

Российская Академия наук  
Институт востоковедения  
Санкт-Петербургский филиал

---

唐  
律  
疏  
議

**УГОЛОВНЫЕ  
УСТАНОВЛЕНИЯ ТАН  
С РАЗЪЯСНЕНИЯМИ  
(«ТАН ЛЮЙ ШУ И»)**

**ЦЗЮАНИ 1—8**

Перевод, введение  
и комментарий  
В. М. Рыбакова



Санкт-Петербург  
1999

ББК Х2(5Кит)4  
УДК 343.2/.7(094.4)

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда  
(проект № 98-01-16001)

Утверждено к печати Ученым советом  
Санкт-Петербургского филиала  
Института востоковедения РАН

Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан лой шу и).  
Цзюани 1—8. Введ., пер. с кит. и коммент. В. М. Рыбакова. — СПб.:  
«Петербургское Востоковедение», 1999. — 384 с. (Orientalia)

ISBN 5-85803-113-7

Уголовный кодекс китайской династии Тан (618—907) принадлежит к немногочисленной группе величайших правовых памятников мировой цивилизации. Помимо того, что он является первым из полностью дошедших до наших дней китайских юридических сводов, именно в нем были сформулированы и детализированы в конкретных законах основные принципы, которые легли затем в основу китайского законодательства и стали определяющими для Китая вплоть до XX века (в опосредованном виде они проявляются и поныне). Поскольку Китай в ту пору был цивилизационным центром всей Восточной и Юго-Восточной Азии, принципы танского кодекса оказали несомненное и значительное влияние на правотворчество всех сопредельных Китаю стран.

Между тем, несмотря на повышение в мировой синологии интереса к правовой тематике, связанного и углубленного исследования текста кодекса в отечественной науке не было предпринято до сих пор. И если узко юридический анализ его основных положений в определенной степени уже проделан, то взглянуть на текст культурологически, в цивилизационном аспекте, никто еще не пытался.

Настоящая книга предлагает читателю перевод первых восьми частей (цзюаней) Танского кодекса на русский язык. Полный перевод всего текста кодекса будет состоять из четырех томов.

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена.  
Любое использование материалов данного издания возможно  
исключительно с письменного разрешения издательства.

© В. М. Рыбаков, 1999

© «Петербургское Востоковедение», 1999



Зарегистрированная торговая марка

© ORIENTALIA Зарегистрированная  
торговая марка

ISBN 5-85803-113-7



9 785858 031130

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	7
1. Истоки этической ориентированности традиционного китайского права.....	7
2. Эскиз социальной и административной структуры Тан.....	16
3. Танский кодекс и его основные положения.....	28
Уголовные установления Тан с разъяснениями (перевод).....	75
Раздел первый. Наказания и нормы их применения (мин ли).....	76
Цзюань 1.....	76
1. Наказаний легкими палками — пять.....	76
2. Наказаний тяжелыми палками — пять.....	77
3. Наказаний каторгой — пять.....	78
4. Наказаний ссылкой — три.....	78
5. Наказаний смертью — два.....	79
6. Десять зол.....	80
7. Восемь причин для обсуждения.....	100
Цзюань 2.....	103
8. Те, кому полагается обсуждение по одной из Восьми причин.....	103
9. Супруга наследника престола.....	105
10. Чиновники седьмого ранга и выше.....	108
11. Те, кому полагается обсуждение, подача прошения или уменьшение наказания на 1 степень.....	109
12. Женщины, имеющие чиновничьи ранги или владетельные титулы.....	115
13. Совершение преступлений наложницами це чиновников пятого ранга или выше.....	116
14. Люди, имеющие [возможность] обсуждения, подачи прошения или уменьшения наказания.....	117
15. Уход с должности согласно порядку [службы].....	119
16. Совершение преступлений не имеющими должностей.....	123
17. Зачет должностью каторги.....	128
18. Десять зол и общесемейная ответственность за Восстание против или Великую строптивость.....	134
Цзюань 3.....	141
19. Развратные сношения, хищение, похищение людей и получение взяток.....	141
20. Названия учреждений и наименования должностей.....	143
21. Разжалование.....	147
22. Зачет должностью каторги, когда должность или наказание не исчерпываются.....	156
23. Разжалование приравнивается к трем годам каторги.....	158
24. Совершение наказуемых ссылкой преступлений, когда полагается отправка.....	161
25. Сосланные люди в пути.....	164
26. Совершение наказуемых смертью преступлений, не входящих в Десять зол.....	166
27. Совершение наказуемых каторгой преступлений, когда полагаются работы и нет других совершеннолетних [тяглых].....	170
28. Лично зависимые гун, юэ и цзаху.....	174
Цзюань 4.....	179
29. Когда совершенные преступления уже раскрылись.....	179
30. Старые, малые, [инвалиды] фэйцзи.....	182
31. Те, кто во время совершения преступления еще не были старыми или больными.....	188
32. Присвоения, при которых наказанию подлежат обе стороны.....	191
33. Когда наказание полагается за присвоение.....	195
34. Определение стоимости присвоений.....	199
35. Похищение людей или сманивание их по обоюдному согласию.....	202
36. Исправления и отдачи по провозглашению отмены приговоров.....	207
Цзюань 5.....	211
37. Совершение преступления и добровольная явка с повинной до его раскрытия.....	211
38. Совершение преступлений и совместный побег.....	220
39. Получение чужого имущества хищением или обманом.....	225
40. Совершение общественных преступлений сослуживцами.....	227
41. Ошибки в общественных делах.....	234
42. При совместном совершении преступления тот, кто подал мысль, рассматривается как главарь.....	237
43. Совместное совершение преступлений, когда наказания по соответствующим преступлению статьи различны.....	239
44. Совместное совершение преступлений с последующим побегом.....	242
Цзюань 6.....	247
45. Из двух наказаний следуют [более] тяжелому.....	247

46. Живущие вместе предоставляют убежище один другому.....	259
47. Лично зависимые гуаньху и бушой.....	262
48. Совершение варварами преступлений одним против другого.....	265
49. В соответствующей преступлению статье есть особые предписания.....	265
50. Вынесение приговоров за преступления, относительно которых нет статей с прямыми указаниями.....	268
51. Тот, кто в паланкине и Высочайший выезд.....	269
52. Указания на родственников близости ци и деда или бабу по мужской линии.....	271
53. Указания на обратную ответственность и на наказание тем наказанием.....	274
54. Те, кто осуществляет общее руководство или ведет следствие, рассматриваются как полномочные чиновники.....	277
55. Указания на «день» означают 100 четвертей.....	281
56. Указания на увеличение [означают] переход к [более] тяжелому.....	284
57. Указания на даосских монахов и монахинь.....	286
Раздел второй. Охрана и обеспечение запретов ( <i>вэй цзинь</i> ).....	291
Цзюань 7.....	291
58. Самовольный вход в ворота Императорского храма предков.....	292
59. Самовольный вход в ворота Дворцового комплекса.....	294
60. При самовольном входе пересечение порога является граничным [условием].....	298
61. Те, кого нет в списках ворот Дворцового комплекса и ворот [территорий] двориов.....	299
62. Самоподмена [гвардейцев] теми, кому [находиться] в гвардейской страже не полагается.....	301
63. Вошедшие в Дворцовый комплекс по делу, но самоуправно оставшиеся там на ночь.....	303
64. Вход в Дворцовый комплекс или [на территорию какого-либо] дворца без отметки в списке.....	305
65. Не вышедшие из Дворцового комплекса или [с территории какого-либо] дворца по окончании работ.....	307
66. Поднявшись на высокое место, смотреть сверху внутрь Дворцового комплекса.....	310
67. Обвинение гвардейца докладом.....	311
68. Тот, кому полагалось выйти из Дворцового комплекса или [с территории какого-либо] дворца, самоуправно остался.....	312
69. Самовольный вход, когда державная [особа] там не пребывает.....	313
70. Изменение уже сделанных назначений караула.....	314
71. Ночное раскрытие ворот Дворцового комплекса или [территории какого-либо] дворца по получении Высочайшего распоряжения.....	315
72. Выход или вход во время ночного режима Дворцового комплекса и дворцов.....	320
73. Стрельба из лука по Дворцовому комплексу или дворцам.....	321
74. Вмешаться в строй Высочайшего выезда.....	325
75. Гвардейцы, отсутствующие в заступающей на дежурство смене.....	326
Цзюань 8.....	327
76. Вооружение гвардейцев.....	327
77. Ворота походных резиденций и полевых лагерей.....	328
78. Ночной дозор внутри и вне Дворцового комплекса.....	329
79. Наказания за преступления, совершенные [в отношении] Императорского Храма предков, Храма Земли и Запретного парка.....	330
80. Несение гвардейской охраны у ворот Дворцового комплекса и других под прикрытием [чужих] имен.....	332
81. Проникновение за стены [административных центров] округов, военных округов и пограничных гарнизонов.....	334
82. Частный проход через заставы.....	339
83. Те, кому не полагается проходить через заставы.....	343
84. Остановки и затруднения на заставах и переправах.....	345
85. Частный проход тех, кто совершил другие преступления.....	346
86. Произвольный проход с проходящими через заставу военными.....	347
87. Проход через заставу с запрещенными к частному владению вещами.....	348
88. Проникновение за окраинные пограничные заставы.....	350
89. Окраинные сторожевые укрепления пограничных гарнизонов.....	353
90. Дозорные сигнальных маяков, не подающие тревоги.....	354
Иероглифический указатель терминов и формулировок.....	357
Библиография.....	373
Источники и литература.....	373
Словари.....	376

## ВВЕДЕНИЕ

### 1. Истоки этической ориентированности традиционного китайского права

Процесс складывания в Китае писаного права был длительным и сложным. Нет ни возможности, ни необходимости описывать здесь насыщенный событиями тысячелетний период, разделяющий первые попытки кодификации законов и создание свода уголовных установлений Танского государства («Тан люй шу и»). Однако некоторых моментов все же необходимо коснуться, сразу оговорив, впрочем, что материал, излагаемый в главке Введения, никоим образом не является результатом моих собственных исследований, но целиком почерпнут из работ других синологов.

Считается, что в период Чжоу (XI—III вв. до н. э.) китайское общество регулировалось посредством двух практически не связанных между собой методов — моральными стереотипами поведения *Ли* и наказаниями *Син*, причём последние применялись исключительно к простонародью.

Твердых норм соответствия наказания проступку не существовало. Наказания, круг которых, вероятнее всего, был как-то все же очерчен, применялись каждым представителем господствующего слоя к подведомственным ему простолюдином по его собственному усмотрению, поскольку в условиях многоступенчато делегированной власти низовое управление реально могло осуществляться лишь непосредственно низовыми звеньями элиты<sup>1</sup>. От самих же членов элиты моральное поведение — то есть поведение должное, воспринимаемое окружающими как адекватное ситуации, — ожидалось как единственно возможное, и применение наказаний лишь роняло бы ее престиж. Единственным налагаемым извне наказанием в случае неподобающих, «аморальных» действий была якобы лишь гласная констатация факта несоответствия данного поведения моральным стереотипам поведения, моральным долженствованиям — но такое наказание могло привести затем даже к самоубийству наказанного<sup>2</sup>.

Следовательно, господствовала доктрина, согласно которой тот, кто по своим моральным качествам в состоянии был устыдиться содеянного, не

<sup>1</sup> См.: Fung Yu-lan, 1958. P. 156.

<sup>2</sup> См.: Ch'ü T'ung-tsu, 1965. P. 173.

подлежал насильственному наказанию. Тот же, кто не понимал морали и не знал стыда, нуждался в насильственном воздействии извне.

Правовое регулирование социальной жизни, таким образом, изначально виделось как некая вынужденная вспомогательная мера. В монографии Д. Бодде и К. Морриса «Право в имперском Китае», в частности, прямо указывается на коренное отличие китайских представлений о происхождении права от представлений, бытовавших, например, в древней Месопотамии. Если в последнем случае законы были освящены божественным авторитетом, то в Китае предания относят начало правотворчества на варварскую периферию, в области, населенные не понимающими морали дикарями, которые вынуждены были все время прибегать к насилию, чтобы поддерживать хоть какое-то подобие единства; лишь позднее, когда «нравы стали портиться» и в самом Китае, пришло, скрепя сердце, принять на вооружение аморальную варварскую методику<sup>3</sup>. Еще более категорично высказывает ту же мысль В. А. Рубин: «Как в древней Греции, так и в древней Иудее, и в странах ислама закону приписывали божественное происхождение. Религиозная основа закона была непререкаемой догмой и на протяжении почти всей истории Индии, за исключением краткого периода власти Ашоки». И, говоря о Китае, отмечает: «Закон, полностью лишенный моральной и религиозной санкции, — нечто исключительное в мировой истории»<sup>4</sup>.

Периоды Чуньцю (VIII—V вв. до н. э.) и, в особенности, Чжаньго (V—III вв. до н. э.) известны как периоды бурного развития классовых отношений и государственности. Социально-политический фон стал меняться. Появилась прослойка людей, получивших возможность заниматься абстрактным умственным трудом, и, что не менее важно, появились потребители продуктов этого труда, появился социальный заказ на рецепты улучшения мира.

Ожесточенная борьба шла как внутри чжоуского государства в целом — ее вели между собою фактически независимые от центра княжества, на которые страна постепенно распалась, — так и внутри каждого отдельного княжества — ее вели с правителями местные элиты, пытавшиеся, в свою очередь, добиться как можно большей независимости уже и от своего локального центра. В этих условиях каждая школа пыталась применить разработанный ею метод для создания практической теории идеального гармоничного государства. Основной вклад в развитие теории государственного управления внесли конфуцианцы, моисты, даосы — и легисты<sup>5</sup>. Последним была уготована особая роль: формально они пережили короткий триумф, сменившийся многовековой антипатией, но на самом деле именно легисты сыграли роль катализатора, запустившего принципиально новый процесс.

Проблему достижения мира внутри государства, достижения гармонии и взаимопонимания между различными социальными слоями все фило-

<sup>3</sup> См.: Bodde, Morris, 1967. P. 10—14.

<sup>4</sup> Рубин, 1970. С. 89. Этот тезис В. А. Рубин высказывал неоднократно. Например: «Один из самых загадочных фактов политической мысли древнего Китая — это появление в IV в. до н. э. легистского учения (*фацзя*), отрицавшего религию и мораль и пытавшегося построить политическую теорию на чисто рациональной и абсолютно бесчеловечной основе» (см.: Рубин, 1968).

<sup>5</sup> См.: Siao King-Fang, 1940. P. 3.

софские школы воспринимали как проблему номер один. Такая гармония могла быть достигнута только правильным распределением полномочий. Поначалу целью еще ставилось достижение компромисса между правителем и элитой, и даже некоторое ограничение власти правителя с тем, чтобы сделать взаимодействие более конструктивным и плодотворным, — так, например, учил Конфуций (551—479 до н. э.). Но с течением времени, когда негативная роль элит проявилась более четко, проблема организации правильного взаимодействия между правителем и знатью стала восприниматься практическими политиками как проблема обуздания правителем знати.

Главной оперативной мерой достижения гармонии в конфуцианской теории стали так называемые *Ли*, трактованные Конфуцием как стереотипы поведения, соблюдать которые каждый воспитанный член общества обязан в силу морально-социального долга. *И. Ли* переводят с китайского и как «ритуал», и как «этикет», и как «правила поведения», и как «правила приличия», и как «церемонии»; я попробовал бы переводить этот термин словосочетанием «Моральные устои и обусловленное ими поведение». В зависимости от контекста можно было бы пользоваться либо только первой частью этого комплексного термина (Моральные устои), либо — если речь идет не о подоплеке, не о стимулах, но именно об уже реализуемом поведении — всем этим блоком, в силу своей многословности довольно неудобным, но зато не дезинформирующим (как, например, дезинформируют слова «этикет» или «церемонии», наводя на мысль, что речь идет всего лишь о формальных приседаниях, поклонах и помованиях руками либо, в лучшем случае, о пустячной межчеловеческой вежливости, тогда как на самом деле имеется в виду глобальная гармонизирующая правильность, старательно уподобленная неизменной естественной правильности круговорота процессов всей природы)<sup>6</sup>. Моральные устои суть копии устоев мира в целом — таким, например, как то, что солнце восходит на востоке или что вода течет вниз, а не взлетает вверх. Мораль есть модификация интегральных устоев для человеческого мира; отличие ее в том, что она проявляется в человеке не автоматически, а только в процессе социализации. Впрочем — откуда нам знать? — возможно, солнцу тоже иногда взбредает на ум взойти на севере, а закатиться на юге; но оно свято блюдет свой долг — понимаемый, впрочем, не как наложенное извне обязательство, но как наиболее полное соответствие себе, своей собственной природе.

Гарантом несокрушимости и неизменности Моральных устоев *Ли* являлось, по Конфуцию, Небо — верховная гармонизирующая сила мироздания; отражением неизменных законов функционирования Неба, их микро-образцами, опрокинутыми в человеческий мир, и являлись Моральные устои. Потому-то столь значительна их роль; покада они соблюдаются, мир людей уподоблен миру в целом, и, следовательно, как и мир в целом, он гармоничен и незыблем. На интегральных законах стоит мир, а на их локальных межчеловеческих проявлениях стоит человеческий мир.

<sup>6</sup> В этом смысле, скажем, евхаристию тоже можно было бы назвать одним из пунктов церковного этикета. Но куда денется при таком понимании то, что в результате этикетного жевания и глотания произошло самое что ни на есть реальное воссоединение с Христом?

Соблюдение основанных на Моральных устоях моделей поведения есть способ конкретной поведенческой реализации долга перед обществом, перед другими людьми — вышестоящими ли, нижестоящими, родственниками или чужими. Поэтому оно социально, морально и оттого — естественно. Несоблюдение — антисоциально, аморально и оттого противозаконно; поэтому такое несоблюдение должно парироваться активным общественным противодействием<sup>7</sup>.

Придерживаться стереотипов поведения, предназначенных для другого статуса, для другой социальной связи (скажем, если отец вел себя по отношению к жене сына как по отношению к чужой, пусть хоть и замужней, женщине) или для другой, не наличествующей в данный момент ситуации, было все равно что не придерживаться Моральных устоев вовсе. Понятия поведения, более правильного, более морального, нежели предусмотренное стереотипом, попросту не существовало — и не могло существовать. Можно ли, скажем, представить себе более правильное поведение солнца, чем ежеутренний восход?

Все это выглядело логично, но явно было рассчитано на слишком долгую историческую перспективу, требовало долгих, кропотливых воспитательных усилий — как и всегда, когда речь идет не о насилии, а об убеждении. Сила конфуцианства, обусловившая его конечную победу, — пусть подчас и воспринимаемую как пиррова в том смысле, что благородному учению Кун-цзы пришлось поступиться многими принципами и вобрать в себя принципы иных учений, казалось бы, совершенно ему чужеродные, — оказалась, похоже, в том, что поначалу воспринималось как его слабость: в неприменимости для конкретной, сиюминутной политической и социальной практики. Сформулировав эталон этического человека *цзюнь-цзы* и постулировав, а частично и доказав, его принципиальную достижимость для любого, кто постарается его достичь, конфуцианство задало индивидуальный этический идеал, без которого ни одно общество существовать не может, и в этом смысле сделало то, что в других регионах мира сделали великие этические религии, оплодотворившие развитие общества развитием в людях стремления не только жить лучше, но и самим становиться лучше.

Однако тех, кто был обуян страстью улучшить мир немедленно, такой подход, конечно, никак не мог удовлетворить.

Первыми в Китае сформулировали подхваченные затем легистами тоталитарные идеи, как это ни парадоксально, моисты с их знаменитой проповедью всеобщей любви. Мо Ди (ок. 479—381 до н. э.), основоположник и лидер своей школы, решительно отказался от множественности поведенческих стереотипов, на которой настаивал Конфуций.

Скажем, Небо ведет себя по отношению к Земле совсем не так, как Земля ведет себя по отношению к Небу, *Ли* Неба отлично от *Ли* Земли; значит, и поведение старших по отношению к младшим не может быть таким же, как поведение младших по отношению к старшим, — так считали конфуцианцы. Для моистов все это было суетумрием и блудословием; именно из-за этих сложных и злокозненных выдумок общество, как полагали они, и разорвано теперь на ненавидящие друг друга слои и группы. Любовь всех ко всем должна была, по их мнению, нейтрализовать социальные перегородки, полностью аннулировать их.

<sup>7</sup> См.: Escarra, 1936. P. 15—16.

Но сама эта любовь, способная, как им казалось, спаять общество в единый монолит, должна была быть достигнута чрезвычайно жесткими мерами. Единственным двигателем человеческой активности являлся, по Мо Ди, корыстный интерес или его оборотная сторона — страх за себя. Никаких более абстрактных, менее утилитарных мотивов поведения за человеком не признавалось. Поэтому людей нужно было убедить, что любить всех — прагматически выгодно каждому из них; а для того чтобы они начали соответственно вести себя, должна была быть создана чрезвычайно жесткая и в высшей степени эффективная государственная машина, стоящая, в сущности, вне морали.

Возлюбивший всех правитель, играя на индивидуальных интересах и страхах, обязан был награждать тех, кто следовал за ним по пути любви, и наказывать тех, кто отказывался или не мог этого сделать. А значит, власть правителя, его возможности получать информацию о состоянии общества и поведении каждого человека, возможности адекватно реагировать на них должны были стать абсолютными, не ограниченными ничем.

В государстве допустим лишь один стандарт поведения — тот, который задан правителем. Музыка, искусства, мораль и обусловливаемые ею сложности, различия в отношениях между группами и ячейками общества и даже между индивидуумами — все суть пустое времяпрепровождение богачей и бездельников, которое в идеальном государстве должно быть искоренено.

Даосы, применяя выработанный ими философский метод, сформулировали принцип управления «невмешательством», «недеянием». Осознание того факта, что любой процесс в своем развитии знает некоторый экстремум, точку перегиба, пройдя которую, он неизбежно начинает развиваться регрессивно, даосы применили к человеческому обществу. Они постулировали, что все беды окружающего мира происходят не оттого, что нечто не сделано, а оттого, что сделано уже слишком много<sup>8</sup>. Всякий человек должен ограничиваться лишь самыми необходимыми для поддержания его биологического существования действиями, а все остальное — неестественно, ведет к утрате *Дао*, то есть к дисгармонии с природным ходом вещей, с бытием, самой природой предназначенным человеку. А следовательно — к хаосу.

Поэтому для даосов и моизм с его мощными силовыми методиками и обслуживающими их силовыми структурами, и тем более конфуцианство с его культом образованности, усложненности поведения и изошренного, возведенного в ранг подлинной естественности неравенства, были неприемлемы. В рамках их доктрины все эти вещи являлись надругательством над природой человека, последствия которого не могут не быть катастрофическими — и катастрофическое положение дел в мире, с их точки зрения, являлось лучшим тому доказательством. Деятельность правителя должна быть сведена к тому, чтобы не мешать людям являться самими собой, убрать все, хоть как-то ограничивающее и принуждающее их, в том числе культуру, знания, утонченность, и дать им взамен — точнее, вернуть — простоту и невежество. Затем правитель должен замереть в бездействии, возвращаясь к одномоментной активности лишь тогда, когда в силу обстоятельств понадобится снова ликвидировать что-то искусственно привнесимое в жизнь простых людей.

<sup>8</sup> См.: Fung Yu-lan, 1958. P. 102.

Если снять все искусственные, извне наложенные на людей рамки, люди слышат внутри себя голос собственного *Дэ* — той частицы всеобщего *Дао*, которая была объективирована в каждом из них при их возникновении, и, поскольку осознают себя частицами единого целого, действия их скоординируются естественным образом, а тогда порядок воцарится сам собой.

Пока философы конструировали свои идеальные модели, в разработке теории управления возникла совершенно новая школа. Ее основатели, профессиональные политики и государственные мужи, значительно меньше интересовались возвышенными категориями. Их целью была практическая польза государства и государя, что в условиях продолжавшегося нарастать противостояния правителей и знати все более явно оказывалось одним и тем же. Постепенно от чисто практических, не сведенных ни в какую систему прагматических акций эти люди пришли к необходимости дать им теоретическое обоснование — и сделали это, усвоив и применив те положения предшествовавших школ, которые оказались им на руку. У моистов они взяли награды и наказания как методику стимуляции человеческой активности в том или ином заданном сверху направлении, а также абсолютизацию власти правителя, утилитаризм и антикультурность. У даосизма — понятие простоты и «невмешательства» правителя в смысле его невмешательства в деятельность его собственного аппарата под влиянием личных чувств и капризов, и т. д. Все иные школы сходились на том, что «золотой век» позади и задачей является не создание нового, а сохранение и усиление удержание старого. Представители «школы закона» (или, как их часто именуют на европейский лад, легисты) активно стремились улучшить мир в ближайшем будущем.

Легисты считали, что весь народ, включая и высшую аристократию, должен быть поставлен в полную зависимость от правителя. Средством осуществления такой зависимости должны стать награды и наказания. Этот двуединый комплекс — идеальная методика программирования человеческого поведения. Поскольку люди стремятся к выгоде и избегают неприятностей, надо только положить наказания за несоблюдение того, что должно соблюдаться, и награды за особо успешное соблюдение того, что должно соблюдаться, — и все люди, как марионетки, с готовностью запрыгают на этих простеньких ниточках. Поведение, соответствующее *Фа* — введенным государем правовым стереотипам поведения, — будет считаться нормальным и поощряться, а не соответствующее — будет рассматриваться как уголовное преступление и наказываться.

Правовые стереотипы поведения — законы — есть высшая инстанция, высший критерий оценки любой деятельности. Не может быть ни в какой ситуации поступка лучшего, чем тот, который предусмотрен законом; если не по закону, значит — хуже. Награды должны быть по возможности редкими, наказания же — частыми и тяжелыми, чтобы их боялись и чтобы в конечном счете их не приходилось применять. В идеале должна была возникнуть ситуация, когда наказания тяжелы и предусмотрены за множество проступков, но применять их не к кому, поскольку проступки во все не совершаются.

Раз будучи обдуманно введенным и обнародованным, закон не может произвольно нарушаться правителем в зависимости от его личных чувств и пристрастий; стереотип един для всех. Никаких иных стереотипов — например конфуцианских — быть не может и не должно; следование им

становится наказуемым по закону. Нет разницы, по каким причинам человек слушается законов — сознательно ли стремясь принести пользу государству или всего лишь из страха перед наказанием, как нет разницы и между тем, из-за чего закон был нарушен — из благих ли побуждений или с преступным намерением<sup>9</sup>. Первое равно хорошо, второе равно плохо.

Между действиями индивидуума и реакцией права устанавливалась жесткая (ригидная) связь, срабатывающая одинаково вне зависимости от ситуационной оценки совершенного социально нежелательного действия, то есть от конкретных обстоятельств его совершения, наличия или отсутствия преступной воли у субъекта преступления, личных статусов преступника и жертвы, их отношений до совершения преступления и т. д.<sup>10</sup>

Крайне важной позицией, сформулированной легистами, было признание историчности законов. С изменением обстоятельств законы могут и должны изменяться так, чтобы наилучшим образом соответствовать изменившимся обстоятельствам и по-прежнему держать правителя во всеоружии.

Полемика конфуцианцев и легистов как апологетов двух наиболее антагонистичных и одновременно наиболее влиятельных учений была весьма ожесточенной. В ходе ее обе стороны выдвигали много разумных доводов, которые, по сути, доказывали только, что правы и те и другие, то есть что обе школы представляют собою полярные стороны единого целого, и действительно надежное управление государством возможно лишь при синтетическом балансировании между этими противоположностями, заключающемся в использовании и конфуцианских позитивных (предписывающих), и легистских негативных (запрещающих) стереотипов поведения. Однако легизм как более практичное учение постепенно стал пользоваться все большей популярностью у тех, кто непосредственно был занят управлением, тогда как конфуцианство, на какой-то момент упустившее ветер времени из своих парусов, начало ослабевать, окостеневая в бесплодном морализировании, и лишь Сюнь-цзы (ок. 298—238 до н. э.) вывел его из этого состояния<sup>11</sup>.

Оставаясь конфуцианцем в том смысле, что, согласно его теории, главным организующим началом сохраняющего традиционную структуру общества должны оставаться моральные стереотипы поведения, Моральные устои *Ли*, Сюнь-цзы буквально во всем остальном пошел навстречу легизму. Даже его понимание *Ли* приблизилось к пониманию закона у легистов. Однако Сюнь-цзы не смог принять принципа равной ответственности всех перед законом. Поскольку Моральные устои, по его мнению, возникли как результат и как метод борьбы человечества с первобытным хаосом и насилием всех над всеми, то есть являются практическим, повседневным выражением упорядочивающих социальных сил, человек, пусть даже ему дана возможность перемещаться из одной социальной группы в другую, должен нести не абстрактные, общие и одинаковые для всех членов социума обязанности, а конкретные, соответствующие именно той группе, к которой он принадлежит в данный момент.

Краткое господство легизма в период империи Цинь, лишь благодаря ему смогла из заурядного княжества, одного из многих, стать всекитай-

<sup>9</sup> См.: Ch'ü Tung-tsu, 1965. P. 261.

<sup>10</sup> Ibid. P. 244.

<sup>11</sup> См.: Книга правителя... С. 109.

ской державой, но именно из-за него оказавшейся и едва ли не самой короткожившей из китайских империй, с полной очевидностью продемонстрировало, что одного лишь принуждения для стабильности государства недостаточно. К этому времени практические различия между конфуцианством и легизмом свелись, по сути, лишь к спору, что именно должно внедряться в повседневную жизнь населения при помощи государственно-правовых санкций: динамичные, произвольно задаваемые соотносительно сиюминутной государственной пользе, не учитывающие ни сложной структуры общества, ни его традиций законы *Фа* или же фиксирующие сложную общественную структуру, гораздо более неповоротливые, но зато гораздо более отвечающие исконному строю жизни людей Моральные устои *Ли*.

Для легистов законы были продуктом сознательной конструкторской деятельности правителя и его советников, формирующих посредством *Фа* общество, мыслимое как податливый, не обладающий никакой значимой социальной упругостью материал. Эта неумолимая форма накладывалась на совокупность людей извне, искусственно, исключительно в целях процветания государства как некоей высшей ценности; люди относительно государства не обладали ни малейшим значением. Они были лишь материалом для заливки сконструированной правителем формы. *Ли* для конфуцианцев вытекали из временем освященных отношений людей между собою — и лишь чтобы упорядочить эти отношения, придать им общеобязательную форму, застраховать от случайностей, вызванных скачками индивидуального настроения или случайными совпадениями внешних обстоятельств, необходима была санкционированная свыше стандартизация<sup>12</sup>.

Обе школы считали, что формулируемые ими поведенческие стереотипы нуждаются в поддержке государственной власти. И те и другие преследовали одну и ту же задачу: ввести в упорядоченные, стандартные рамки функционирование социальных связей.

Но легистское равенство всех перед законом означало, что правовое признание получала лишь одна вертикальная, то есть иерархическая, связь: правитель — подданный (или, что то же самое, группа подданных, коллективно ответственная перед правителем) и лишь одна горизонтальная, не имеющая иерархического характера: один подданный — другой подданный. Задать стандарты функционирования этих связей, ввести их в прокрустово ложе правильности, то есть полезности для государства, призваны были правовые стереотипы поведения *Фа*. То или иное нарушение подобной правильности, то или иное нестандартное срабатывание какой-либо из этих связей всегда должны были влечь за собою одну и ту же реакцию права, именно для данной неправильности предусмотренную и никак не трансформируемую в зависимости от конкретных обстоятельств.

Конфуцианцы наряду с вертикальными и горизонтальными связями признавали и потому должны были учесть в праве множество различных диагональных связей (муж — жена, старший родственник — младший родственник, начальник — подчиненный, учитель — ученик, дееспособный член общества — недееспособный член общества), которые имели иерархический, субординативный характер, но не столь абсолютный, как связь «правитель — подданный» или ее короткий внутрисемейный отрезок «отец — сын», тоже являющийся строгой вертикалью, но вертикалью локальной. Неравенство перед законом простекало из сложного, комплексного воз-

<sup>12</sup> Escarra, 1936. P. 16.

действия на каждого человека различных связей, постоянно опутывавших его и подчас буквально разрывавших на части. Одни и те же нарушения срабатывания какой-либо из многочисленных связей могли влечь за собою разные реакции права в силу того факта, что на ситуационную оценку преступления влияли все остальные связи помимо той, которая была нарушена. Задать стандарты функционирования этих разнообразных связей, ввести их в прокрустово ложе правильности, то есть традиционной социальности, призваны были моральные стереотипы поведения *Ли*. С точки зрения конфуцианцев, так же как и с точки зрения легистов, все члены общества были равно ответственны перед законом — но равенство перед законом отнюдь не означало равенства друг перед другом. И потому за совершенное преступление преступник обязательно должен был понести полагающееся по закону наказание, но за одно и то же преступное действие конфуцианский закон предусматривал разные наказания для разных людей и разных обстоятельств.

В начале периода Хань еще царили легистские концепции, но довольно быстро, поначалу безо всякого теоретического обоснования, они стали трансформироваться. Именно служилая бюрократия, то есть слой, во многом обязанный легизму своим возникновением, оказалась заинтересована в этой трансформации. Добившись высокого положения и важных полномочий, члены аппарата не могли и не хотели далее терпеть свою полную зависимость от правителя, оставаться безвольным, бесправным и беззащитным орудием в его руках. Конфуцианство в модификации Сюнь-цзы, способное поставить *Фа* на службу *Ли*, превратило законы в службу Моральных устоев, но в то же время дало определенные гарантии защиты от произвола законов, сделав противоречащие Моральным устоям законы невозможными, как нельзя лучше соответствовало требованиям времени — и стремительно превратилось в орудие синтеза некогда противоборствующих доктрин.

Первый императорский эдикт, начавший сдвигать право в этом направлении, появился уже в 200 г. до н. э., то есть через каких-то шесть лет после воцарения дома Хань. Согласно этому эдикту, в случаях совершения определенных преступлений людьми, служащими в императорском дворце, для того чтобы начать следствие, необходимо было испросить императорского разрешения<sup>13</sup>. Затем подобные указы начинают появляться один за другим.

Становление ортодоксального конфуцианства, на два с лишним тысячелетия взявшего затем в свои руки правотворчество, связано с именем ханьца Дун Чжун-шу (179—104 до н. э.). Его идеи положили начало длительному процессу конфуцианизации<sup>14</sup> китайского права. Именно Дун Чжун-шу принадлежит, например, концепция параллельности воспитания и наказания, с одной стороны, и стихий *Ян* (мужской, положительной, светлой) и *Инь* (женской, отрицательной, темной) — с другой<sup>15</sup>. Он показал, что хорошее в человеке должно выявляться и культивироваться морализующим воздействием, воспитанием, но плохое может быть сдержано и пресечено лишь наказанием.

<sup>13</sup> Hulsewe, 1955. P. 286.

<sup>14</sup> Этот удачный термин принадлежит Цюй Тун-цзу (см., например: Ch'ü T'ung-tsu, 1965).

<sup>15</sup> Ch'ü T'ung-tsu, 1965. P. 271.

Понимание *Ли* как средства проявления и развития хорошего, а *Фа* — как средства пресечения и устранения плохого уже в ханьский период обусловило узкозапретительный характер законов. В это же время был сформулирован принцип, согласно которому наказывать надлежало не столько за преступное деяние само по себе, сколько за преступную волю и ее проявление; начали формироваться представления о необходимости введения градаций наказаний в зависимости от наличия или отсутствия связей родства между объектом и субъектом преступления и от градаций этого родства, о дееспособности и недееспособности, о преднамеренных и случайных преступлениях, о главаре преступления и его сообщниках.

Начавшийся в период Хань процесс конфуцианизации права длился несколько веков. По-видимому, лишь ко времени Суй и Тан он оказался вполне законченным<sup>16</sup>. Танский кодекс «Тан люй шу и» — первый правовой памятник Китая, дошедший до нас полностью, — насквозь пронизан духом *Ли*<sup>17</sup>. Этическая ориентированность его норм подчас буквально бьет в глаза. Поэтому столь обильны в тексте «Тан люй шу и» объяснения и оправдания тех или иных правовых предписаний традиционными предписаниями морали. Поэтому столь часты в нем отсылки к памятникам древности, особенно к ритуально-морализаторским и особенно когда речь идет о делах трона, государства или семьи: «Чжоу ли» («Ритуалы Чжоу»), «Ли» («Ли цзи» и «И ли» — «Записи ритуалов» и «Правила и церемонии»), «Сяо цзин» («Книга сыновней почтительности»), «Ши» («Ши цзин» — «Книга песен»), «Шу цзин» («Книга документов») и др. Конфуцианская устремленность к духовному самосовершенствованию, к основанному на Моральных устоях нравственному ориентиру трансформировалась в производимое посредством угрозы наказания отсечение вариантов поведения, прямо не соответствовавших поведенческой, внешней реализации этих же самых Моральных устоев. Сознательное, активное стремление и, тем более, приближение к идеалу, как и везде, осталось уделом немногих. Но сознательное активное удаление от него стало запретным и наказуемым для всех.