цю Гулянь-чжуань чжу-шу (Летопись «Вёсны и осени» с «Хроникой господина Гулянь [Чи]» и комментариями). – Шисань цзин чжу-шу. Т. 35. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1957.

Чунь Цзо — Чунь-цю Цзо-чжуань чжэн-и (Летопись «Вёсны и осени» с «Хроникой господина Цзо [Цю-мина]» и [комментарием-]толкованием [их] истинного смысла). – Шисань цзин чжу-шу. Т. 27/1–32/6. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1957.

ЧЦЦЧЦД — *Ян Бо-цзюнь, Сюй Ти. Чунь-цю Цзо-чжуань цыдянь* (Словарь к летописи «Вёсны и осени» вместе с «Хроникой господина Цзо [Цю-мина]»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 1985.

Чэнь Ин 1987 чжи — *Чэнь Ин. Zhi, ren, yong* (Разумность/знание, гуманность, мужество). – Чжунго да байкэцюаньшу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философская наука). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ. 1987. С. 1182.

Чэнь Ин Сюнь-цзы — *Чэнь Ин, Лю Пэй-юй. Xunzi*. – Чжунго да байкэцюаньшу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философская наука). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ. 1987. С. 1050–1052.

Чэнь Цзинь-шэн — *Чэнь Цзинь-шэн. Sunzi Bingfa* (Трактат Сунь-цзы о военном искусстве). – Чжунго да байкэцюаньшу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философская наука). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ. 1987. С. 857.

Шан шу — Шан шу чжэн-и («Записи о прошлом» с [комментарием-]толкованием [их] истинного смысла). — Шисань цзин чжу-шу. Т. 3/1–4/2. 1957.

Ши цзи — *Сьма Цянь*. Ши цзи (Записи историка). Т. 1–10. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 1982.

Ши цзин — Мао Ши чжэн-и («Книга песен и гимнов [в версии] Мао [Хэна]» с [комментарием-]толкованием [их] истинного смысла). — Шисань цзин чжу-шу. Т. 5/1–10/6. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1957.

Шо-вэнь — *Сюй Шэнь* (сост.). *Дуань Юй-цай* (коммент.). Шо-вэнь цзе-цзы чжу («Словарь, письмена и знаки поясняющий», с комментарием). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ. 1986.

Юй Цзун-сянь 1984 — *Юй Цзун-сянь*. Ли Фан (925–996). — Чжунго лиши да цыдянь. Сун ши (Большой словарь истории Китая. История династии Сун). Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ. 1984. С. 187.

Ян Бо-цзюнь 1988 — *Ян Бо-цзюнь*. Лунь юй и-чжу («Беседы и суждения» с переводом и комментариями). Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 1988.

Ян Куань 1956 — *Ян Куань*. Шан Ян бяньфа (Реформы Шан Яна). Пекин. 1956.

Яо Мо-чжун — *Яо Мо-чжун*. Хунцз. — Чжунго да байкэцзоаньшу. Чжунго вэньсюэ (Большая китайская энциклопедия. Китайская литература). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцзоаньшу чубаньшэ. 1986. С. 1127.

На русском языке

Алимов Сун — *Алимов И.А.* Сун Цзин-вэнь гун бицзи. — Духовная культура Китая. Литература. Язык и письменность. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2008. С. 401–404.

Антология китайской поэзии. Под общей ред. *Го Мо-жо* и *Н.Т. Федоренко*. Т. 1–4. М.: Государственное издательство художественной литературы. 1957–1958.

БКРС — Большой китайско-русский словарь. Под ред. *И.М. Ошанина*. Т. 1–4. М.: ГРВЛ. 1983–1984.

БЭС 1998 — Большой энциклопедический словарь. *Прохоров А.М.* (гл. ред.). М.: Научное издательство «Большая российская энциклопедия». 1998.

Васильев 2000 — *Васильев Л.С.* Древний Китай. Т. 2. Период Чуньцю (VIII–V вв. до н.э.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2000.

Вяткин I — *Сьма Цянь*. Исторические записки («Ши цзи»). Пер. с кит. и коммент. *Р.В. Вяткина* и *В.С. Таскина*, под общей ред. *Р.В. Вяткина*. Вступ. ст. *М.В. Крюкова*. Т. I. М.: Издат. «Наука». ГРВЛ. 1972.

Вяткин II — *Сьма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. II. Пер. с кит. и коммент. *Р.В. Вяткина* и *В.С. Таскина*, под общей ред. *Р.В. Вяткина*. М.: Изд. «Наука». ГРВЛ. 1975.

Вяткин III — *Сьма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Пер. с кит., предисл. и коммент. *Р.В. Вяткина*. Т. III. М.: ГРВЛ. 1984.

Вяткин V — *Сьма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Пер. с кит. и коммент. *Р.В. Вяткина*. Вступит. ст. *Р.В. Вяткина*. Т. V. М.: Издат. «Наука». ГРВЛ. 1987.

Вяткин VI — *Сьма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. VI. Пер. с кит. и коммент. *Р.В. Вяткина*. Предисл. *Р.В. Вяткина*. М.: «Наука». Издат. фирма «Восточная литература». 1992.

Вяткин VII — *Сьма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. VII. Пер. с кит. *Р.В. Вяткина*, коммент. *Р.В. Вяткина* и *А.Р. Вяткина*. Предисл. *Р.В. Вяткина*. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 1996.

Вяткин IX — *Сьма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. IX. Пер. с кит., коммент. под ред. *А.Р. Вяткина*. Вступ. ст. *А.Р. Вяткина*. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2010.

Гун-гун — *Рифтин Б.Л.* Гун-гун. – Духовная культура Китая. Мифология, религия. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2007. С. 428.

Дворецкий 1976 — *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. М.: Издат. «Русский язык». 1976.

Дикарёв 2011 — *Дикарёв А.Д.* У истоков демографической статистики Китая. – В потоке научного творчества. К 80-летию академика В.С. Мясникова. М.: Наука. 2011. С. 173–184.

Дмитриев 2008 — *Дмитриев С.В.* Вэнь сюань. – Духовная культура Китая. Литература. Язык и письменность. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2008. С. 257–262.

Еремеев 2009 — *Еремеев В.Е.* Инженерная мысль. Техника. Печатное дело. – Духовная культура Китая. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2009. С. 288–292.

Инскрипции 2 — Инскрипции на бронзовых изделиях – особый вид источников по древней истории Китая. Вступ. ст., пер. с древнекит. и коммент. *С. Кучеры*. Ч. вторая. – Восток. 2001. № 4. С. 145–155.

Кобзев 2006 Го — *Кобзев А.И.* Го юй. – Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 197–198.

Кобзев 2006 Дун — *Кобзев А.И.* Дун Чжун-шу. – Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 254–256.

Кобзев 2006 дэ — *Кобзев А.И.* Дэ. – Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов* (ред. тома). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 257–258.

Кобзев 2006 Конфуцианство — *Кобзев А.И.* Конфуцианство. – Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов* (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 280–283.

Кобзев 2006 Конфуций — *Кобзев А.И.* Конфуций. – Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов* (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 284–286.

Кобзев 2006 легизм — *Кобзев А.И.* Легизм. – Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 291–294.

- Кобзев 2006 ли — *Кобзев А.И.* Ли. – Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов* (ред. тома). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 297–299.
- Кобзев 2006 Сунь — *Кобзев А.И.* Сунь-цзы. – Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов* (ред. тома). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 395–396.
- Кобзев 2006 Тянь — *Кобзев А.И.* Тянь. – Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов* (ред. тома). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 441–444.
- Кобзев 2006 у вэй — *Кобзев А.И.* У вэй. – Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов* (ред. тома). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 450–451.
- Кобзев 2006 ФДКК — *Кобзев А.И.* Философия и духовная культура Китая. – Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов* (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 44–55.
- Кобзев 2006 чжи-син — *Кобзев А.И.* Чжи-син. – Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов* (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 575–577.
- Кобзев, Кравцова чжи 1 — *Кобзев А.И., Кравцова М.Е.* Чжи [1]. – Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов* (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 572–575.
- Конрад 1950 — *Конрад Н.И.* Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве. Перевод и исследование. М.–Л.: Издательство АН СССР. 1950.
- Конрад 1977 — *Сунь-цзы.* Трактат о военном искусстве. Пер. и исслед. – *Конрад Н.И.* Избранные труды. Синология. М.: ГРВЛ. 1977. С. 5–304.
- Кравцова 2008 — *Кравцова М.Е.* Чжан Хэн. – Духовная культура Китая. Литература. Язык и письменность. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2008. С. 548–551.
- Кравцова Ин — *Кравцова М.Е.* Ин Ян. – Духовная культура Китая. Литература. Язык и письменность. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2008. С. 314–315.
- Кроль 1 1997 — *Хуань Куань.* Спор о соли и железе (Янь те лунь). Т. I. Пер. с кит., введ. и коммент. *Ю.Л. Кроля.* Санкт-Петербург: Центр «Петербургское Востоковедение». *Orientalia.* 1997.
- Кроль 2 2001 — *Хуань Куань.* Спор о соли и железе (Янь те лунь). Т. II. Пер. с кит., коммент. и прилож. *Ю.Л. Кроля.* Памятники письменности Востока. СХХV, 2. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2001.
- Кун Ань-го — *Кун Аньго.* – Китайская философия. Энциклопедический словарь. *М.Л. Титаренко* (гл. ред.). М: «Мысль». 1994. С. 157.
- Кучера 1970 — *Кучера С.* Иноплеменные рабы в позднечжоуском Китае. – Страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. (Вопросы истории и экономики). М.: Издат. «Наука». ГРВЛ. 1970. С. 58–73.
- Кучера 1972 — *Кучера С.* Становление традиции коллективной ответственности и наказания в Китае. – Роль традиций в истории и культуре Китая. М.: ГРВЛ. 1972. С. 161–183.

- Кучера 1972 В3 — Шу цзин. Глава «Великий закон». Пер. с кит. С. Кучеры. — Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М.: Издательство социально-экономической литературы «Мысль». 1972. С. 104–111, 309.16–311.43.
- Кучера 1973 — Кучера С. Символические наказания в древнем Китае. — Китай: общество и государство. Сб. статей. М.: Издат. «Наука». ГРВЛ. 1973. С. 30–54.
- Кучера 1974 — Кучера С. Анализ терминов, означающих рабов в «Чжоу ли». — История и культура Китая. Сборник памяти академика В.П. Васильева. М.: Издат. «Наука». ГРВЛ. 1974. С. 129–146.
- Кучера 2001.2 — Кучера С. Инскрипции на бронзовых изделиях — особый вид источников по древней истории Китая. Часть первая. — Восток. 2001. № 2. С. 121–133.
- Кучера 2001.4 — Кучера С. Инскрипции на бронзовых изделиях — особый вид источников по древней истории Китая. Часть вторая. — Восток. 2001. № 4. С. 145–155.
- Кучера 2003.1 — Кучера С. Древнекитайские тексты: *цзягувэнь* и *Шан шу* — зеркало истории и культов Китая эпохи Шан-Инь. Часть первая. — Восток (Oriens). 2003. № 1. С. 42–52.
- Кучера 2004.2 — Кучера С. Древнекитайские тексты: *цзягувэнь* и *Шан шу* — зеркало истории и культов Китая эпохи Шан-Инь. Часть вторая. — Восток (Oriens). 2004. № 2. С. 20–33.
- Кучера 2004.6 — Кучера С. Древнекитайские тексты: *цзягувэнь* и *Шан шу* — зеркало истории и культов Китая эпохи Шан-Инь. Часть третья. — Восток (Oriens). 2004. № 6. С. 17–31.
- Кучера 2005.6 — Кучера С. Древнекитайские тексты: *цзягувэнь* и *Шан шу* — зеркало истории и культов Китая эпохи Шан-Инь. Часть четвертая. — Восток (Oriens). 2005. № 6. С. 22–36.
- Кучера 2010 — Установления династии Чжоу (Чжоу ли). Раздел 1. Небесные чиновники. Цзюань 1. Пер. с кит., вступит. ст., коммент. и прилож. С. Кучеры. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2010.
- Кучера 2011 — Кучера С. Удивительное древнекитайское бронзовое изделие 鼎 *дин*. — В потоке научного творчества. К 80-летию академика В.С. Мясникова. М.: Наука. 2011. С. 132–160.
- КФЭС — Китайская философия. Энциклопедический словарь. М.Л. Титаренко (гл. ред.). М.: «Мысль» 1994.
- Кычанов 2009 — Кычанов Е.И. Кодификация традиционного права. — Духовная культура Китая. Историческая мысль, политическая и правовая культура. М.Л. Титаренко и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2009. С. 403–405.
- Ли Си — Ли Си. Чжэн Сюань. — Китайская философия. Энциклопедический словарь. М.Л. Титаренко (гл. ред.). М.: «Мысль» 1994. С. 471.
- Ли Си 2 — Ли Си. Чжэн Чжун. — Китайская философия. Энциклопедический словарь. М.Л. Титаренко (гл. ред.). М.: «Мысль» 1994. С. 472.
- Лунёв 1984 — Лунёв А.Е. Административное право. — Юридический энциклопедический словарь. А.Я. Сухарев (гл. ред.). М.: «Советская энциклопедия». 1984. С. 17.

- Лэй шу — *Доронин Б.Г.* Лэй шу. – Духовная культура Китая. Историческая мысль, политическая и правовая культура. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2009. С. 544–546.
- Ма Чжэньдо — *Ма Чжэньдо.* Кун Инда. – Китайская философия. Энциклопедический словарь. *М.Л. Титаренко* (гл. ред.). М: «Мысль». 1994. С. 157.
- Мао Цзо-бэнь это — *Мао Цзо-бэнь.* Это изобретено в Китае. Пер. и примеч. *А. Клышко.* М.: Издательство «Молодая гвардия». 1959.
- Мартынов 2001 — *Мартынов А.С.* Конфуцианство. «Лунь юй». Пер. *А.С. Мартынова.* Т. 1–2. – «Мир Востока». X–XI. СПб: «Петербургское Востоковедение». 2001.
- Машкин 1947 — *Машкин Н.А.* История древнего Рима. М.: ОГИЗ. Государственное издательство политической литературы. 1947.
- Маяк — *Маяк И.Л.* Римляне ранней Республики. М.: Издательство Московского университета. 1994.
- Переломов 1968 — Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу). Пер. с кит., вступ. ст. и коммент. *Л.С. Переломова.* М.: Издат. «Наука». ГРВЛ. 1968.
- Переломов 2006 ЦЧ — *Переломов Л.С.* Цзы Чань. – Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов* (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 546–547.
- Переломов 2006 Шан Ян — *Переломов Л.С.* Шан Ян. – Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 615–617.
- Переломов 2009 У-ди — *Переломов Л.С.* Хань У-ди. – Духовная культура Китая. Историческая мысль, политическая и правовая культура. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2009. С. 673–674.
- Переломов 2009 Цинь — *Переломов Л.С.* Цинь Ши-хуан. – Духовная культура Китая. Историческая мысль, политическая и правовая культура. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2009. С. 724–727.
- Росман 2006 — *Росман В.И.* Ван Го-вэй. – Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов* (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 169–170.
- Салищева 1984 — *Салищева Н.Т.* Административная юрисдикция. – Юридический энциклопедический словарь. *А.Я. Сухарев* (гл. ред.). М.: «Советская энциклопедия». 1984. С. 16.
- Свицунова 1997 — Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Часть I–II. Пер. с кит., исследов., примеч. и приложения *Н.П. Свицуновой.* М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 1997, 2002.
- Свицунова 2012 — Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Часть III. Пер. с кит., введение, примеч. и приложения. *Н.П. Свицуновой.* М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2012.

Смирнов, Усов — *Смирнов Д.А., Усов В.Н.* Мао Цзэдун сысян. – Духовная культура Китая. Историческая мысль, политическая и правовая культура. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2009. С. 572–575.

Таскин 1987 — Го юй (Речи царств). Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. *В.С. Таскина*. М.: ГРВЛ. 1987.

Усов 2009 — *Усов В.Н.* Бань Гу. – Духовная культура Китая. Историческая мысль, политическая и правовая культура. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2009. С. 450–451.

Усов Мао — *Усов В.Н.* Мао Цзэ-дун. – Духовная культура Китая. Историческая мысль, политическая и правовая культура. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2009. С. 566–572.

Феоктистов 1 — *Феоктистов В.Ф.* Сюнь Куан. – Китайская философия. Энциклопедический словарь. *М.Л. Титаренко* (гл. ред.). М.: «Мысль» 1994. С. 303–304.

Феоктистов 2 — *Феоктистов В.Ф.* Сюнь-цзы. – Китайская философия. Энциклопедический словарь. *М.Л. Титаренко* (гл. ред.). М.: «Мысль» 1994. С. 304–305.

Феоктистов 1976 — *Феоктистов В.Ф.* Философские и общественно-политические взгляды. Исслед. и пер. М.: Издат. «Наука». ГРВЛ. 1976.

Ханьлинь — *Попова Л.В.* Ханьлинь академия. – Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов* (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 475.

Хуан-ди — *Рифтин Б.Л.* Хуан-ди. – Духовная культура Китая. Мифология, религия. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2007. С. 663–665.

Цзоуяньшу — Цзоуяньшу («Сборник судебных запросов»). Палеографические документы древнего Китая. Изд. текста, пер. с кит., вступ. статья, коммент., приложения *М.В. Королькова*. М.: Наука – Восточная литература. 2013.

Чжуань-суй — *Рифтин Б.Л.* Чжуань-суй. – Духовная культура Китая. Мифология, религия. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2007. С. 724.

Чи-ю — *Рифтин Б.Л., Анашина М.В.* Чи-ю. – Духовная культура Китая. Мифология, религия. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2007. С. 730.

Шестаков 1967 — Музыкальная эстетика стран Востока. Общая ред. и вступит. ст. *В.П. Шестакова*. М.: Издательство Музыка. 1967.

Штукин — Шицзин. Издание подготовили *А.А. Штукин* и *Н.Т. Федоренко*. М.: Издательство АН СССР. 1957.

Шэнь-нун — *Рифтин Б.Л.* Шэнь-нун. – Духовная культура Китая. Мифология, религия. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2007. С. 756–757.

Юркевич 1994 Тянь — *Юркевич А.Г.* Тянь (天). – Китайская философия. Энциклопедический словарь. *М.Л. Титаренко* (гл. ред.). М.: «Мысль». 1994. С. 327–332.

Юркевич 2006 Сань ган — *Юркевич А.Г.* Сань ган у чан. — Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов* (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 374–375.

Юркевич 2006 цзин — *Юркевич А.Г.* Цзин-сюэ. — Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов* (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 529–532.

Юркевич 2006 Шу — *Юркевич А.Г.* Шу цзин. — Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов* (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 626–628.

Юркевич 2006 Шэнь — *Юркевич А.Г.* Шэнь Бу-хай. — Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов* (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2006. С. 634.

Ян Хин-шун 1950 — *Ян Хин-шун.* Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.–Л.: Издательство АН СССР. 1950.

Янь-ди — *Рифтин Б.Л.* Янь-ди. — Духовная культура Китая. Мифология, религия. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. 2007. С. 770.

На западных языках

Biot — *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou.* Traduit par *É. Biot.* T. I–III. Paris: L’Imprimerie Nationale. 1851. Reprinted in China. 1939.

Chi. Cl. III.I. — *The Chinese Classics: With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes.* By *J. Legge.* Vol. III. Part I. Containing the First Parts of the Shoo King. London: Henri Frowde. Oxford University Press. [S.A.]. Reprinted in China. 1939.

Chi. Cl. III.II. — *The Chinese Classics: With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes.* By *J. Legge.* Vol. III. Part II. Containing the Fifth Part of the Shoo King. Hongkong: at the Author’s. London: Trübner & Co. 1865. Reprinted in China. 1939.

Chi. Cl. V.I. — *The Chinese Classics: With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes.* By *J. Legge.* Vol. V. The Ch’un Ts’ew, with the Tso Chuen. Part I. Hongkong: Lane, Crawford & Co. London: Trübner & Co. 1872. Reprinted in China. 1939.

Chi. Cl. V.II. — *The Chinese Classics: With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes.* By *J. Legge.* Vol. V. The Ch’un Ts’ew, with the Tso Chuen. Part II. London: Henry Frowde. Oxford University Press. Reprinted in China. 1939.

Chou King — *Chou King.* Texte chinois avec une double traduction en français et en latin, des annotations et un vocabulaire. Par *S. Couvreur.* Sien Hsien. Imprimerie de la Mission Catholique. 1934.

Four Books — *The Four Books.* Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean, and The Works of Mencius. With English Translation, and Notes by *James Legge.* Shanghai: The Chinese Book Company. [S.A.].

Hulsewé — *Hulsewé A.F.P.* Remnants of Han Law. Vol. I. Introductory Studies and an Annotated Translation of Chapters 22 and 23 of the History of the Former Han Dynasty. Leiden: E.J. Brill. 1955.

- Kolańczyk 1976 — *Kolańczyk K.* Prawo rzymskie. Warszawa. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 1976.
- Kopaliński 1990 — *Kopaliński W.* Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych. Warszawa: Wiedza Powszechna. 1990.
- Korolkov 2011 — *Korolkov M.* Arguing about Law: Interrogation Procedure under the Qin and Former Han Dynasties. – *Études chinoises*. 2011. Vol. XXX. C. 37–71.
- MEP — Mała encyklopedia prawa. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 1980.
- Pokora — *Pokora T.* The Canon of Laws by Li K'uei – a Double Falsification? – *Archiv Orientalni*. 1959. № 27. C. 96–121.
- Sharpe 2008 — *Sharpe M.E.* Asian Studies. Highlights. Distributed by Euro-span group. 2008.
- She-King — The She-King with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes. By. *J. Legge*. Part I–II. London: H. Frowde. OUP. [S.A.]. Reprinted in China. 1940.
- WEP — Wielka Encyklopedia Powszechna. T. 1–12. Warszawa: PWN. 1962–1969.
- Wilbur 1943 — *Wilbur C.M.* Slavery in China During the Former Han Dynasty 206 B.C. – A.D. 25. Anthropological Series. Field Museum of Natural History. Vol. 24. 1943.
- Wyld — The Universal Dictionary of the English Language. *H.C. Wyld* (Ed.). London: Routledge & Kegan Paul Limited. 1956.
- Zach 1958 — *Zach E. von.* Die chinesische Anthologie. Übersetzungen aus dem *Wen hsüan*. – Harvard-Yenching Institute Studies XVIII. T. I–II. Cambridge, Mass.: HUP. 1958.