



Центр "Петербургское Востоковедение"  
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

# **ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ**

## **St.Petersburg Journal of Oriental Studies**

**выпуск 4  
volume 4**

Центр  
**"Петербургское Востоковедение"**

Санкт-Петербург  
**1993**

## Была ли ранняя китайская империя деспотией?<sup>1</sup>

Ю. Л. Кроль

(Институт востоковедения)

(Санкт-Петербург)

### I

Почти полстолетия в нашем китаеведении держится представление, что в древнем Китае существовала азиатская деспотия в том смысле этого термина, который придавал ему К. Маркс. Оно сдает позиции лишь постепенно. В 1960–1966 гг. была аргументирована точка зрения, что чжоуское государство не было деспотическим [26, с. 22–40; 27, с. 1–9; ср. 29, с. 74], но что деспотией была империя Цинь 秦 [24, с. 220–225; 30, т. 5, с. 131; 28, с. 99, 101–102]. В 1978–1979 гг. я выдвинул взгляд, что и в циньской, и в ханьской империях власть монарха была ограничена [12, с. 100–106], но мой голос не был услышан. Во всяком случае с тех пор В. В. Малявин выдвинул тезис о деспотическом характере империи Хань 漢 [19, с. 15, 21, 22, 32, 60 и др.].

Прошли мимо моей статьи и мои единомышленники, в том числе В. А. Якобсон, когда в 1984 г. он на широком древневосточном материале поднял вопрос о нецелесообразности пользоваться термином "восточная деспотия" и указал на существование в древних монархиях серьезных ограничений власти царя; таким ограничением в Китае служило, по мнению ученого, в частности, представление о "мандате Неба" и его потере недостойным правителем. Другие участники круглого стола "Государство и право на древнем Востоке" (И. М. Дьяконов, Л. А. Лелеков, О. Г. Большаков и Е. Б. Рашковский), в том числе синологи (Е. И. Кычанов и Л. С. Васильев) в общем (за исключением Л. Б. Алаева) поддержали и дополнили идеи В. А. Якобсона [3, № 2, с. 94–95, 97–98, 99, 101, 105–106; № 3, с. 72, 77–78, 83–84]. При этом Е. И. Кычанов высказал мнение, что "власть императора <...> в Китае, теоретически никем и ничем не ограниченная, не была деспотической", т. к. "все сословия <...> имели свои права", которые "гарантировались и охранялись законом", не признававшим произвола [3, № 2, с. 101].

Взгляды участников круглого стола 1984 г. отчасти повторяют ранее высказанные в западной синологии, которая начала критическое осмысление концепции "восточного деспотизма" примерно лет за 30 до того, если не раньше. Для ученых Запада эта концепция была связана с именем К. А. Виттфогеля (когда-то увлекавшегося марксизмом), который в немалой мере почерпнул идею азиатского деспотизма вместе с теорией азиатского способа производства у К. Маркса, но по-своему их переиначил [ср. 95, с. 357–365]. Взгляды его отражены в ряде работ 1920–1950-х гг. (см. их критический обзор в кн. [70, с. 53–66, 69, 74, 84, 87]); эти взгляды нашли себе наиболее полное выражение

в книге "Восточный деспотизм" [94]; предварительно ее автор опубликовал сжатое изложение основ своей теории [93, с. 152–164]. Ниже приведена часть теории К. А. Виттфогеля, существенная для этой статьи.

По К. А. Виттфогелю, деспотизм — это "политический режим, характеризующийся тремя признаками: 1) неограниченной властью правителя, опирающегося на правящую бюрократию, 2) большой ролью государства в экономической жизни страны, 3) слабостью общества по сравнению с государством..." [23, с. 159]. В главе "Государство сильнее общества" (выражение П. Н. Милюкова [ср. 18, с. 194]) К. А. Виттфогель подчеркивал, что в "гидравлическом" (экономически основанном на ирригации) обществе не было социальных сил, способных эффективно ограничить власть деспота: ни земельные собственники, ни военные не создали здесь "независимого руководства", сила господствующей религии так и не завоевала самостоятельности в виде автономной церкви. Вместе с жизненно важными функциями (строительной, организационной и направленной на приобретение) вся власть сосредоточилась в руководящем центре — у правительства, а в конечном счете, у правителя, который часто являлся также воплощением высшей религиозной власти, считался богом, или потомком бога, или жрецом высокого ранга, т. е. был теократом (божественным правителем) или квази-теократом (правителем-первосвященником) [94, с. 49–100].

По мнению К. А. Виттфогеля, деспотическая власть была тотальной, о чем свидетельствует отсутствие у нее эффективных ограничений:

(1) Отсутствие эффективных "конституционных ограничений". Как считал К. А. Виттфогель, режим восточной деспотии представляет собой определенную структурную и операциональную модель, "конституцию", которая может быть выражена в письменной форме, иногда в виде кодекса. Эта модель не принимается путем соглашения между правительственной властью и неправительственными силами, а дается сверху, и правители создают, поддерживают и модифицируют ее не как контролируемые представители общества, а как ее хозяева. Автократ может своей властью вводить такие законы, какие он и его помощники считают подходящими; абсолютистский режим волен в любое время изменить свои нормы так же односторонне, как они были предписаны.

(2) Отсутствие эффективных "социетальных ограничений": а) в "гидравлическом" обществе нет независимых центров власти, способных ограничить власть "гидравлического" режима; представители земельной собственности, религии и городских профессий не создали нужных для этого политических органов (ср. выше); б) так называемое "право на восстание", следы которого есть во всех "гидравлических" обществах, не было включено в конституционные правила или законы, а попытки воспользоваться им карались смертью; вооруженный конфликт, восстание и убийство слабых правителей не делали деспотизм более демократическим и не облегчали гнета; в) выборы деспота (там, где они замещали наследование власти) не уменьшали деспотизма; г) "внутриправительственные влияния" складывались в абсолютистских "гидравлических" режимах таким образом, что там развивалась

автократия<sup>2</sup>: обычно (за несколькими историческими исключениями) во главе стоял один человек, обладавший властью принимать важные решения. Это было обусловлено чем-то большим, чем существование крупных государственных предприятий (которые бывают и в "гидравлических", и в демократических, и в аристократических обществах), а именно развитием "кумулятивной тенденции неразделенной власти". Если бы основные подразделения власти (и соответственно главы общественных работ, армии, разведывательной службы и системы государственных доходов) были более или менее одинаково сильны, то эта тенденция встречала бы противодействие, а абсолютистский режим возглавляла бы олигархия. Но такое равновесие власти бывает редко, если вообще бывает. В условиях абсолютизма тот, кто занимает самое сильное положение, использует "кумулятивную тенденцию неразделенной власти" к своей выгоде, чтобы расширить собственную власть, пока не подчинит себе все другие центры принятия решений. Кумулятивная сила верховной власти имеет тенденцию приводить к созданию единственного автократического центра организации и принятия решений. Кому бы верховный правитель ни передал управление и на кого бы ни полагался, это не отменяет решающей важности такого центра. "Правительственный аппарат как целое не перестает быть абсолютистским оттого, что настоящий центр принятия решений временно и часто завуалированным образом перемещается к лицам или группам ниже правителя". Влияния, оказываемые на последнего придворными или администраторами, качественно отличаются от институционных ограничений "уравновешенной власти": "В конечном счете глава контролируемого правительства должен приспосабливаться к эффективным неправительственным силам общества, тогда как глава абсолютистского режима подобным образом не ограничен". Несмотря на серьезные попытки подчинить абсолютистского государя контролю бюрократии тот всегда мог править, если он решил это делать. Почти все великие монархи на Востоке и были "самодержцами".

(3) "Законы природы и модели культуры — тоже не эффективные ограничения". К. А. Виттфогель не спорит с тем, что нравы, верования и законы природы играют ограничительную роль, но, по его мнению, "потенциальная жертва деспотического преследования хорошо знает, что природное и культурное окружение, какие оно ни обеспечивало бы временные передышки, не помешает ее уничтожению в конечном счете. Власть деспотического правителя над своими подданными не менее тотальна оттого, что она ограничена факторами, которые формируют человеческую жизнь в обществах любого типа".

Если власть "гидравлического" деспотизма неограничена ("тотальна"), то она тем не менее распространяется далеко не на все сферы жизни, ибо "представители гидравлического режима действуют (или воздерживаются от действий) в соответствии с законом уменьшающейся административной отдачи". По этому закону на определенной ступени хозяйственного развития правителю становится невыгодно непосредственно контролировать аграрное производство и обрабатывающие промыслы, и он предоставляет возделывание земли малым семьям и занятие большинством ремесел мелким индивидуаль-

ным производителям. В сфере политической власти этот закон означает, что расширение административного (военного, полицейского, фискального и судебного) контроля над населением дальше определенной черты тоже перестает быть выгодным правителю. Как это выразил С. Н. Айзенштадт, "после определенной стадии для правителя невыгодно активно управлять слишком большим количеством социальных групп" [73, с. 436]. Поэтому "гидравлическое" государство предотвращало лишь рост эффективных организаций, имеющих первостепенное значение, обеспечивая этим одностороннюю концентрацию власти; но, управляя не всей экономикой, оно было лишено повсеместных баз, которые позволяли бы государственному аппарату осуществлять тотальный контроль над второстепенными организациями и индивидуальными подданными; оно не чувствовало нужды в таком контроле, шло на риск эпизодических восстаний и предоставляло известную свободу индивидам и определенным второстепенным организациям. Такой свободой пользовались подданные "гидравлического" государства после отбывания повинности (во время которого они выступали как "частичные", или временные, его рабы); получали известную автономию и кое-какие второстепенные группы (напр., представители некоторых религий), гильдии ремесленников и купцов, деревенские общины, родственные группы (в частности, семья), но это не были настоящая автономия и демократия. "Гидравлическое" государство ограничено влияло практически на все второстепенные группы и организации, но не интегрировало их полностью в систему своей власти. Предоставляемые им "скромные свободы" были ограничены и "политически несущественны", они не приводили к полной автономии деревень, гильдий и второстепенных религиозных организаций. К. А. Виттфогель называет их "демократией нищих". По его убеждению, "гидравлическое" государство не было ограничено ни "демократией нищих", ни какой другой эффективной "конституционной", "социетальной" или культурной уравновешивающей силой. Ученый отказывается признать политику деспотического государства благодетельной для народа и систематически старается показать, что оно во всем преследовало интересы своего правителя и стремилось к наиболее благоприятным для него условиям в сферах управления экономикой, потребления, правосудия и "прославления". В этой связи он останавливается на характере бюрократической критики в "гидравлическом" государстве; он указывает на разницу между нею и "независимой народной критикой": первая необходима для правильного функционирования сложной администрации, но высказывается или за закрытыми дверями, или в публикациях, доступных лишь образованному меньшинству, обычно принадлежащему к правящей группе; она рассматривает вопросы по существу с точки зрения более или менее рационально понятых государственных интересов; критики жалуются почти исключительно на преступления отдельных чиновников и на зло отдельных правительственных актов, стремясь (кроме мистиков, призывавших к уходу от мира) к восстановлению системы тотальной власти, в желательности которой критики не сомневаются [94, с. 101–136].

В марксистской научной печати, как советской, так и зарубежной, "Азиатский деспотизм" был оценен резко отрицательно и в методологическом, и в политическом отношениях, и с точки зрения соответствия его теорий фактам [18, с. 189–197; 22, с. 134, 190–192, 194, 196] и др. (см. библиографию в [23, с. 157, прим. 4]). При этом, в частности, указывалось, что власть деспотических правителей "далеко не была столь "тотальной", как это пытается представить К. А. Виттфогель, и что "произвол монарха по отношению к тому или иному представителю класса не может означать произвола по отношению к классу", как о том свидетельствует ситуация в китайской империи. Но из таких наблюдений не было сделано вывода о том, что в ряде случаев нельзя говорить о деспотической власти на Востоке; напротив, деспотия на Востоке, в том числе и в древнем Китае, без оговорок признавалась критиком К. А. Виттфогеля Ю. А. Левадой "неизбежной на определенном этапе формы политического развития общества", которая "была в каких-то отношениях необходимой и прогрессивной" [18, с. 194–195].

Еще до выхода в свет "Восточного деспотизма" теория его автора повлияла в известной степени на некоторых (в том числе крупных) западных историков, таких, как О. Латтимор, и через его взгляды отчасти и на Д. Боддэ [80, гл. IX–XIII; 81, с. 27–28, 101; 62, с. 49 (примеч. I), 71–76, 78–81]; если не ее приятие, то упоминания о "деспотизме" и при Цинь и Хань, и при Маньчжурской династии можно найти в трудах Э. Балажа [57, с. 163; 56, с. 6, 14, 79]. Но даже те, кто, как О. Латтимор, испытали некоторое влияние теории К. А. Виттфогеля, не воспринимали ее некритически [с. 81, с. 530–531, примеч. 26; 62, с. 79–80].

По свидетельству М. П. Павловой-Сильванской, книга К. А. Витфогеля была одобрена больше "советологами", чем представителями академической науки<sup>3</sup>.

Среди многих теоретических положений "Восточного деспотизма", которые подверглись критике, оказались и тезисы об отсутствии в "гидравлических" обществах активных социальных сил, способных ограничить власть деспота, эффективных "социетальных" и других ограничений (в виде обычаев, религии и суеверий, а также административной необходимости, скудости ресурсов, слабости коммуникаций и т. д. [ср. 83, с. 104]). По этим и другим вопросам К. А. Виттфогеля критиковали С. Н. Айзенштадт и М. Леви, Г. Макрей и О. Ли, Э. Г. Паллиблэнк, Дж. Нидэм и Т. Масубути [23, с. 162–163, 166–169].

Образец такой критики — статья-рецензия С. Н. Айзенштадта, который, будучи неудовлетворен анализом политического процесса у К. А. Виттфогеля, предлагает рассматривать этот процесс как взаимодействие различных социальных сил — правителя и активных общественных групп, которые пытались влиять на политику через бюрократию, клики и религиозные институты. Деспот стремился ограничить власть крупной знати, военных, религиозных и тому подобных групп, но иногда вынужден был делать им большие уступки и попадал от них в зависимость, а они эффективно ограничивали его власть и даже становились на время настоящими правителями общества. В отличие от

К. А. Виттфогеля, подчеркивавшего монолитную структуру деспотического правления и изображавшего конфликты между царем и бюрократией как второстепенные, С. Н. Айзенштадт указывал на то, что длительная борьба царей с бюрократией затрагивала (как это было в Китае) основные политические ориентации и курсы; динамика истории приводила к тому, что бюрократия, созданная правителями как орудие их политики, оказывалась в оппозиции и могла весьма ограничить пределы политической деятельности императоров. Ссылаясь на полемику К. П. Виттфогеля и В. Эберхарда по вопросу об отношениях бюрократии и джентри в Китае, он напоминает, что, хотя верно, что джентри действовали в большой мере в рамках централизованных деспотических политических институтов, верно и то, что эти институты очень сильно зависели от джентри.

С точки зрения С. Н. Айзенштадта, предположение К. А. Виттфогеля о том, что правящий класс восточного деспотизма в конечном счете обладает монолитной структурой, очень уязвимо и может самое большее служить гипотезой о предельном случае, а не сохранять силу для всех таких обществ во все времена. Главная аналитическая проблема — это вопрос о разных степенях господства правителя или других сил; следующая проблема — как такое господство влияет на институциональное окружение восточного общества. С. Н. Айзенштадту представляется неплодотворной "вульгарная марксистская" трактовка деспотического государства у К. А. Виттфогеля, по которой эксплуатация — главная цель правителя, террор и сила (с примесью разных "опиумов") — его главные средства. Этому ученый противопоставляет взгляд, что в своем функционировании политические институты зависят от других институтов общества в отношении материальных ресурсов, своей основной легитимации и поддержки, оказываемой разным политическим курсам и действиям; это связано с тем, что политические институты занимаются не только применением голой силы, но и осуществлением разных коллективных целей, которые должны быть как-то оправданы правителями в соответствии с основными ценностями общества. Поэтому правители должны мобилизовать поддержку для своих политических курсов и целей, принимая при этом во внимание интересы по крайней мере более активных групп в обществе, ибо ее нельзя обеспечить только террором и принуждением. Как подчеркивает С. Н. Айзенштадт, функционирование бюрократии в восточных обществах не понять без ее отношений к различным социальным группам. Ее функция — не только управлять гидравлическими сооружениями и мобилизовать ресурсы для правителя и для себя; даже чтобы оказаться в состоянии это сделать, бюрократия должна выполнять разные функции для разных групп общества и до какой-то степени посредничать между такими группами. При этом она должна иногда поддерживать интересы этих групп против желаний и интересов правителей или найти некий *modus vivendi* между теми и другими, пусть даже высказывая сильное пристрастие в пользу правителей [73, с. 440–442, 445–446].

Из всех критических разборов теории К. А. Виттфогеля здесь целесообразно остановиться на принадлежащем В. Эберхарду — одному из самых

крупных и ранних его оппонентов. К. А. Виттфогель первый начал полемику с В. Эберхардом, опубликовав в 1950 г. рецензию на выпущенную тем "Историю Китая" [96, с. 103–106] и напав на нее с позиций своей теории. В 1952 г. В. Эберхард ответил К. А. Виттфогелю в своей книге "Завоеватели и правители" пространной критикой, впоследствии расширенной во 2-м издании 1965 г. [70, с. 53–88]. Среди возражений, приведенных им против теорий К. А. Виттфогеля, некоторые касаются вопроса о деспотическом характере власти.

Сам В. Эберхард в 1965 г. готов был признать лишь, что "обычно за концом феодального периода следовал краткий период "абсолютизма" или "деспотизма", характеризуемый в преобладающей степени военным режимом, совпадающим с борьбой нового правителя против феодальной знати", которая "была нацелена на сглаживание классовых различий, чтобы в идеальном случае был бы единый правитель, управляющий единой массой подданных. Деспот осуществлял свою власть с помощью военной силы, зависящей от него...". По мнению В. Эберхарда, за таким обычно не слишком стабильным периодом в типичном случае наступал период внутренней стратификации общества, приводившей к формированию нового высшего класса; в Китае это было общество "джентри", а термин "деспот" подходил здесь только для Ши хуанди 始皇帝 (да, быть может, для некоторых минских правителей); остальные императоры выступали как орудия и представители аристократических могущественных семей "джентри", которые определяли их решения и их политику [70, с. 60–61].

В. Эберхард поставил вопрос о том, как определить, был ли правитель деспотом. Один из подходов состоит в выяснении того, кто был ответственным за действия двора: если не только император, но, скажем, и министры были ответственны за некоторые решения (что, по мнению ученого, имело место при Хань), то нельзя говорить о деспотизме. Другой подход состоит в ответе на вопрос: кто был законодателем? Мог ли император произвольно изменять законы? Был ли он связан ими и до какой степени? По данным К. Бюнгера (1946), при Тан 唐 подлинным законодателем был император, но он был ограничен своей совестью ("моральными законами"), а основные законы рассматривались как неизменные и перенимались каждой новой династией от другой, менялась только суровость наказаний. К. Бюндер полагал, что танский император мог принимать решения вопреки закону, хотя чиновники и считали, что он не должен этого делать. Как добавляет В. Эберхард, иногда император в таких случаях чувствовал, что должен извиниться, а иногда чиновники критиковали его за нарушение закона; вероятно, это свидетельствует, что он не был деспотом.

В. Эберхард обсудил также вопрос о "централизованной" власти и "руководящих центрах власти", типичных для деспотических обществ. Он указал, что, вопреки мнению К. А. Виттфогеля, министерства "общественных работ" и "земледелия" при Хань не осуществляли централизованного руководства общественными работами, необходимыми для ирригации, а в основном занимались организацией жизни во дворце и снабжением дворца (а также столицы).

"Министерство общественных работ" не обладало властью ввести ирригацию в провинции, послав туда своих людей. Местная администрация была сравнительно независима, губернаторы и даже начальники уездов ("магистраты") были царьками на своих территориях, в чем ученый видит "пережиток феодальных институтов": они отличались от "царей" периода Хань главным образом тем, что их назначала и сменяла через 3 года (или менее) центральная администрация. Администрация на местах обычно находилась в руках чиновников из местных джентри, власть которых ограничивал губернатор как представитель центральных джентри, причем его и его чиновников связывали отношения "равновесия интересов". Все это не дает оснований назвать систему китайской администрации "типично централизованной" [70, с. 61–65; ср. 19, с. 34–40 сл.; 23, с. 169].

Особый интерес для этой статьи представляет более ранняя работа В. Эберхарда, опубликованная одновременно с книгой К. А. Виттфогеля, в 1957 г., под названием "Политическая функция астрономии и астрономов в ханьском Китае". Там В. Эберхард специально поставил вопрос о характере власти китайского императора с целью выяснить, был ли тот деспотом [71, с. 33–70, 345–352], исходя из определения деспотизма в "Большом Брокгаузе" (см. примеч. 1 к настоящей работе).

Рассмотрев классификацию ограничений власти правителя в доконституционных монархиях, предложенную К. А. Виттфогелем, разделившим их на три группы: "конституционные" (этот термин вызвал протест и у В. Эберхарда, и у Ю. А. Левады [18, с. 194]) и "социетальные ограничения", "законы природы и модели культуры" (ср. выше, с. 360–361), В. Эберхард признал эту классификацию полезной с двумя оговорками: он отнес "модели культуры" к "социетальным" ограничениям власти и указал на целесообразность избегать слова "конституционный" со всеми его сопутствующими значениями. Сам он предложил классификацию по двум другим категориям — "институционные" и "функциональные" ограничения власти. К первым он отнес те же ограничения, какие К. А. Виттфогель относил к "конституционным", добавив к ним другие ограничения, которые нашли себе формализованное выражение в виде моральных правил, философии, стандартных правил поведения и определенных стандартных ситуаций. При этом он отметил, что такие институционные ограничения могут в известных обстоятельствах не учитываться и не приниматься во внимание, но их наличие или отсутствие — это важный факт. По В. Эберхарду, функциональные ограничения — это те, что не нашли себе формализованного выражения, например, поведение или действия определенных социальных групп; по определению, такие ограничения действуют во всех подходящих ситуациях. Они могут совпадать с институционными ограничениями и усиливать их.

На основании научной литературы 40-х и первой половины 50-х гг. В. Эберхард характеризовал концепции царской власти, принятые в христианской Европе, мире ислама, Индии, древнем Египте и Месопотамии. С его точки зрения, деспотизм мог развиваться только в мире ислама, где не было "институционной структуры" для эффективного ограничения власти правителя

со стороны подданных (хотя и существовали моральные ограничения в религии), а также в древнем Египте, где царь рассматривался как бог или воплощение божества, который должен был поддерживать "правильный порядок" (*маат*), но едва ли критиковался за нарушение этого порядка. В Индии были возможности критиковать правителя за нарушение дхармы, но было мало возможностей для критики его политических действий. В Европе существовала система институционных ограничений правителя в христианстве и христианской церкви. В Месопотамии царь считался божьим избранником и слугой богов, которые выражали одобрение или неодобрение его деятельности с помощью знамений; власть царя была ограничена жрецами, истолковывавшими эти знамения и ответы богов на царские вопросы, а также божественностью, приписывавшейся закону; как и в Европе, деспотизм при таких условиях был невозможен [71, с. 34–36].

В Китае не было ни группы жрецов, ни библейской религии откровения и организованной церкви. На первый взгляд, Китай после "феодального" периода кажется "деспотическим государством"; во всяком случае как таковое часто рассматривают империю Цинь. Но именно с этого периода, — отмечает В. Эберхард, — в Китае возник вполне развитый кодекс законов, которым подчинялись все, включая членов элиты. Ученый опирается на статью К. Бюнгера (1952), согласно которой правитель не вводил законы по произволу, а принимал кодекс, созданный его предшественниками. Так же поступали и все династии, модифицируя или расширяя кодексы своих предшественниц лишь в меру необходимости (ср. выше, с. 365), причем издание кодекса не было институционно односторонним актом правителя, а было "актом соглашения" между правителем и управляемыми<sup>4</sup>. Законы создавались конфуцианскими учеными в соответствии с моральной системой; правитель был тоже ею связан, издавая закон и решая судебные дела [64, с. 198, 199, 202–209]<sup>5</sup>. В этом В. Эберхард видит ограничение его власти.

Возражая против мнения, что императорский Китай был деспотическим государством, В. Эберхард рассмотрел аргументы в пользу этого мнения, почерпнутые из сферы культурных представлений о власти. К таким аргументам он отнес представления, связанные с титулом императора *хуан ди* 皇帝 ("августейший владыка") и с названием, укрепившимся за правителем Китая со времен Чжоу 周, — *тянь цзы* 天子 ("Сын Неба"). Ученый отмечал, что этот титул содержит термин *ди* 帝, который употребляется вместо *шан ди* 上帝 ("владыка вверху") или *тянь ди* 天帝 ("владыка Небес") и указывает на связь между правителем и высшим божеством. Он сопоставил термин "Сын Неба", который не был официальным, но обычно служил названием правителя (за исключением шанских документов), с легендами об основателях некоторых ранних династий в Китае, по которым эти основатели родились чудесным образом, причем только их матери (а не отцы) были людьми. По логике вещей, такое лицо должно было отличаться от обычных человеческих существ, как отличался от них древнеегипетский царь, и не подлежать ни человеческому закону, ни критике; поэтому такой правитель должен был быть

"деспотом", и было бы очень трудно оправдать и переворот, направленный на его свержение, и создание новой династии.

В. Эберхард возражал против этого аргумента, выдвинув теорию о постепенной рационализации термина "Сын Неба" в период с IV—III вв. до н. э. (если не раньше) по I в. н. э. Вехами на пути этой рационализации он считает несколько текстов, в первую очередь "Мэн-цзы" 孟子 (IV—III вв. до н. э.), где, по его мнению, указанный термин понимается не буквально, а "символически", и "Бо ху тун" 白虎通 (ок. 79 г. н. э.), где этот термин имеет "явно метафорическое определение". С другой стороны, как считает ученый, первоначальная мысль, что правитель — не обычное человеческое существо, поскольку "Небо" — это его отец, была пересмотрена (возможно, уже в IV—III вв. до н. э.): ее стали относить только к предкам немногих кланов древности, которые, как полагали, правили Китаем до исторических династий. Династии исторического периода стали теперь доказывать свое происхождение от одного из этих знатных кланов: так, династия Хань претендовала на происхождение из семьи Яо 堯; династия Синь 新, основанная Ван Маном 王莽, — на происхождение от Шуня 舜 [69, с. 72; 75, т. 3, с. 274] и т. д. При этом правителя считали человеческим существом, но происходившим от первопредка, у которого был сверхъестественный отец. Поскольку ряд семей оказывался в одинаковом положении, новые династии могли происходить от некоторого числа знатных семей, и концептуально был возможен переворот.

В. Эберхард указал еще на один текст, способствовавший, по его мнению, рационализации концепции императора — трактат Бань Бяо 班彪 "Ван мин лунь" 王命論 из гл. 100 "Хань шу" 漢書. Там перечислены пять признаков, которые свидетельствовали о праве Гао-цзу 高祖 основать династию Хань: (1) он был потомком "императора" Яо; (2) у него были особые знаки на теле, указывавшие на его миссию; (3) появились небесные знаки; (4) он был хорошим человеком; (5) он был способен выбирать хороших помощников [ср. 17, с. 137–150]. По мнению В. Эберхарда, этот перечень — смесь старых преданий и рационального мышления.

Кроме того, ученый полагал, что в эпоху написания "Ван мин лунь" (начало I в.) Ван Маном был введен ритуал законной смены династий, связанный с набором концепций, рассматривавших правителя как достойнейшего из людей, который становится императором путем наделения его символами власти. Здесь, по мнению В. Эберхарда, и открывается возможность для системы критики, установленной как институт [71, с. 36–39, 346–348, примеч. 28–42].

Это весьма уязвимое рассуждение. По существу, В. Эберхард не доказал, что термин "Сын Неба" стал употребляться символически во времена Мэн-цзы, и не привел ни одного примера на такое употребление. Его доказательство сводится к тому, что у Мэн-цзы этот термин сочетается с теорией "повеления (или мандата) Неба", критерием же, в какой момент по этой теории прежний правитель лишается "мандата", а новый получает его, для Мэн-цзы было "народное мнение", т. е. "реакция образованной элиты" [71, с. 37]. Но этот термин сосуществовал с этой теорией в китайской культуре с начала

Чжоу [67, т. I, с. 81–100, 493–506], когда и речи не могло быть о его рационализации, ставшей возможной лишь с появлением философских школ. При этом и для начала Чжоу сочетание этого термина с этой теорией иногда представляется ученым противоречивым, т. к. он указывает на царя как на существо божественного происхождения, а она утверждает, что один царь (получающий от Неба "мандат") является достойным, а другой (теряющий "мандат") — недостойным. Логическим выходом из противоречия кажется тогда отказ от мысли о божественности царя, признание его таким же человеком, как и другие. Так, Д. Боддэ (1954) пришел к заключению, что по теории "мандата Неба" "царь определенно не рассматривался как божественное существо", хотя термин "Сын Неба" на первый взгляд и указывает в направлении другого вывода [59, с. 164 и примеч. 6]<sup>6</sup>.

Сомнительно, чтобы и такой критерий перехода "мандата" из рук в руки, как "народное мнение", представлял собой нечто новое в древнекитайском мышлении. Так, еще в эпоху Чуньцю 春秋 народ мыслился как главный объект устроения в общекосмическом ряду, включавшем и природные явления, и божеств; считалось (как и позднее, при Хань), что Небо, породив народ, поставило над ним государя для его же пользы [1, с. 25–32; ср. 75, т. 1, с. 240; т. 2, с. 382; 43, гл. 85, с. 5007]; при этом придавалось очень большое значение обратной связи в системе народ — правитель, осуществлявшейся через "слова народа", учитывать которые полагали совершенно необходимым для царя [36, гл. I, с 4, гл. 9, с. 113; ср. 2, с. 21, 26, 151]. Отсюда остается один шаг до мысли, что "народное мнение" — это критерий перехода "мандата Неба" от правителя к правителю. Поэтому, как нам представляется, еще не доказано, что Мэн-цзы внес в теорию "мандата Неба" нечто такое, от чего термин "Сын Неба" подвергся рационализации.

Но даже если допустить вместе с В. Эберхардом, что в IV—III вв. до н. э., когда происходила рационализация ряда традиционных представлений, началась рационализация и концепции царской власти, она не могла идти с IV в. до н. э. по I в. н. э. как ничем не осложненный эволюционный процесс, поскольку на ее пути оказалось такое важное для культуры событие, как образование китайской империи. В 221 г. до н. э. циньский правитель принял небывалый в истории титул "августейшего божественного властителя (или императора)" (*хуан ди*), отражавший то обстоятельство, что он стал фигурой особой, высокой сакральности [ср. 14, с. 53–54]: термин этот имел сопутствующее значение божественности<sup>7</sup>. Кроме того, словосочетание "сын Неба", несомненно, продолжало сохранять в ранней империи и свое прямое значение. Рассказывая легенду о том, как девушка Цзян Юань 姜嫄 наступила на след великана и родила основателя дома Чжоу Хоу Цзи 后稷, ученый I в. до н. э. Чу Шао-сунь 褚少孫 комментирует: "Тогда она поняла, что он сын Неба"; ранее он говорил, что Хоу Цзи "был рожден Небом" [53, гл. 13, с. 30, 29; ср. 31, т. 3, с. 47, 46]. Поскольку Хоу Цзи не был монархом, словосочетание "сын Неба" в приложении к нему может быть употреблено не в своем переносном значении "царь, император", а только в своем прямом значении "рожденный Небом".

В. Эберхард ссылается на чисто "метафорическое" определение термина "Сын Неба" в трактате "Бо ху тун" (см. выше, с. 369). Но он же свидетельствует, что чуть позже, в словаре Сюй Шэня 許慎 "Шо вэнь" 說文 (100 г.) встречается "старый взгляд", по которому святые матери древности "чувствовали" Небо и таким путем рождали детей, вследствие чего и употребляется выражение "Сын Неба" [71, с. 347, примеч. 33]. Таким образом, в конце периода рационализации, намеченном в статье В. Эберхарда, один из выдающихся ханьских ученых, да еще в толковом словаре отразил то обстоятельство, что прямое значение термина "Сын Неба" было вполне живо.

Кроме того, остается под большим вопросом, насколько справедливо считать определение этого термина в "Бо ху тун" метафорическим. Там сказано: «"Сын Неба" (*тянь цзы*) — это название ранга. Почему [этот] ранг называется "Сын Неба"? Царь имеет в качестве отца Небо, имеет в качестве матери Землю и является [подлинным] Сыном Неба (*тянь чжи цзы* 天之子)» [34, гл. I, с. 1; ср. 85, т. I, с. 218; 21, с. 18]. В параллельном, но более позднем ханьском определении Хэ Сю 何休 (129–182) говорится: «Сын Неба (*тянь цзы*) — это название ранга. Все совершенномудрые люди, которые получили повеление (или мандат) [Неба], рождены Небом; поэтому их называют "Сын Неба"» [50, гл. 17, с. 86, 8-й г. Чэн-гуна 成公; ср. 85, т. I, с. 266, примеч. 1]. В более раннем докладе Ван Мана трону (5 г. н. э.) сказано: «Царь служит Небу как отцу, поэтому его ранг называется "Сын Неба"» [43, гл. 25Б, с. 2161]. Думается, что и определение "Бо ху тун" не может быть сочтено чистой "метафорой".

В. Эберхард не прав, предположительно датируя IV—III вв. до н. э. пересмотр мысли о правителе как о необычном человеческом существе и в отнесении ее только к доисторическим династиям (см. выше, с. 368). В действительности, уже в конце III в. до н. э. возникла легенда о чудесном зачатии основателя вполне исторической династии Хань Лю Бана (ум. в 195 г. до н. э.) его матерью от дракона, которая вошла в сочинения ханьских историков и мыслителей наряду с легендами о сверхъестественном зачатии основателей династий Шан 商 (Инь 殷), Чжоу и др. В. Эберхард заметил, что, видимо, ученые того времени мало верили в такие легенды, служившие, в основном, для легитимации притязаний кланов и семей на престол [71, с. 347, примеч. 30]. Это некоторое преувеличение. В историю о сверхъестественном зачатии Гао-цзу от дракона не верили такой критический мыслитель, как Ван Чун 王充 (27 — ок.97), и, видимо, его учитель Бань Бяо, автор трактата "Ван мин лунь": оба истолковали эту историю как рассказ не о чудесном зачатии, а о благом знаменнии [38, гл. 15, с. 154–155; 43, гл. 100А, с. 5826; ср. 17, с. 114, 145, примеч. 176]. Но эту историю о чудесном зачатии без оговорок привели историки — Сыма Цянь 司馬遷 (145?–86? гг. до н. э.), Бань Гу 班固 (32–92) и Сюнь Юэ 荀悅 (148–209). Наряду с этим конфуцианцы Бань Бяо, Бань Гу и Сюнь Юэ (вслед за представителями своей школы I в. до н. э.) сообщали, что Гао-цзу и его клан Лю 劉 происходят от Яо [43, гл. 100А, с. 5825; 75, т. 1, с. 28–29, 146–150, ос. с. 148, примеч. 1; т. 3, с. 106–112; 48, гл. 1, с. 2а–2б; ср. 17, с. 137]; это противоречит версии о зачатии Гао-цзу от дракона<sup>8</sup>. Ранее

Сыма Цянь в одном разделе своей истории изложил легенды о чудесном зачатии (без отцов) родоначальников династий Инь и Чжоу, а в другом разделе сообщил, что они были потомками Хуан-ди 黃帝; это противоречие увидели Чжан Чан-ань 張長安 (I в. до н. э.) и Ван Чун, но интерполятор "Ши цзи" 史記 конфуцианец школы Гуньян Чу Шао-сунь пытался оправдать Сыма Цяня, указывая, что тот "сомневался" и хотел сообщить читателю о своем сомнении, "поэтому и рассказал эти истории двумя способами" [17, с. 145, примеч. 176; ср. 31, т. 3, с. 46–49, 789–791, примеч. 24–34].

Таким образом, лишь наиболее критически мыслящие ученые отказались верить в легенды о чудесном зачатии основателей династий; даже такой критический ум, как Сыма Цянь, в лучшем случае испытывал в этом сомнения, а в худшем не заметил противоречия между сообщениями о чудесном и о естественном рождении основателей; конфуцианские историки Бань Гу и Сюнь Юэ сходным образом отнеслись к вопросу о рождении Гао-цзу; что же до других конфуцианских ученых, то, по словам Ван Чуна, именно они изобретали теории о рождении совершенных мудрецов от "животворной сущности (спермы) Неба на основании легенд о чудесном зачатии, в которые верил "мир", а отнюдь не опровергали эти легенды [38, гл. 15, с. 146, 148, 154 и комм. Хуан Хуа 黃暉; ср. 82, т. 1, с. 318, 319, 323].

Следовательно, в среде ученых преобладали не рационалистические, а религиозно-мифологические представления о царской власти, вполне буквальное понимание термина "Сын Неба", а легенды о чудесном зачатии основателей династий пользовались достаточно широким доверием, хотя отдельные критически настроенные авторы могли сомневаться в этих легендах и даже пытаться их переосмыслить. Тем более сохранялись древние религиозно-мифологические представления в такой консервативной сфере, как круг идей императорской власти.

По словам ее исследователя А. С. Мартынова, здесь «индивидуальные сверхъестественные способности, которые многие синологи сравнивают с *маной*, обозначались так же, как и животворная сила природы, т. е. *дэ*», откуда возникает мысль, что "*дэ* природы и монарха равносущны и что к монарху эти чудодейственные способности переходят от Неба". Чтобы получить силу от Неба, монарх "воплощает" его, "уподобляется" ему, "копирует" его. "Речь идет о некоторой операции перевоплощения, понимаемой весьма конкретно, как возникновение общности по плоти между носителем высшей власти и Небом". "Монарх был <...> Сыном Неба", он "служил Небу как отцу", а Небо любило его как подлинного сына. "С древности, — писал цинский Гао-цзун [т. е. Цянь-лун (1736–1795 г.) — Ю. К.], — кто из императоров — Сынов Неба не был его подлинным сыном, *тянь чжи цзы...*, а поскольку они были подлинными Сынами Неба, то разве кого-нибудь из них Небо не любило?" <...> Дальнейшей конкретизацией идеи общности плоти могут служить <...> легенды о чудесных рождениях основоположников династий. Эти представления о единственности носителя власти — совершенномуудрого человека и Неба китайская культура сохранила вплоть до нового времени. Так, цинский ученый Цуй Дун-би писал: "Ученые полагают, что

рождение совершенномудрого происходит не из субстанции человека — *ци...*, а в результате заимствования чистой субстанции — *цин <...> Неба*"<sup>9</sup>...» [2, с. 16–18].

Таким образом, мысль о том, что император — Сын Неба, в кругу идей императорской власти не стала метафорической до последней династии, и никакая передача символов власти<sup>10</sup> ее не упразднила, не говоря уже о высказываниях рационалистически настроенных ученых I в. до н. э. — I в. н. э.

Приведенные соображения побуждают меня отказаться от гипотезы об эволюции термина "Сын Неба" в IV в. до н. э.—I в. н. э. в сторону рационализации. Что бы ни происходило с этим термином до 221 г. до н. э. (а есть основания полагать, что и тогда рационализация его не коснулась), после образования империи признаки некоторой рационализации наблюдаются, насколько можно судить, лишь по отношению к легендам о чудесном зачатии основателей династии и затрагивают только наиболее критические умы, а не широкие круги ученых, в особенности конфуцианских [38, гл. 15, с. 146 сл., комм. Хуан Хуя].

Но в таком случае нуждается в серьезной поправке общий вывод В. Эберхарда: "Концепция правителя как достойнейшего человека в мире явно открывала возможности критики в период, когда рационализация зашла так далеко, что концепция правителя как "Сына Неба" более не воспринималась буквально" [71, с. 39]. Эта критика была возможна не потому, что концепция правителя — "Сына Неба" перестала восприниматься буквально, а потому, что, согласно этой концепции, правитель был не богом, а полубогом, полу-человеком, а также потому, что (как это логически вытекает, в частности, из теории "повеления Неба", см. выше, с. 368-369), в рамках официальной идеологии монархии личности отдельных императоров могли восприниматься как несовершенные и даже как недостойные. Мысль о несовершенстве была связана с тем, что в императоре было от человека, а не от божества; в императорских эдиктах, содержащих самообвинения, говорится о неспособности монарха знать или видеть больше, чем может один человек, о его невольных ошибках, о недостатке у него интеллекта, мудрости, образования, опытности и т. п. [75, т. 1, с. 241; т. 2, 159–160, 221, 307, 321, 382 и др.]. Вероятно, эти человеческие недостатки объяснялись тем, что лишь отец монарха был божеством; возможно также, их находили в основном у потомков основателя династии, полагая (в соответствии с легендами о чудесном зачатии), что в тех как в потомках больше человеческого и меньше небесного, чем у основателя, чьим отцом называли Небо. Несомненно, что несовершенство императора осознавалось как недостаток его мироустроительной потенции — силы *дэ* 德 [9, с. 116–117, 120–122; 21, с. 28–30; 75, т. 1, с. 240–241; т. 2, с. 258]. В частности, оно проявлялось в отсутствии универсализма (равного отношения ко всем подданным) в правлении, свидетельствующем о неспособности императора подражать Небу, которое "все покрывает" (см. ниже, с. 376).

Официальная теория включала весь этот набор идей. Как говорилось в эдикте Вэнь-ди от 178 г. до н. э.: «Мы слышали, что Небо породило простой народ и поставило для него государей, чтобы те пеклись о нем и устривали

его. Если правитель людей не имеет внутренней духовной силы (дэ), а распространяемое им правление [проникнуто] неравным отношением [к подданным], то Небо являет ему [знамения] — стихийные бедствия — и предостерегает таким образом о том, что [государство] не устроено. Ныне в последний день одиннадцатого месяца было затмение солнца — порицание появилось в Небе; какое стихийное бедствие бывает больше этого?... Порядок и смута в Поднебесной зависят от "меня, единственного человека". Даже те двое или трое, что ведают правлением, подобны моим "рукам и ногам", [Если говорить о том, что] ниже [Нас], Мы оказались не в состоянии устроить и прокормить все живые существа; [если говорить о том, что] выше [Нас, Мы] повлияли этим на сияние трех светил [— солнца, луны и звезд]. Воистину, велико это отсутствие [у Нас] внутренней духовной силы. Когда придет [этот] приказ, пусть [Наши подданные] отдадут все помыслы Нашим [неумышленным] проступкам, [совершенным] по ошибке, а также потому, что недоступно [Нашему] знанию и зрению. Просим, чтобы Нам открыли это и доложили об этом, а также рекомендовали достойных и хороших, прямых и честных людей, которые способны говорить откровенно и увещевать неотступно, чтобы с их помощью исправить Наши недостатки...» [43, гл. 4, с. 135; ср. 75, т. 1, с. 240–241; 71, с. 54–55].

В. Эберхард указывал, что ханьские концепции связи знамений с событиями человеческой жизни не были едиными и четкими. Одни толкования знамений исходили из "концепции личного божества" — Неба, которое "предостерегает" людей; другие: видимо, исходили из мысли, что человеческая деятельность нарушила гармонию природы и этим вызвала аномальные стихийные явления, или же из концепции божества, связанного "законами", соблюдать которые оно само себе предписало; третьи, как кажется, основывались на мысли о предопределении [71, с. 54–56, 69; ср. 17, с. 116–117; 4, с. 136–137]. Тем не менее, по моим наблюдениям, в ряде императорских эдиктов содержится именно истолкование знамений как предостережений Неба, выступающего в качестве личного божества (см., напр., выше, а также [75, т. 2, с. 214, 254, 307, 322, 382, 411]). Следовательно, по-видимому, как раз это объяснение (а не другие интерпретации знамений) характерно для круга идей императорской власти. (Правда, оно встречается не только в эдиктах правителей, но и в писаниях чиновников и ученых, например, Дун Чжун-шу [43, гл. 56, с. 3994], но там имеются и другие толкования). В. Эберхард указывал, что старая концепция правителя как "Сына Неба" могла, в частности, подразумевать, что его отец Небо пользовался необычными явлениями, чтобы заранее предостеречь его о грядущей опасности (в этом случае явление должно было иметь место, как только соответствующее человеческое действие было задумано) [71, с. 39–40]. Видимо, это предположение убедительно описывает связь концепции "Сына Неба" и теории знамений в кругу идей императорской власти и по меньшей мере в части писаний чиновников и ученых.

По всей вероятности, В. Эберхард был недалек от истины, когда проводил параллель между концепциями царской власти в Месопотамии и Китае:

"Как и в Вавилонии, где правитель был "представителем бога", божество демонстрировало свое одобрение или неодобрение знаменами, или, другими словами, астрономы могли выражать критику путем истолкования небесных или других знаков" [71, с. 39; ср. 94, с. 93-94]. Эту формулировку можно лишь несколько уточнить, указав, что в Китае император считался полубожественной фигурой и, следовательно, видимо, обладал большей сакральностью, чем вавилонский правитель. Сходство между обеими концепциями усиливается благодаря тому, что в обоих регионах царь выступает как божественный избранник (ср. китайскую теорию "повеления Неба", изображающую основателя династии как избранника Неба) [11, с. 38-47].

Гипотеза В. Эберхарда состояла в следующем: в обществе, где считается, что в нарушении природной гармонии повинны люди, то, на кого из них возлагается за это ответственность, может отражать господствующие концепции власти, которой наделены правитель или — коллективно — элита; астрономы признавались истолкователями небесных знаков и входили в элиту; если они рассматривались всего лишь как орудия деспота, они могли быть склонны фабриковать благие знаменья для него и/или дурные знаменья для бюрократии; но если они были членами ответственного правительства при правителе, их истолкования небесных знаков могли осуждать правителя, равно как и остальных членов ответственного правительства.

Проведенное ученым на материале ханьских знаменей исследование показало, что некоторые знаменья докладывались императору придворными чиновниками, имевшими специальную подготовку и занимавшимися политикой, другие он наблюдал сам или узнавал о них от своих слуг, третьи, видимо, были ему неизвестны и встречаются только в историях (часть их была сфабрикована историками). Предполагалось, что император лично нес ответственность за стихийные бедствия, хотя есть указания, что он считался ответственным "по должности". Все члены бюрократии могли обвинять его в том, что он вызвал стихийное бедствие или знамение, и этим побудить его изменить свою позицию. Делая это, они осуществляли институциональное право. Другой вопрос, было ли это право критиковать правителя эффективным ограничением его власти. В некоторых случаях оно было явно эффективным. Таким образом, если говорить об институтах времен Хань, то, по принятому в статье В. Эберхарда определению, правитель не был деспотом (ср. примеч. 1 к настоящей работе). При этом не только он, но и любой другой член его правительства мог рассматриваться как лично ответственный за знамение или стихийное бедствие; иными словами, ответственным считалось правительство во главе с правителем. Знаменья использовались одной кликой внутри бюрократии против другой в борьбе за власть; видимо, это указывает на то, что такие группы не считали правителя единственным источником власти, как предполагалось по более ранней теории. Трудно сказать, верила ли ханьская образованная элита в знаменья; тот факт, что некоторые из них были сфабрикованы, а другие использовались для доказательства своей правоты той или другой кликой, заставляет предположить, что по крайней мере некоторые

лица совсем не верили в знамения [71, с. 40, 68-69; ср. 17, с. 116-118; 4, с. 132-137].

Таким образом, В. Эберхард убедительно показал, что при Хань существовало достаточно эффективное институциональное ограничение власти императора в виде критики его с помощью знамений и что исходила эта критика от представителей и групп бюрократии. В исследовании политической функции китайской астрономии и, в частности, вопроса о знамениях приняли участие и другие ученые: Х. Х. Дабс, Х. Биленштайн, Н. Сивин, К. Ябууги, Б. Я. М. Бек, причем между Х. Биленштайном и В. Эберхардом, а также Б. Я. М. Бекком и Х. Биленштайном имела место полемика (1950, 1957, 1983); тем не менее вывод о критике императоров с помощью знамений со стороны бюрократии не ставился под сомнение (ср. обзор работ этих авторов, выполненный с. В. Зининым [4, с. 128-157, особо с. 131-143]).

Изучение ханьской бюрократии также не подтвердило тезиса о деспотическом характере императорской власти. В 1980 г. Х. Биленштайн на основе этого изучения пришел к выводу, что власть даже самых сильных ханьских правителей не была неограниченной; что, по словам чиновников, империя была империей ее основателя Гао-цзу, а не того или иного отдельного правителя, и принадлежала народу, а не Сыну Неба. Он писал: "Ни император, ни чиновничество не были всемогущи. Управление Хань зависело от системы взаимного ограничения и взаимного равновесия, в которой различные интересы боролись за влияние, но ни один из них никогда не располагал неограниченным контролем. Император не был автократом, и исполнение им [своей роли] непрерывно подвергалось тщательному институциональному изучению"; "Власть бюрократии ограничивала власть трона"; "...Власть перемещалась то туда, то сюда между престолом (императором или вдовствующей императрицей), который поддерживали евнухи, кабинетом министров..., императорским секретариатом и регентством, когда оно существовало" [58, с. 143, 144, 155].

Как кажется, исследователи ханьского общества довольно убедительно показали наличие в нем социальных сил (в особенности бюрократии), ограничивавших власть монарха, и выявили некоторые механизмы действия этого ограничения.

## II

До сих пор речь шла преимущественно о том, что К. А. Виттфогель называл "социетальными ограничениями", если не считать концепции "Сына Неба", которую он отнес бы к "моделям культуры". Далее рассмотрение "моделей культуры" будет продолжено, в заключение же будет исследовано связанное с одной из них "конституционное", а лучше сказать "институциональное" ограничение власти императора (ср. выше, с. 361-363, 366).

К. Бюнгер указал на преемственность основных законов империи, начиная с Цинь, что дало В. Эберхарду основание не считать императоров деспотами, произвольно изменяющими законы; при этом В. Эберхард добавил,

что были случаи, когда император извинялся за нарушение законов или когда чиновники критиковали его за такое нарушение (см. выше, с. 365, 367). Возникает вопрос: какие культурные представления предписывали императорам соблюдать законы?

Первое из этих представлений — о монаршем универсализме. Хотя оно имеет общекультурный характер, поскольку речь идет о законах, логично обратиться сначала к легистским текстам.

Отечественные исследователи легизма [5, с. XLVI–XLVII; 33, с. 130–131] указывали, что легисты стремились подчинить закону не только общественную жизнь, но и самого государя, в частности, борясь с его фаворитизмом при выборе приближенных и добиваясь его справедливости при решении судебных дел; по словам В. М. Штейна, "в представлении "Гуань-цзы" закон стоит не под, а над государем", который "обязан выполнять его директивы".

Действительно, в легистской главе "Гуань-цзы" 管子 сказано: «Дающий законы — это государь, блюдущий законы — это чиновник, берущий законы за образец — это народ. Когда все — государь и чиновник, высший и низший, занимающий высокое и занимающий низкое положение — послушно следуют законам, это называется "навести великий порядок"» [37, гл. 45, с. 300]. Как лучший правитель здесь описан такой, который беспристрастно награждает и наказывает людей независимо от своих симпатий и антипатий и от их статуса и решает дела на основании "мер длины и объема" (т. е. законов); его казни не вызывают ропота, а награды не считаются милостями, ибо он "осуществляет это на основании законов и установлений, беспристрастен, как Небо и Земля" [см. там же, с. 302]. В "Шан цзюнь шу" 商君書 закон определяется как то, что сообща держат в руках государь и чиновники, а доверие к закону — как то, что они совместно устанавливают. Во избежание смуты они не должны пренебрегать законами и действовать в соответствии с личными соображениями; мудрый правитель опирается на закон и не наносит ему ущерба по личным мотивам; его награды щедры и вызывают доверие, его наказания суровы и неотвратимы, он справедлив и к далеким, и к близким. Законы сравниваются с едиными мерами веса и длины, а их введение мотивируется необходимостью преодолеть недостатки субъективных суждений и пристрастий правителя (власть имущих) путем установления объективных образцов и стандартов для всех [52, гл. 14, с. 49–50; ср. 63, с. 260–262; 6, с. 196–197].

Чрезвычайно существенно, что беспристрастие правителя при применении законов уподоблено беспристрастию Неба (которое "все покрывает") и Земли (которая "все носит на себе", или "поддерживает")<sup>11</sup>: это приводит к выводу, что, по мнению легистов, через применение законов реализовался универсализм правителя (его единое отношение ко всем подданным), копировавший универсализм сил космоса. Трактовка законов как образцов и стандартов, подобных мерам и весам, тоже позволяет включить их в ряд тех стандартов (от дудок-камертонов до твердых цен), которые воплощают монарший универсализм. В этой связи отмечу, что принцип универсализма буквально пронизывает реформы основоположника легистской школы Шан Яна: уста-

новив единые для всех законы, проникнутые универсализмом, тот сделал неотвратимыми награды и наказания; он ввел единое административное деление, т. е. реализовал универсализм в пространственном плане, в равной мере подчинив вновь образованные уезды правителю Цинь; осуществлял политику экономического регулирования, включавшую стандартизацию цен [ср. 79, с. 13–16]; провел аграрную реформу, которая придала единообразие нравам народа; поощрял народ заниматься только одним занятием — земледелием (и обучаться ратному делу); а также позаботился о стандартизации налогов, мер и весов [53, гл. 68, с. 7–11, гл. 79, с. 43–44; 49, гл. 3, с. 15, гл. 5, с. 47–48]. Эти "универсалистские" принципы и институты унаследовала, распространив их на всю страну, империя Цинь — та самая, на которую в первую очередь ссылаются сторонники гипотезы о деспотической власти в императорском Китае.

Следовательно, в теории легизма есть требование, чтобы правитель не нарушал законов, и оно связано с универсализмом, отличающим это учение.

В даосизме (во всяком случае, эклектическом, эпохи Хань) встречаются сходные мысли, видимо, возникшие под влиянием легизма. Так, в "Хуайнань-цзы" 淮南子 сказано: «Закон — это мера длины и объема для Поднебесной, уровень и плотничный шнур (т. е. стандарт. — Ю. К.) для правителя людей... Кто нарушил закон, непременно будет наказан, даже если он достойный; кто поступает в соответствии с нормой, непременно не будет наказан, даже если он недостойный. По этой причине путь справедливости и беспристрастия будет открыт, а путь деятельности в личных интересах закрыт. В древности... книгами законов, нормами поведения и долгом — вот чем воспрещали [произвол] государя, чтобы он не решал [дел] самоуправно... Закон не упал с Неба, не рожден Землей, а исходит от людей. [Правитель] обращается к себе и исправляется с его помощью; по этой причине, если у него самого что-то есть, он не осуждает этого у других; если у него самого чего-то нет, он не требует этого от других; что установлено внизу, то не отменено наверху; что воспрещено народу, то не делается им лично... По этой причине, когда правитель людей устанавливает законы, он сначала создает для себя стандарт и образец» [45, гл. 9, с. 23–25; ср. 25, с. 177–178, 81]. Этот отрывок интересен, в частности, тем, что в нем законы и нравственные нормы отчетливо охарактеризованы как ограничения произвола правителя.

С требованием, чтобы правитель не нарушал законов, был связан легистский принцип справедливости наград и наказаний, тоже опиравшийся на концепцию универсализма власти. Он назывался "сделать награды заслуживающими доверия и наказания неотвратимыми". В "Гуань-цзы" говорится: «Свет солнца и луны [освещает всех, ни к кому] не имея личных пристрастий, поэтому нет такого, кто не получал бы света. Совершенномудрый человек подражает ему и, действуя таким образом, освещает тьму простолюдинов. Поэтому, когда он в состоянии тщательно исследовать [поведение своих подданных], то не бывает забытых хороших поступков и не бывает скрытых дурных дел; если не бывает забытых хороших поступков и не бывает скрытых дурных дел, то наказания и награды заслуживают доверия и

неотвратимы; если же наказания и награды заслуживают доверия и неотвратимы, то хорошие поступки будут поощряться, а дурные дела будут пресекаться» [37, гл. 66, с. 409]. Другие тексты "Гуань-цзы" говорят о важности этого принципа и о его связи с доверием народа к закону: «Кто использует награды, тот высоко ценит то, что они заслуживают доверия; кто применяет наказания, то высоко ценит то, что они неотвратимы»; «Самое лучшее было бы, чтобы награды и наказания были неотвратимы и заслуживали доверия; это ведет к тому, что народ доверяет им» [37, гл. 55, с. 351, гл. 53, с. 345].

Этот принцип считается одним из тех, которые в IV в. до н. э. разделял Шан Ян [53, гл. 79, с. 43; 42, гл. 43, с. 906, 907]. В III в. до н. э. этот принцип был воспринят "Хань Фэй-цзы" 韓非子, где он отражен в названиях второго и третьего методов (из общего числа семи), которыми должен пользоваться правитель [см. там же, а также 42, гл. 30, с. 516, 519–521], и фигурирует в ряде глав [42, гл. 33, с. 671, гл. 36, с. 800, гл. 38, с. 853, гл. 46, с. 949, гл. 48, с. 1037, и др.]. В легистской традиции Шан Яна—Хань Фэй-цзы—Ли Сы подчеркивалось, что награды должны быть щедрыми, а наказания — тяжелыми даже за легкие преступления [42, гл. 30, с. 519, 541–542; 53, гл. 87, с. 30]. Еще в I в. до н. э. такое истолкование неотвратимости наказаний ощущалось конфуцианцами как чуждое [55, гл. 55, с. 342–344]. Однако легистское представление о необходимости для правителя беспристрастно соблюдать законы в течение Западной Хань было постепенно включено в конфуцианство, оказавшись созвучным той тенденции к универсализму, которая существовала в этом учении с тенденцией к партикуляризму. В библиографическом трактате Лю Синя 劉歆 (ок. 50 г. до н. э.—23 г. н. э.) — Бань Гу (32–92) в качестве достоинства легизма назван принцип "сделать награды заслуживающими доверия и наказания неотвратимыми", поставленный на службу "установлениям норм поведения" [43, гл. 30, с. 3154].

Влияние легистского представления о том, что универсализм власти и связанное с ним доверие народа к наградам и наказаниям предполагают соблюдение законов правителем, прослеживается при Западной Хань. Бань Гу отмечает как характерную черту правления императора Сюань-ди 宣帝 (74–48 гг. до н. э.), известного своей симпатией к легизму [67, с. 3–4, 120, 121, 155, 270–276, 300], соблюдение принципа "сделать награды заслуживающими доверия и наказания неотвратимыми" [75, т. 2, с. 265]. О другом, использовавшем легизм государе Вэнь-ди 文帝 (180–157 гг. до н. э.) [67, с. 151–153, 236–238, 246–265, 267, 291–292] известно, что, когда он в гневе хотел казнить человека, испугавшего коней его колесницы, наказав его тяжелей, чем полагалось по закону, министр правосудия Чжан Ши-чжи 張釋之<sup>12</sup> возразил: «Законы — это то, что Сын Неба беспристрастно разделяет с Поднебесной. Если нынешний закон таков, а я вместо его [соблюдения] сделал бы более тяжелым [наказание], этот закон перестал бы пользоваться доверием народа. К тому же если бы в то самое время, как это [случилось], Вы, верховный [правитель], приказали бы казнить его, [делу] был бы конец. Теперь он уже

передан мне, министру правосудия, а министр правосудия — это справедливость Поднебесной, если он единожды отклонится [от справедливости], то все, кто в Поднебесной применяет законы, из-за этого станут выносить слишком легкие или слишком тяжелые [приговоры; а в этом случае] куда "народу девать руки и ставить ноги" (ср. [39, с. 140 (13. 3)]. — Ю. К. )?» [53, гл. 102, с. 8–9; 43, гл. 50, с. 3783; 48, гл. 8, с. 66; ср. 87, т. 1, с. 536–537]. После этого Вэнь-ди согласился с приговором.

В другом случае Чжан Ши-чжи отстоял приговор человеку, укравшему нефритовое кольцо из храма Гао-цзу (вора полагалось обезглавить, а тело его выставить на рыночной площади), от попытки императора казнить вора вместе с его "кланом" (т. е. расширенной семьей) [ср. 76, т. 1, с. 110, 112–116]; так министр опять добился приговора по закону вместо более сурового [53, гл. 102, с. 9–10; 43, гл. 50, с. 3783–3784; ср. 87, т. 1, с. 537–538]. Сыма Цянь замечает, что Чжан "блюл законы и не подлаживался к намерениям" императора, был близок к идеалу, описанному в "Шу цзине" 書經 в словах: «Лишенный личного пристрастия, лишенный односторонней приверженности, путь истинного царя широк и далек. Лишенный односторонней приверженности, лишенный личного пристрастия, путь истинного царя ровен и гладок» [53, гл. 102, с. 17–18; ср. 89, с. 331 (V.IV, 14); 87, т. 1, с. 542].

Культурное представление о монаршем универсализме и связанный с ним принцип доверия к законам (к наградам и наказаниям) предписывали императорам соблюдение законов и в средневековом Китае. Об этом свидетельствует несколько судебных случаев начала династии Тан (618—906). Так, в 626 г. император издал декрет, по которому обманным путем получившие чин за заслуги отца и деда и не явившиеся с повинной должны были быть преданы смерти, а чиновник Дай Чжоу 戴雋 вскоре приговорил кого-то за такое преступление к ссылке. Император обвинил Дай Чжоу в демонстрации Поднебесной, что государю нельзя доверять. Чиновник отвечал, что не может нанести ущерба законам, и добавил: «"Законы — то, благодаря чему государство и [правлящий] дом пользуются великим доверием Поднебесной. Слова [государя] — всего лишь то, в чем изливаются его сиюминутные радость или гнев. Когда Вы, Ваше Величество, изливаете кратковременный гнев, то обещаете предать кого-то смерти; когда же Вы уже поняли, что это невозможно, то отправляете его в ссылку. Это значит, стерпев малый гнев, сохранить великое доверие; если же Вы послушаетесь [голоса] своего гнева и обманете доверие, я, Ваш недостойный подданный, пожалую о том, что Вы, Ваше Величество, это [сделали]". Верховный [правитель] сказал: "Если мы [попробуем] обойтись без какого-то из законов, то вы, достопочтенный господин, сумеете это исправить; о чем Нам тревожиться?"» [41, гл. 39, с. 707; ср. 64, с. 208].

В 633 г., когда император собирался обезглавить начальника уезда Пэй Жэнь-гуя 裴仁軌 за сравнительно легкое преступление, чиновник Ли Цянь-ю 李乾祐 выступил с докладом, в котором "без кавычек" процитировал ханьского министра Чжан Ши-чжи (ср. выше, с. 378–379): «Что до законов и ука-

зов, то Ваше Величество установили их наверху, а [народ] по всей земле следует им внизу; Ваше Величество, Вы разделяете их с Поднебесной, а не владеете ими одни. Если Пэй Жэнь-гуй совершил легкое преступление, то применить высшую меру наказания противоречило бы принципу единообразия...» [41, гл. 40, с. 722; ср. 64, с. 208].

В 676 г. чиновник Ди Жэнь-цзе 狄仁傑 возражал против приказа императора казнить двух генералов, повинных в порубке кипарисового дерева на могильном холме Чжао 昭陵, где был похоронен танский Тай-цзун 太宗 (627–649), ибо эта казнь не соответствовала бы закону; он прямо сослался на ханьский прецедент — выступление Чжан Ши-чжи по поводу приговора человеку, укравшему нефритовое кольцо из храма Гао-цзу, — даже процитировал это выступление. Кроме того, он сказал: «Ваше Величество, Вы создали законы и вывесили их на дворцовых воротах, где вывешиваются правительственные распоряжения; смертная казнь и наказание каторжными работами обладают различиями, [присущими разным] разрядам [в иерархии этих наказаний, но] разве [там] есть [случай], чтобы, когда совершено крайне легкое преступление, то [государь] приказал бы пожаловать [виновного] смертью? Когда законы перестанут быть неизменными, то куда (досл.: как — Ю. К.) [простолудины] — десять тысяч фамилий — будут "девать руки и ставить ноги" (ср. выше, с. 379 — Ю. К.)? Если Вы, Ваше Величество, непременно хотите изменить законы, прошу Вас, начните с сегодняшнего дня...» В результате император отказался от казни генералов [41, гл. 40, с. 723].

Из сравнения танского материала с ханьским можно сделать вывод, что культурное представление о монаршем универсализме, предписывавшее государю соблюдать законы, было непреходящим фактором в течение по меньшей мере первых девяти веков истории китайской империи. Это косвенно подтверждает мой прежний вывод, что связанная с этим представлением концепция императора как Сына Неба не подверглась рационализации в IV в. до н. э.—I в. н. э. (см. выше, с. 367-372).

К. Бюнгер в общем обзоре идеи права в китайской истории говорит о чередовании периодов, когда эта идея была сильна, и периодов келейного вмешательства правительства в правосудие и даже произвола. С его точки зрения, времена упадка идеи права сопровождалось политическим упадком и ослаблением государства; они были ознаменованы необычным, подчас лихорадочным ростом числа императорских декретов, которые либо ломали норму, либо меняли предписания законов, делали право неясным, вносили беспорядок в государственное управление и разлагали идею права (связанную в Китае с представлениями о постоянстве и непрерывности). Временами возрастания числа императорских декретов были конец Тан и почти вся протяженность династии Сун 宋, когда государственная власть переживала упадок. Примером эпохи расцвета государственности, когда и император, и министры выступали как сторонники идеи права, ценили господство законов и ставили его выше личной власти, К. Бюнгер считает начало Тан [64, с. 207–208].

Наблюдение К. Бюнгера побуждает относиться с должной осторожностью к случаям, когда чиновники с успехом советовали правителю соблюдать законы, помня, что это бывало не всегда, и что за порой "законности" периодически наступала пора "произвола", когда нарастала тенденция к деспотизму.

### III

Второе культурное представление, предписывавшее правителю соблюдение законов, имеет династийный характер. Сохранилось известие, что ханьский У-ди вопреки собственной воле утвердил смертный приговор сыну своей сестры со словами: "Законы и указы были созданы прежним божественным властителем. Если ради младшей сестры нарушу законы, с каким лицом войду я в храм Гао-[цзу]? Кроме того, [так я] повернусь спиной к тьме престолюдинов". По этому поводу Дунфан Шо 東方朔 сказал: "Я, Ваш слуга, слышал, что, когда совершенномудрые цари занимались правлением, награждая, они не пропускали врагов, наказывая, они не делали исключения для [родной] кости и плоти. В "Шу цзине" сказано: «"Лишенный личного пристрастия, лишенный односторонней приверженности, путь истинного царя широк и далек" (ср. выше, с. 379 — Ю. К.). [Делать] эти две [вещи] считали тяжелым для себя пять божественных властителей, считали трудным для себя три царя, а Ваше Величество совершили их; по этой причине в [стране, лежащей] между морей, каждый из добрых престолюдинов получил подобающее ему место, и счастье Поднебесной велико...» [43, гл. 65, с. 4391–4392; ср. 91, с. 87–88].

Династийное представление, на которое указывает У-ди, — это концепция "тела" династии и связанная с нею мысль о творчестве и продолжительстве. Считалось, что основатель цзу 祖 (Гао-цзу при Хань) был главной творческой фигурой династии, способной на ритуальное (сакральное) творчество, создателем запаса ее силы да, воли чжи 志, подвигов гун 功, великого наследия хун е 鴻業; остальные императоры выступали как его продолжатели, которые могли только расширять и совершенствовать вклад цзу, соблюдать установленные им законы и нормы [15, с. 40–47]. Следовательно, законодательные действия цзу и его преемников представлялись качественно различными.

Этот вывод может пролить свет на различие, которое ханьские знатоки усматривали между "статутами" (люй 律) и "указами" (лин 令). По их свидетельствам, при Хань словом люй называли "то, что одобряли предшествующие правители (или предшествующий правитель. — Ю. К.)", или законы, впервые созданные Шунем и завершенные Сяо Хэ 蕭何 в девяти разделах, или законы Цинь, принятые Сяо Хэ; а словом лин называли "то, что одобряли последующие правители", или то, что было создано в позднейшие времена, или то, что Сыны Неба добавили (или убавили) своими эдиктами сверх содержания люй [51, с. 12–13, 21; 76, т. 1, с. 31]. По мнению А. Ф. П. Хюльзеве, отсюда следует только, что "статуты" считались старше, а "указы" — моложе, а это

противоречит ханьским же утверждениям, что "статуты" были созданы недавно; как и его китайские предшественники, он не видит разницы между ханьскими *люй* и *лин*, одновременно усматривая ее между танскими законоположениями с теми же названиями: при Тан слово *люй* указывало на уголовный кодекс, а *лин* — на административные предписания [см. там же, с. 31–32].

С голландским ученым трудно согласиться. Из свидетельств ханьских знатоков следует, что под *люй* ими понимались "статуты", введенные Сяо Хэ при основателе династии Гао-цзу (по одной версии, в основе унаследованные от Шуня, по другой, заимствованные у династии Цинь). Эти "статуты" представляли собой ханьский кодекс [43, гл. 8, с. 264; 75, т. 2, с. 227, примеч. 11.2; ср. 76, т. 1, с. 27, 64, примеч. 15]. По отношению к другим императорам Хань Гао-цзу, при котором был введен этот кодекс, был "предшествующим правителем", а они по отношению к Гао-цзу — "последующими правителями". И хотя на деле "статуты" вводили также и они, а он, видимо, издавал порой и "указы" [51, с. 143–162; 76, т. 1, с. 55–61, 343] (пусть, по крайней мере, в одном случае это был особый, основополагающий "указ А", см. ниже, примеч. 14), все же вклад Гао-цзу заключался именно в "статутах", в создании кодекса ("классической книги статутов"). Отсюда явствует основополагающая роль Гао-цзу как законодателя, которая, по-видимому, и отражена в формулировках ханьских знатоков. Иными словами, те определения, которые даны ими "статутам" и "указам", отражают мнение, что те и другие — плоды не только разных периодов, но и (имплицитно) разных видов законодательного творчества: *люй* созданы основоположником, *лин* — продолжателями, и потому первые на порядок выше вторых.

Хотя при Тан, как указывает А. Ф. П. Хюльзеве, различие между *люй* и *лин* касалось уже их содержания (по его предположению, это различие, вероятно, восходит к III в. н. э. [76, т. 1, с. 30–32]), видимо, при Тан сохранялось и сознание их прежнего иерархического различия. Во всяком случае В. Эберхард вслед за К. Бюнгером указывает, что при Тан "основные законы" (*люй* или *фа* 法), унаследованные от предшествующей династии, рассматривались как неизменные, "вечные", и всегда существовала оппозиция против новых законов — "приказов" (*лин*), "предписаний" (*ши*), "декретов" (*гэ*) и "правил" (*ци*), которые рассматривались как стоящие ниже *люй*; по мнению В. Эберхарда, это разделение на основные законы и предписания, подобное существовавшему в условиях оттоманского мусульманского общества [70, с. 62].

Х. Биленштайн цитирует доклад 31 г. н. э., согласно которому потомственный правитель (т. е. не основатель династии) не пренебрегает прецедентами и единодушными советами чиновников [58, с. 144]. Пример связанности такого государя и законами, и советами чиновников при Западной Хань дает поведение Чэн-ди, который не захотел последовать совету одних чиновников низложить удельного царя за его проступок, а последовал совету других урезать земли виновного со словами: "Мы не смеем [поступать] самоуправно" [43, гл. 80, с. 4864].

Если наследие *цзу* (в частности, его законы) считалось особо ценным, то изменение этого наследия не могло не рассматриваться как нежелательное.

При Цинь и Хань изменение того, что было сделано царственным предшественником, расценивалось как демонстрация его ошибок. Так, в 209 г. до н. э. Эр-ши хуан-ди 二世皇帝 заявил, что не завершить строительства дворца Эпан 阿房, предпринятого его отцом, значило бы "показать, что прежний божественный властитель ошибся, когда начал это дело". В 208 г. до н. э. он добавил, что оно было начато, дабы показать, что его отец достиг желаемого; что при нем, Эр-ши, из "подвигов и славных трудов прежнего божественного властителя кое-что осталось в наследство" и что, если хотеть упразднения "сделанного прежним божественным властителем", нечем будет "отплатить ему". [53, гл. 6, с. 74, 79; ср. 31, в. 2, с. 90–91, 94].

В конце 7—начале 6 гг. до н. э. вскрылись убийства, в которых был замешан покойный император Чэн-ди 成帝 (33—7 гг. до н. э.), под влиянием фаворитки Чжао 趙 предавший смерти двух своих новорожденных сыновей. Придворный советник Гэн Юй 耿育 возражал против намерений расследовать и предать огласке эти преступления. Один из его доводов состоял в том, что заурадные критики поведения Чэн-ди не понимают, что тот действовал из высших династических соображений, и не знают, как "следовать воле покойного божественного властителя"; он призывал Ай-ди 哀帝 (7—1 гг. до н. э.), который наследовал Чэн-ди, учесть, что "почтительный к родителям сын хорошо умеет следовать воле отца, хорошо умеет завершать дела другого". Император принял этот совет и прекратил расследование [43, гл. 97Б, с. 5615, 5616; ср. 91, с. 274, 275].

Таким образом, "почтительность к родителям" требовала довершения, а не компрометации начинаний отца, означала, что нужно чтить его волю и руководствоваться ею после его смерти<sup>13</sup>, в частности, скрывая то, что он хотел держать в тайне.

Поэтому такой тип поведения связывали с принципом сокрытия того, что дурно у государя и отца. Согласно "Янь те лунь", "кто является чьим-то подданным, до конца проявляет свою преданность и потому соблюдает служебные функции, а кто является чьим-то сыном, полностью выражает свою почтительность к родителям и потому принимает наследие. Если у государя бывает проступок, то подданный покрывает его; если у отца бывает проступок, то сын укрывает его. Потому, когда государь умер, подданный не меняет правления государя; «когда отец умер», сын «не изменяет пути отца» (ср. [39, с. 8(1.11)]. — Ю. К. ). "Чунь цю" порицает "разрушение [князем Вэнем 文] высокой террасы Цюань 泉 [в государстве Лу 魯]" (ср. [50, гл. 14, с. 9а; 44, гл. 48, с. 3а]. — Ю. К. ) из-за того, что он разрушил сделанное предком и показал то, что было дурно у государя и отца" [55, гл. 12, с. 91].

Этот принцип связан с представлением, что "отец и сын суть одно тело, которое разделено надвое", так что слава и позор одного касаются другого. Поэтому в "Лунь юй" говорится: «Отец скрывает [то, что дурно] у сына, сын скрывает [то, что дурно] у отца — в этом и заключается прямота» (ср. [39, с. 146–147 (13.18)]. — Ю. К. ) [34, гл. 2Б, с. 121; ср. 85, с. 472]. Ви-

димо, это же представление объясняет, почему сын "не изменяет пути отца" после его смерти.

Что верно по отношению к паре "отец—сын", верно и по отношению ко всему династийному "телу", ибо в идеале "воля" любого представителя династии — это "воля" ее основателя, переданная "по цепочке". Изменение законов основателя (Гао-цзу) должно было рассматриваться как отступление от его "воли", как непочтительный по отношению к нему акт. Поскольку же основатель был особо сакральной фигурой, плоды его деятельности, воплощающие его творческую силу, имели ореол священности; поэтому на его законе в каком-то смысле лежал отпечаток божественной личности избранника и сына Неба, а изменение закона считалось своего рода святотатством. Вероятно, поэтому изменение законов Гао-цзу при его преемниках рассматривалось людьми эпохи Хань как преступление. Так, сановник царства У 吳 Ин Гао 應高 в 155 г. до н. э. осуждал императора Цзин-ди 景帝 за то, что тот "произвольно изменяет статуты и указы" [53, гл. 106, с. 10; ср. 87, т. 1, с. 470], имея в виду реформу законов, предпринятую по инициативе чиновника-законодателя Чао Цо 趙錯. Сыма Цянь считал, что Чао Цо погиб (был казнен в 154 г. до н. э.) потому, что "многое изменил" (в сфере "законов и указов"), а кто "изменяет [устои] древности и приводит в беспорядок постоянные правила, тот, если не умрет, то [все] потеряет" [53, гл. 101, с. 21, ср. там же, с. 17, 18–19; 87, т. 1, с. 531–532, 528–529]. Крупный чиновник Цзи Ань 汲黯 в 126–124 гг. до н. э. ругал в присутствии императора законодателя Чжан Тана 張湯: «Почему же вы, взяв старые законы (досл. соглашения. — Ю. К.) августейшего божественного властителя Гао 高皇帝, беспорядочно изменяете их? За это вы, почтеннейший, [будете казнены вместе с семьей и] останетесь без потомков!» [53, гл. 120, с. 6; ср. 87, т. 2, с. 346–347; 43, гл. 19Б, с. 1195–1196].

Если сравнить представление о соблюдении преемниками законов основателя династии с разобранным ранее представлением о монаршем универсализме, то обращает на себя внимание известное сходство между ними. Представление, что закон — это воплощение монаршего универсализма, исходит из мысли о подражании монарха Небу, которое "все покрывает"; предпосылка этой мысли — концепция правителя как Сына Неба (почтительный сын должен выполнять волю и завершать дела отца), где Небо выступает в качестве отца-божества. Представление о соблюдении преемниками законов основателя династии следует сходной модели почтительности к предку и его наследию, причем основатель как особо сакральная фигура выступает в роли "заместителя" божества. Оба представления содержат религиозный момент почтительности к священному. Значит, хотя закон не рассматривался в китайской традиции как данный божеством и в ней осознавалось его человеческое происхождение [60, с. 378–381], религиозный момент в отношении правителя к закону все-таки присутствовал. Он-то и

ставил законы выше произвола царствующего монарха, обязывая его к их соблюдению [12, с. 100–106].

Можно проследить действие культурного представления, требующего от преемников соблюдения законов основателя династии, на примере "соглашения" (юэ 約) Гао-цзу — института, очень близкого к закону, но не изданного односторонним актом, а имевшего характер договора между императором и его крупными сановниками; в верности "соглашению" они поклялись, принеся в жертву белую лошадь и помазав губы жертвенной кровью, видимо, в 195 г. до н. э. [подробно см. 7, с. 133–137; 16]. По "соглашению", если человек, не принадлежащий к императорскому клану Лю, будет сделан "царем" (ван 王), т. е. "удельным царем" (чжу хоу ван 諸侯王), или же лицо, не имеющее (военных) заслуг, будет пожаловано в "князя" (хоу 侯), то "его сообща покарает Поднебесная" [53, гл. 17, с. 3, и др.]; речь шла о вооруженном нападении на каждого, кого император пожалует в цари или князья вразрез с "соглашением" [ср. 53, гл. 9, с. 10, 23, гл. 57, с. 21; 43, гл. 97А, с. 5559].

"Соглашение" было заключено после того, как весной 195 г. до н. э. Гао-цзу уничтожил последнего из семи (или шести) своих наиболее могущественных соратников, не принадлежавших к клану Лю и возведенных им ранее на царские престолы, т. к. затем эти цари либо восстали, либо подозревались в намерении восстать против него. Следовательно, оно было договором императора и остальных соратников, пересматривающим права тех из них, кто не был его родственником: они лишились доступа к верхней ступени в иерархии знати — возможности быть "удельными царями"<sup>14</sup>, уступив его клану Лю, но как имеющие военные заслуги официально получили доступ к следующей ступени, князей. Тем самым и клан Лю, и прочие соратники Гао-цзу оказались заинтересованы в порядке пополнения знати, установленном "соглашением". Закрепив уделы за родственниками династии, а княжества — за заслуженными воинами, оно обеспечило ее интересы.

Право вооруженного нападения "Поднебесной" на царей и князей, поставленных в нарушение "соглашения", ограничивало власть монарха [ср. 75, т. 1, с. 172]. Это свидетельствует об относительной слабости императорской власти в начале Хань, мирившейся с тем, что ее подданные обладают самостоятельной вооруженной силой, которую могут пустить в ход вопреки желанию императора, нарушившего "соглашение"<sup>15</sup>. Такая слабость соответствовала фазе частичной децентрализации системы управления при первых четырех ханьских императорах [13, с. 132–133; ср. 17, с. 14–16]. Под "Поднебесной" имелись в виду не только "крупные сановники", но и "удельные цари": именно они располагали собственными армиями и были заинтересованы, чтобы только их родня контролировала уделы [ср. 31, т. 2, с. 212–213, 215, 217, 222; 84, т. 6, с. 91–98; 75, т. 1, с. 202–203, 205, 224; 43, гл. 38, с. 3444–3448]. "Крупные сановники" и один, а, возможно, и два-три "удельных царя" (царь Ци 齊, в какой-то мере цари Ланьэ 琅邪 и Чу 楚) воспользовались этим правом в 180 г. до н. э. после смерти императрицы Люй 呂 (вдовы Гао-цзу), которая вопреки "соглашению" возвела четырех своих

племянников на престолы царей (и около десяти, в том числе не менее четырех-пяти не имеющих заслуг, сделала князьями [53, гл. 9, с. 13, 15, 21, гл. 19, с. 5–6, 9, 12, 16–18; ср. 31, т. 2, с. 206–207, 210, т. 3, с. 582, 584, 586, 590, 594, 596, 598, 600]). Сановники уничтожили клан Люй, возвели на престол Вэнь-ди и упрочили власть династии Лю [53, гл. 9, с. 10–36 (ср. 31, т. 2, с. 204–220); 75, т. 1, с. 170–172, 192 (и примеч. 2)–194 (и примеч. 1), 201–210; 43, гл. 40, с. 3513, гл. 97А, с. 5559; 44, гл. 1Б, с. 296–30а].

Возможность вооруженного выступления "удельных царей" отпала с потерей ими самостоятельности и силы в середине и 3-ей четверти II в. до н. э. Но кроме того "соглашение" при Западной Хань играло роль правовой основы для критических выступлений крупных чиновников против попыток императоров пожаловать кого-нибудь титулом царя (как это было в 188 г. до н. э., см. ниже), а после 180 г. до н. э. — князя вразрез с "соглашением". Иногда император хотел пожаловать в князья своего любимца или сдавшихся вождей варваров (большой частью сюнну), у которых не было военных заслуг, но чаще всего своих родственников по женской линии. "Соглашение" служило орудием борьбы бюрократии, а вначале и клана Лю как социальных сил, защищающих интересы династии, с влиянием таких родственников, тесно связанных с тем или иным императором лично. То, насколько императоры склонны были нарушать "соглашение", показывает силу этого влияния.

При Хуй-ди 惠帝 (195—188 г. до н. э.) и Вэнь-ди (180—157 г. до н. э.) "соглашение" неукоснительно соблюдалось, и единственным периодом его нарушения в начале Хань было царствование императрицы Люй (188—180 г. до н. э.). К 188 г. до н. э. относится выступление в защиту "соглашения" канцлера Ван Лина 王陵, который во время обсуждения при дворе вопроса о пожаловании царскими титулами членов клана Люй сказал: «Божественный властитель Гао зарезал белую лошадь, [принеся ее в жертву], и поклялся в верности договору, скрепленному жертвенной кровью, который гласил: "Если кто, не являясь носителем фамилии Лю, будет сделан царем, то Поднебесная сообщит на него". Ныне сделать царями тех, кто носит фамилию Люй, не соответствует соглашению». Он также упрекнул двух соратников Гао-цзу, которые высказались в поддержку намерения императрицы Люй сделать царями ее сородичей: «Разве вы, господа, не присутствовали среди тех, кто вначале вместе с божественным властителем Гао помазал губы [жертвенной] кровью и поклялся в верности договору? Теперь, когда божественный властитель Гао скончался и вдовствующая государыня стала правительницей, она хочет сделать царями тех, кто носит фамилию Люй, а вы, господа, потакаете ее желаниям, подлаживаетесь к ее намерениям и нарушаете соглашение; с каким лицом вы увидите с божественным властителем Гао под землей?» Это выступление вскоре привело к отставке Вана Лина; пожалования были осуществлены [53, гл. 9, с. 10–11; ср. 31, т. 2, с. 204–205, 445, примеч. 19, 20].

Царствования Цзин-ди (157—141 г. до н. э.) и У-ди 武帝 (141–87 г. до н. э.) были порой нарастающей централизации системы управления и усиления автократизма, когда произошел отход от "соглашения" в области пожа-

лования в князья сдавшихся варварских вождей и появилась некоторая тенденция делать князьями императорских родственников по женской линии без заслуг. Одновременно "соглашение" служило основой для пожалования в князья генералов, отличившихся при подавлении мятежа семи "удельных царей" в 154 г. до н. э. и в ходе войн У-ди с варварами.

Сохранились свидетельства о двух выступлениях канцлера Чжоу Я-фу 周亞夫 против намерений Цзин-ди давать княжеское титулы вразрез с "соглашением".

В период между 150 и 147 г. до н. э. Цзин-ди захотел пожаловать в князья брата императрицы Ван Синя. Чжоу Я-фу возразил: «По соглашению августейшего божественного властителя Гао, "кто не является носителем фамилии Лю, тот не может быть сделан царем; у кого нет заслуг, тот не может быть сделан князем; кто [получит титул] не в соответствии с соглашением, на того сообща нападет Поднебесная". Теперь, хотя [Ван] Синь 王信 и старший брат августейшей государыни, у него нет заслуг, и сделать его князем не соответствует соглашению». Цзин-ди промолчал и отказался от своего намерения. Но когда в 147 г. до н. э. Чжоу Я-фу возразил против намерения Цзин-ди пожаловать в князья на сей раз семерых сдавшихся в плен "царей" сюнну, указав, что такое пожалование было бы поощрением измены государю, Цзин-ди пренебрег его суждением и пожаловал всех семерых в князья, причем "впервые создал декрет (кэ 科) о пожаловании [в князья] и награждении". В 145 г. до н. э. он возвел в княжеское достоинство еще одного сдавшегося "царя" сюнну и Ван Синя [53, гл. 57, с. 20–21 (ср. 87, т. 1, с. 437–438; 31, т. 6, с. 244), гл. 19, с. 46 (ср. 31, т. 3, с. 632–633); 75, т. 1, с. 298; 43, гл. 17, с. 927, 935–941, гл. 18, с. 1029, гл. 40, с. 3518–3519].

При Чжао-ди 昭帝 (87—74 г. до н. э.) родственников императора по женской линии не жаловали в князья без заслуг, а однажды "соглашение" послужило правовой основой для эффективной критики монарха со стороны регента воеводы Хо Гуана 霍光. В 85 г. до н. э. девяти- или десятилетний Чжао-ди захотел пожаловать в князья одного из двух своих любимцев и сверстников братьев Цзинь 金 в связи с тем, что другой брат унаследовал княжеский титул отца, но Хо Гуан не поддержал императора. Тот со смехом спросил: "Разве сделать кого князем зависит не от меня и не от вас, воевода?" Хо Гуан отвечал: "По соглашению Гао-цзу, только если у кого есть заслуга, то он может быть пожалован в князья" [43, гл. 68, с. 4496; ср. 91, с. 155]. Этот эпизод свидетельствует о слабости императора перед регентом в то время.

Период царствований Сюань-ди (74—48 г. до н. э.), Юань-ди 元帝 (48—33 г. до н. э.), Чэн-ди (33—7 г. до н. э.) и Ай-ди (7—1 г. до н. э.) характеризуется ростом влияния при дворе в общей сложности семи крупных (не считая менее значительных) кланов императорских родственников по женской линии. Это сопровождается щедрыми пожалованиями таких родственников в князья без заслуг. Хотя установить, имел ли заслуги тот или иной пожалованный, иногда затруднительно, можно констатировать, что из одиннадцати императорских родственников по женской линии, пожалованных в "полные" князья (ле хоу 列侯)<sup>16</sup> при Сюань-ди, не менее семи не имело лич-

ных заслуг и никто не имел военных заслуг; ни один из трех родственников, пожалованных при Юань-ди, не имел заслуг; из двенадцати родственников, пожалованных при Чэн-ди, десять не имело заслуг и никто не имел военных заслуг; из восьми родственников, пожалованных при Ай-ди, ни один не имел заслуг [16].

Во всяком случае, начиная с царствования Чэн-ди, который, по словам Бань Гу, "препоручил правление дому своих родственников по женской линии, и клан Ванов 王 стал более процветающим, чем полагалось по его положению" [43, гл. 86, с. 5044], представители бюрократии пытались бороться с засильем родни императриц. Еще Юань-ди пожаловал в князя отца своей супруги Ван; Чэн-ди добавил к этому пожалования еще 8 Ванов и их сородича Шуньюй Чжана 淳于長 [43, гл. 18, с. 1065–1071, 1073, 1075, гл. 97Б, с. 5593, 5607, 5613, 5626, гл. 98, с. 5634–5635, 5640, 5642–5643, 5645; 75, т. 2, с. 377, 385, 401].

Расцвет этого клана начался с того, что Чэн-ди в 33 г. до н. э. облек властью своего старшего дядю по матери Ван Фэна 王鳳. Весной следующего года император пожаловал в "полные" князя другого дядю по матери, Ван Чуна 王崇, и в "князя из [столичной области] внутри Застав" пять младших братьев Ван Фэна. 13–14 мая желтый туман заполнил Поднебесную с четырех сторон [75, т. 2, с. 375, 377 и примеч. 2.11]. Знамение связывали с приходом к власти Ван Фэна и с пожалованием Ванов [43, гл. 98, с. 5635, гл. 27Ва, с. 2399; ср. 44, гл. 10А, с. 156; 69, с. 30–31], которое вызвало критику как нарушение "соглашения" Гао-цзу. Увещающий сановник Ян Синь 楊興, ученый обширных знаний Сы Шэн 駸勝 и другие истолковали знамение, исходя из представления, что родственники императора по женской линии, связанные с женским началом, суть *инь*, а император — это воплощение *ян*. Они сказали: «Обилие [дыханий] *инь* вредит дыханиям *ян*. По соглашению Гао-цзу, кто не является заслуженным подданным, не будет сделан князем. Ныне все младшие братья вдовствующей государыни были сделаны князьями без заслуг; это не соответствует соглашению Гао-цзу. [Такого пожалования титулами] родственников [божественного властителя] по женской линии еще никогда не бывало. Поэтому Небо из-за [этого события] явило чудо». Большинство высказывавшихся по этому поводу согласились с Ян Сином и Сы Шэном, а испуганный Ван Фэн попытался взять вину за знамение на себя и подать в отставку, но Чэн-ди подчеркнул, что сам виновен в неполадках в космосе, и удержал Ван Фэна на его высоких постах, а пожалование оставил в силе. В 27 г. до н. э. те же "пятеро кнезей" получили титулы "полных" князей *ле хоу* [43, гл. 98, с. 5635–5636, гл. 18, с. 1065–1069; 75, т. 2, с. 377, 385].

При Ай-ди произошли два аналогичных выступления против пожалованных членов кланов Дин 丁 и Фу 傅 (откуда вышли мать и бабка императора). Около 7 г. до н. э. увещающий сановник Ян Сюань 楊宣 сказал: "В день, когда было пожаловано пятеро князей [из клана Ван], дыхания Неба были красно-желтого цвета; [при пожаловании князей из кланов] Дин и Фу опять было так же. Пожалуй, это знаменье того, что титулы и [пожалованные] территории превышают установления, [а это] наносит вред дыханиям Земли и

приводит их в беспорядок" [43, гл. 27Ва, с. 2399–2400]. Пожалованию в марте-апреле 3 г. до н. э. Фу Шана 傅商, двоюродного брата вдовствующей императрицы Фу, предшествовало увещание чиновника Чжэн Чуна 鄭崇, который сказал: «Когда августейший божественный властитель Почтительный к родителям Чэн пожаловал пятерых князей из [числа] дядьев по матери, Небо стало красно-желтого цвета, днем сделалось темно, в полдень появились черные дышания... Ныне Вы без [особой] причины хотите вновь пожаловать [Фу] Шана, что нарушит и повергнет в беспорядок установления и нормы, пойдет наперекор [велению] сердца Неба и людей; это не [принесет] счастья клану Фу...» Под давлением вдовствующей императрицы Фу Ай-ди все же из благодарности к ней пожаловал в князья Фу Шана [43, гл. 77, с. 4795–4797].

Оба критика не упоминают "соглашения" Гао-цзу, а указывают лишь на несоответствие пожалований "установлениям", а Чжэн Чун еще и на отсутствие оснований для пожалования Фу Шана; но то, что у пожалованных нет военных заслуг, позволяет предположить, что под "установлениями" подразумевается "соглашение" Гао-цзу.

Возможно, что это "соглашение" ограничивало произвол западно-ханьских императоров в области не только пожалований, но и престолонаследования. Судя по официальным материалам от 179 г. до н. э., порядок передачи императорского престола при Хань от отца к сыну и от сына к внуку был установлен Гао-цзу [53, гл. 10, с. 14–16; ср. 31, т. 2, с. 227–229; 75, т. 1, с. 233–236]. Кроме того, одно из названий института, закреплявшего этот порядок, было "соглашение божественного властителя Гао" (*Гао ди юэ* 高帝約); этот институт называли также "соглашением [относящимся к] законам Хань" (*Хань фа чжи юэ* 漢法之約) и "соглашением Хань" (*Хань чжи юэ* 漢之約) [53, гл. 58, с. 16 (дополнение Чу Шао-суня), гл. 107, с. 2–3; ср. 87, т. 2, с. 109–110; 31, т. 6, с. 252, 378, примеч. 425; 43, гл. 52, с. 3857]. Почти все, что о нем известно, сводится к эпизоду, имевшему место перед мятежом семи "удельных царей" в феврале-марте 154 г. до н. э. [53, гл. 58, с. 4; 43, гл. 47, с. 3671; ср. 87, т. 1, с. 442; 31, т. 6, с. 247].

Младший брат Цзин-ди лянский царь Сяо 梁孝王 прибыл ко двору, когда еще не был назначен наследник императорского престола, причем их мать, вдовствующая императрица Доу 竇太后 мечтала сделать наследником своего любимца, лянского царя [ср. 53, гл. 58, с. 18–19]. В интимной обстановке пира, где император и царь пили вместе скорее как братья, чем как государь и подданный, после обильных возлияний Цзин-ди непринужденно заметил, что, когда умрет, передаст престол лянскому царю. Это привело в восторг вдовствующую императрицу. Но чиновник Доу Ин 竇嬰, ведавший домом августейшей государыни и наследника престола, поднес императору нечто вроде "штрафной чары" со словами: «Поднебесная — это Поднебесная Гао-цзу, отец передает ее сыну, это соглашение Хань. Как же Вы, верховный

[правитель], сможете произвольно передать ее лянскому царю?» [53, гл. 107, с. 2–3].

Согласно другой редакции речи Доу Ина, он сказал: «По соглашению, [относящемуся к] законам Хань, [Поднебесную] передают сыну, [а в случае его смерти] внуку по прямой линии — сыну главной жены наследника. Теперь [позвольте спросить]: как же Вы, божественный властитель, сможете передать ее младшему брату, произвольно привести в беспорядок соглашение божественного властителя Гао?» Тогда божественный властитель Цзин замолчал, не произнося ни звука, а у вдовствующей государыни [появились] невеселые мысли» [53, гл. 58, с. 16–17; ср. 31, т. 6, с. 252]. Эта редакция восходит к Чу Шао-суню, который также указывает, что против назначения лянского царя наследником выступили еще Юань Ан 袁盎 и другие крупные сановники, за что этот царь подослал впоследствии к Юань Ану убийцу [там же, с. 18–22; ср. 31, т. 6, с. 254–256].

Из приведенного материала следует, что тот или иной император мог не только в отдельном случае отступить от "соглашения", но и закрепить это отступление законодательно в виде "указа А" 195 г. до н. э. (см. примеч. 14 к настоящей работе), "декрета о пожаловании [в князья] и награждении", видимо, узаконившего возведение в княжеское достоинство сдавшихся вождей варваров в 147 г. до н. э. (см. выше, с. 387)<sup>17</sup>, и т. п. Но в остальном он мог действовать по "соглашению", которое, очевидно, лежало в основе ханьских пожалований в князья за военные заслуги. Неоднократные нарушения "соглашения" императорами не означают, что оно не ограничивало их произвола в вопросе о пожалованиях. Отказы Цзин-ди от пожалования Ван Синя и Чжао-ди от пожалования второго брата Цзинь (см. выше, с. 387) свидетельствуют, что в известной степени оно этот произвол ограничивало<sup>18</sup>, по крайней мере со 195 по 188 и со 180 по 68 г. до н. э., пока Сюань-ди не начал широко жаловать в князья императорских родственников по женской линии. С 68 же по 3 г. до н. э. "соглашение", видимо, уже не было эффективным ограничением произвола императоров в вопросе о пожалованиях, но продолжало оставаться правовой основой для выступлений бюрократии против таких пожалований, для критики в этой связи того или другого правителя.

Как институциональное ограничение власти монарха "соглашение" Гао-цзю могло сочетаться с другим институциональным ограничением — критикой императора со ссылками на знамения (см. выше, с. 388–389, ср. с. 366–367, 372–375). Известные случаи такой критики, ссылающейся на "соглашение" и на знамения, не свидетельствуют об ее эффективности; но они относятся к поре засилья родственников императоров по женской линии при дворе — к царствованиям Чэн-ди и Ай-ди. Это наводит на мысль, что "соглашение" могло быть эффективным ограничением власти монарха не всегда, а лишь при условии сильного влияния на императора со стороны бюрократии или регента (см. выше, с. 387–388) или же, по крайней мере, равновесия этого влияния и того, которое исходило от императорской родни по женской линии.

В связи с этим целесообразно вспомнить, что иногда отношения бюрократии и этой родни изображают как противостояние "внутреннего двора",

представляемого кланом императрицы, и "внешнего двора" во главе с вождем бюрократии канцлером (хотя, по мнению Х. Биленштайна, это противопоставление и не существенно [58, с. 154–155, 205, примеч. 28]). С точки зрения Т. Ц. Цюя, создание "внутреннего двора" было способом сосредоточить власть в руках императора в ущерб канцлеру, а выбор семьи императрицы в помощь императору при руководстве этим двором привел к переходу власти из рук канцлера в руки таких семей [66, с. 168–174]. В борьбе за власть между этими социальными группами "соглашение" Гао-цзу играло не последнюю роль.

В связи с вопросом, была ли ханьская империя деспотией, можно наметить две модели поведения правителя по отношению к исполнению законов основателя династии:

а) правитель соблюдает законы основателя из религиозного почтения к нему и (иногда) вопреки собственному желанию (см. выше, с. 381) или же отказывается от мысли нарушить их под влиянием увещания (см. выше, с. 387);

б) правитель, сознавая недопустимость своего поведения, а иногда и возможные социальные и космические последствия, нарушает законы основателя (см. выше, с. 386, 387, 388–389).

Можно наметить также две модели отношения чиновников к нарушению правителем законов основателя:

а) чиновник выступает в защиту законов основателя, когда правитель их нарушил или собирается нарушить; законы основателя ("древность") используются как отправная точка для критики нынешнего правителя ("современности"), а нарушение закона может быть представлено как вызывающее неполадки в космосе (см. выше, с. 386–389); если закон (случай "соглашения" Гао-цзу) признает за сановниками право военного выступления в свою защиту, эта модель может привести к такому выступлению (см. выше, с. 385–386).

б) чиновник игнорирует законы основателя и полностью приспосабливается к воле того или другого царствующего монарха; принцип такого поведения мотивирован в словах министра правосудия Ду Чжоу 杜周, сказавшего между 109 и 99 гг. н. э.: «Что одобрял предшествующий правитель, было записано в виде статуты; что одобряли последующие правители, было разделено на статьи в виде указов. Что подходит нашему времени, то и является правильным, какой еще древности надо подражать?» [53, гл. 122, с. 42; 43, гл. 60, с. 4186; ср. 75, т. 2, с. 449].

В моделях "а" поведения правителя и чиновника закон основателя ставится выше личной воли царствующего монарха, в моделях "б" — ниже. Модели "а" говорят об известной ограниченности власти императора законами основателя, модели "б" — о тенденции к деспотизму, к игнорированию законов.

Для того, чтобы бюрократия или регент могли использовать "соглашение" для ограничения власти монарха, оно должно было обладать относительной независимостью от этого монарха. Такую независимость "соглашению" придавала связь с сакральной фигурой основателя династии — Гао-цзу. Возражая против намерения Цзин-ди сделать младшего брата наследником прес-

тола, Доу Ин исходил из мысли, что "Поднебесная — это Поднебесная Гао-цзу" (см. выше, с. 390). Эта мысль была повторена в 67 г. н. э. чиновником Фань Чоу 樊榘 в речи, обращенной к восточноханьскому Мин-ди 明帝 (58–75), который пришел в гнев оттого, что Фань Чоу и другой чиновник приговорили младшего брата императора гуанлинского "удельного царя" 廣陵王 за преступления к смертной казни [44, гл. 2, с. 17а, гл. 32, с. 56–ба, гл. 42, с. 296]. Стараясь оправдать свой приговор, Фань Чоу, в частности, сказал: "Поднебесная — это поднебесная божественного властителя Гао, а не Поднебесная Вашего Величества" [44, гл. 32, с. ба]. Затрудняясь возразить, император долго вздыхал; в конце концов гуанлинский царь покончил с собой.

Следовательно, империя мыслилась как собственность основателя династии и потому как династийная собственность, а не как личная принадлежность того или иного императора-преемника. Из этого следовало, что и наследование ее престола должно было идти от отца к сыну, порядком, установленным этим основателем — Гао-цзу, а не в соответствии с волей того или иного преемника; и что приговоры должны были выноситься по справедливости, а не в соответствии с желаниями преемников. Правовые институты, которые считались эманациями сакральной личности основателя (см. выше, с. 381), в силу этого приобретали характер общединастийного наследия и (теоретически) оказывались за пределами досягаемости произвола того или другого отдельно взятого императора. Следовательно, династийный момент играл немалую роль в ограничении власти ханьских императоров. По роли в ней династийного момента китайская концепция власти может быть противопоставлена древнеегипетской. Как показал О. Д. Берлев (в докладе в ЛОИВ АН СССР в декабре 1988 г.), в древнеегипетских представлениях о власти династийный принцип был как бы скрыт; напротив, каждый фараон лично выступал как сын бога и младший бог. В отличие от этого в древнекитайских представлениях о власти династийный принцип был выявлен в концепции "тела" династии в противопоставлении фигуры ее основателя фигурам его преемников. Если фигура фараона и сопоставима с какой-либо из фигур этой китайской концепции, то (отчасти) с фигурой основателя, а отнюдь не с его гораздо менее сакральными преемниками. Обе фигуры сопоставимы как сыновья бога (вспомним, что в Китае именно об основателе ходили легенды как о полубоге в силу его чудесного рождения, см. выше, с. 367–368, 369–372 сл.). Но, повидимому, фараон как младший бог — фигура более сакральная и потому находившаяся вне критики, чего все-таки нельзя сказать о полубожественном китайском основателе династии. Поэтому в древнем Египте власть монарха может быть названа деспотической (или близкой к деспотической), тогда как в традиционном Китае можно найти лишь периодически возникающие тенденции к деспотизму, император же по сакральности стоит на полдороги между древнеегипетским богом-фараоном и месопотамским царем-слугой богов (ср. выше, с. 366–367, 374).

В этой связи следует еще раз вернуться к вопросу о деспотизме Ши хуан-ди, который признавали даже наиболее завязтые противники концепции

деспотизма в Китае (см. выше, с. 359, 365). С моей точки зрения, империю Цинь все-таки неправильно называть деспотией.

Во-первых, эта империя унаследовала от прошлого развитый кодекс законов (ср. выше, с. 367), что было еще раз подтверждено находкой его значительных фрагментов в 1975 г. в Шуйхуди 睡虎地<sup>19</sup>. Во-вторых, в ее официальную идеологию входил легизм с его универсалистскими идеями (ср. выше, с. 376-377). В-третьих, эта империя распространила по всей своей территории универсалистские институты и принципы Шан Яна (ср. выше, с. 376-377, 378). В-четвертых, в высказываниях Эр-ши хуан-ди выявляются элементы концепции "тела" династии с присущей ей идеей недопустимости изменения наследия государя-отца (ср. выше, с. 383). В-пятых, при Цинь, как и при Хань, центральная власть была ограничена такой социальной силой, как местная знать (*шэньши*), из среды которой заполнялись большинство должностей в провинции и часть должностей в центральном аппарате, которая саботировала решения центра, если те противоречили ее интересам, и политический компромисс которой с центральной властью стал основой централизации в империях Цинь и Хань [23, с. 169]. В-шестых, в царствование Ши хуан-ди до 213 г. до н. э. и при дворе, и "в переулках" была возможна критика императора, его указов и действий [53, гл. 6, с. 50-51; ср. 31, т. 2, с. 76-77]. Только в 213 г. до н. э. критические выступления были запрещены; запрет был введен за 3 года до смерти Ши хуан-ди и за 6 лет до гибели династии, когда указ был отменен [53, гл. 6, с. 52, гл. 8, с. 34-35; ср. 31, т. 2, с. 77, 170]. В сущности, те, кто утверждает, что Ши хуан-ди был деспотом, должны были бы добавить: в течение последних трех лет жизни. С моей точки зрения, учитывая все приведенные ранее соображения, правильнее говорить об усилении тенденции к деспотизму за эти три года.

Таким образом, нет оснований считать раннюю китайскую империю (Цинь и Хань) деспотией. К этому следует добавить, что исследователи не считают деспотическими и более древние китайские государства. Д. Н. Китли указывает, что представления, которые служили для легитимации власти шанского царя, включали ее теологические и институционные ограничения; царь не был деспотом, который волен поступать, как ему заблагорассудится; в той мере, в которой его легитимация зависела и от иерархии предков, и от иерархии гадателей с их писцами, его абсолютная власть была неизбежно ограничена [77, с. 47-48]. О сомнениях ученых в том, что китайское государство времен Чжоу было деспотическим, уже говорилось (см. выше, с. 359). По-видимому, в древнем Китае вообще не было деспотического государства.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Термин "деспотия" в этой статье указывает на форму государства с неограниченной властью монарха. В этом смысле его употреблял ряд авторов, в том числе молодой Маркс, в 1843 г. писавший, что в "азиатской деспотии" "политическое государство есть... частный произвол одного-единственного индивида" [20, с. 255]. Ср. также аналогичное определение "Большого Брокгауза" (Висбаден, 1953), принятое В. Эберхардом ("неограниченное правление автократа, который не чувствует себя связанным ни законами, ни согласием управляемых" [71, с. 345, примеч. 4]), и сходные

определения с. Ф. Кочекьяна [30, с. 131], В. А. Якобсона и И. М. Дьяконова [3, № 2, с. 94, 98]. По мнению В. А. Рубина, "деспотия", где власть принадлежала одному правителю, существовала в истории лишь как "исключительная ситуация", длившаяся недолго [28, с. 104]; ср. близкие взгляды В. Эберхарда (см. выше, с. 365). Ряд других авторов считает, что власть деспота была ограниченной [23, с. 166–170].

2. К. А. Виттофогель проводит различие между абсолютизмом и автократией: правительство абсолютистское, если его правление не ограничено эффективно неправительственными силами; правитель абсолютистского режима — автократ, если его решения не ограничены эффективно внутриправительственными силами.

3. К приведенному внушительному списку имен видных критиков экономических и социальных аспектов теории К. А. Виттофогеля следует добавить П. Уитли [92, с. 289–298, 356–360]; см. также обзор У. Фогеля [90, с. 30–37].

4. Это утверждение слишком категорично. Речь идет о "законах в трех разделах", введенных в 207 г. до н. э. Лю Баном (будущим ханьским Гао-цзу) на территории Цинь. Есть два толкования соответствующих текстов: (1) что "он заключил с народом Цинь условные (юэ) о законах в трех разделах" и что "для народа он сократил (юэ) законы до трех разделов" [76, т. 1, с. 368–372, примеч. 143; 17, с. 140 (и примеч. 159), 141]. Первое толкование позволяет говорить о "соглашении" правителя с управляемыми при издании "законов в трех разделах" (их, впрочем, трудно назвать кодексом), второе не позволяет. Первое толкование принял К. Бюнгер, указавший, что здесь впервые в китайской истории встречается попытка законодательства нового типа, являющегося не односторонним предписанием правителя, а основанного на его соглашении с представителями народа; ученый добавил, что позднее этому образцу подражали (в частности, будущий первый император династии Тан), когда были налицо сходные обстоятельства; по восшествии императора на престол ограничивающее его обязательство теряло силу [64, с. 199, примеч. 26]. Второе толкование принял специалист по ханьскому праву А. Ф. П. Хюльзеве. Добавим, что издание ок. 200 г. до н. э. первого ханьского кодекса — "статутов" Сяо Хэ — было вполне односторонним актом [76, т. 1, с. 26–29 сл.]. Следовательно, в императорском Китае соглашение правителя с народом при издании законов было не правилом, а исключением, имевшим место в особых обстоятельствах.

5. Конфуцианцы стали участвовать в законодательстве, начиная с Хань. Как указывает К. Бюнгер [64, с. 214], начиная с этого периода китайцы считали чрезвычайно важной законность наследования престола новым правителем или новой династией; это еще один признак того значения, которое имел закон в древнем Китае. По мнению В. Эберхарда, это также свидетельствует, что правитель чувствовал себя связанным законом и не мог произвольно создавать его [71, с. 346, примеч. 27].

6. К. А. Виттофогель заметил, что мы не знаем, отражает ли наименование "Сын Неба" древнюю веру в божественность государя; сюзерены Чжоу и последующих династий, пользовавшиеся этим наименованием, считались людьми, но занимали "квази-теократическое положение" [94, с. 95].

7. В Китае слово *ди* служило названием не только высшего божества, как писал В. Эберхард (это было, видимо, при династии Шан), но (позднее) и нескольких божеств (при Цинь существовал культ 4, при Хань 5 *ди*) и культурных героев; в III в. до н. э. оно не раз использовалось как титул правителя [65, с. 53–54, 661–663 сл.; ср. 61, с. 124–130]. Именно 5 *ди* упоминались при обсуждении титула императора в 221 г. до н. э. Судя по тексту обсуждения, 5 *ди* предстают здесь в довольно "эвгемеризованном" виде древних правителей, под чьим непосредственным контролем находилась территория, имевшая 1000 ли в длину и в ширину, к чьему двору являлись на аудиенцию (хоть и не всегда) удельные князья, за владениями которых лежали земли варваров, выражающих покорность этому правителю [там же, с. 77–78; 53, гл. 6, с. 21–22]. Иными словами, это 5 *ди*, похожие на описанных Сыма Цянем; они достаточно далеки от 5 божеств, не говоря уж о верховном божестве. Поэтому переводить слово *ди* в императорском титуле словом "божество", как и словом "император" — упрощение: это нечто на полпути между ними, "божественный властитель (или император)" [ср. 74, с. 198, примеч. 16].

8. В связи с этим мне кажется, что Бань Бяо рассказал эту легенду двусмысленно, создав впечатление, что встреча матери Гао-цзу во сне с духом и "чудо" с драконом произошли, когда она уже была беременна. Однако Ли Шань (?–689), комментируя его

рассказ, привел сообщение о чудесном зачатии из "Хань шу" Бань Гу без всяких оговорок и изменений [35, гл. 52, с. 1126]. Поэтому нет полной уверенности, что Бань Бяо действительно отредактировал это сообщение в духе концепции благого знамения, отойдя от версии чудесного зачатия.

9. К сожалению, ссылка на Цуй Дун-би (1739—1816) — не лучшее доказательство. Этот автор просто включил в свое сочинение большую цитату из Ван Чуна [46, цз. 13, с. 3а—4а], которому и принадлежат переведенные А. С. Мартыновым слова, рисующие ситуацию, сложившуюся не в новое время, а к I в. н. э. [38, гл. 15, с. 146].

10. Кстати сказать, такая передача символов императорской власти практиковалась с 207 г. до н. э. [53, гл. 6, с. 85, гл. 8, с. 33—34 (ср. 31, т. 2, с. 98, 170); 75, т. 1, с. 56 и примеч. 3; 43, гл. 98, с. 5651], а не со времен Ван Мана.

11. В "Гуань-цзы" говорится: "Небо покрывает [все] и ничего не считает внешним, его сила (дэ) находится повсюду; Земля поддерживает [все] и ничего не оставляет, она неколебима, прочна и не сотрясается, поэтому все без исключения рождается и производится. Совершенномуудрый человек подражает им и в силу этого покрывает и поддерживает тьму простолюдинов" [53, гл. 66, с. 409; ср. 10, с. 54]. Ср. аналогичное конфуцианское заявление в кв. [48, гл. 20, с. 11а; ср. 75, т. 2, с. 258, примеч. 22.3].

12. Согласно сомнительной версии гл. 19Б "Хань шу", он занимал этот пост в 177—171 гг. до н. э., но более вероятно, что, как утверждает Ван Сянь-цзянь (1842—1918), он находился на нем в 162—157 (или 156) гг. до н. э. [43, гл. 19Б, с. 1164—1168, 1170—1171, 1173, гл. 50, с. 3784—3785]. Сюнь Юэ (148—209) сообщает о споре Чжан Шячжи с императором под 167 г. до н. э. [48, гл. 8, с. 66—7а], что Ван Сянь-цзянь считает неверным.

13. Ссылки на это не всегда оказывались эффективными. Так, в 76 г. н. э. группа чиновников при дворе Восточной Хань (в том числе Бань Гу) выступила против плана Ян Чжуна, отвергавшего курс на экспансию против северных сюнну и Западного края, которая отличала последние годы правления Мин-ди (58—75). Чиновники ссылались на то, что такая политика осуществляется уже давно, а "почтительный к родителям сын не меняет пути отца, и не следует отступать от того, что было учреждено покойным божественным властителем". После еще одного доклада Ян Чжуна император все же принял его план и полностью упразднил военные земледельческие поселения на границе [44, гл. 48, с. 16—36].

14. Его сохранили только цари Чанша — потомки У Жуя (ум. в 202 г. до н. э.), не принадлежавшего к клану Лю, но преданного Гао-цзу. Это исключение из правила было оговорено в специальном дополнении (или поправке) к "соглашению" — "указе А" [78, с. 126, 128—130].

15. Интересно отметить, что в эдикте вэйского Вэнь-ди (Цао Пэя) от 222 г., запрещавшем сановникам докладывать дела вдовствующей императрице, а членам ее клана занимать важные государственные посты, получать ранги, сопровождающиеся пожалованиями владений, предусматривалось, что нарушителя "сообща покарает Поднебесная" [40, гл. 2, с. 19а].

16. Цифры приведены на основании данных гл. 18 "Хань шу". Они заведомо неполны, в частности, вследствие того, что в этой главе не учитываются пожалования в "князья из [столичной области] внутри Застав" (*гуань нэй хоу*), если пожалованные не получили впоследствии титула более высокого ранга *ле хоу*.

17. Вероятно, в соответствии с этим "декретом" У-ди пожаловал в князья свыше 30 "царей", сановников и т. п. из числа варваров — сюнну, южных и восточных юэсцев, малых юэцжи, чаосяньцев и прочих, — сдавшихся Хань [43, гл. 17, с. 942—944, 946—948, 954, 957—960, 962—966, 970, 972—973, 978—983].

18. Следует отметить, что в пору, когда Цзин-ди последовал "соглашению" в вопросе о пожаловании Ван Сяня, т. е. ранее 147 г. до н. э., он последовал ему и при назначении наследника императорского престола (выше, с. 389—390).

19. Как я старался показать ранее, среди этих законов был и посвященный "охране природы", т. е. проникнутый мыслью о сообразовании человеческой деятельности с природой, со сменой времен года; сходные законы были и при Хань [8, с. 115—120]. По классификации К. А. Виттфогеля, это случай ограничения власти монарха "законами природы" (ср. выше, с. 361).

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Васильев К. В. Место "народа" (минь) в системе древнекитайских представлений о мире. — Седьмая научная конференция "Общество и государство в Китае" (НКОИГК). Тезисы и доклады. М., 1976, Ч. 1.
2. Го юй (Речи царств). Пер. с кит., вступление и примеч. В. С. Таскина. М., 1987.
3. Государство и право на древнем Востоке (круглый стол). — "Народы Азии и Африки" (НАА). 1984, № 2, № 3.
4. Зинин С. В. Китайская астрономия: наука и политика (Обзор). — Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реферативный сборник. М., 1987.
5. Иванов А. И. Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы. Перевод. СПб., 1912.
6. Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу). Пер. с кит., вступ. статья и комм. Л. С. Переломова. М., 1968.
7. Кроль Ю. Л. Вопрос о том, была ли ранняя китайская империя деспотией, и "соглашение" Гао-цзу. — XIX НКОИГК. М., 1988, Ч. 1.
8. Кроль Ю. Л. Древнейшие в императорском Китае законы об охране природы. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока (ППИПИКНВ). XV/1. М., 1981.
9. Кроль Ю. Л. Древнейшие в Китае законы о критике. — I НКОИГК. М., 1970.
10. Кроль Ю. Л. Китайцы и "варвары" в системе конфуцианских представлений о вселенной (II в. до н. э. — II в. н. э.). — НАА, 1978, № 6.
11. Кроль Ю. Л. О гипотезе В. Эберхарда относительно рационализации термина "Сын Неба" в IV в. до н. э. — I в. н. э. — ППИПИКНВ. XXIII, М., 1990.
12. Кроль Ю. Л. О культурных представлениях, предписывающих соблюдение законов китайскому монарху. — ППИПИКНВ. XIV/1, М., 1979.
13. Кроль Ю. Л. Рассуждение Сыма о "шести школах" — Китай: история, культура и историография. М., 1977.
14. Кроль Ю. Л. "Рассуждения о соли и железе" Хуань Куаня как памятник диалога, сформировавшего государственную доктрину китайской империи. — "Стравы и народы Востока". Вып. 23. М., 1982.
15. Кроль Ю. Л. Родственные представления о "доме" и "школе" (цзя) в древнем Китае. — Общество и государство в Китае. М., 1981.
16. Кроль Ю. Л. "Соглашение" Гао-цзу и связанные с ним правовые вопросы (рукопись).
17. Кроль Ю. Л. Сыма Цянь — историк. М., 1970.
18. Левада Ю. А. [редакт. на] Карл А. Витфогель. *Восточный деспотизм*. — "Советское китаеведение", 1958, № 3.
19. Малявин В. В. Гибель древней империи. М., 1983.
20. Маркс К. К критике гегелевской философии права. — Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. второе. М., 1955, т. 1.
21. Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII-XVIII веках. М., 1978.
22. Никифоров В. Н. Восток и всемирная история. М., 1977.
23. Павлова-Сильванская М. П. Зарубежные критики о книге К. Витфогеля "Восточный деспотизм". — НАА, 1971, № 2.
24. Переломов Л. С. Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае (221–201 гг. до н. э.). М., 1962.
25. Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве ("Хуайнаньцзы" — II в. до н. э.). М., 1979.
26. Рубин В. А. Народное собрание в древнем Китае в VII—V вв. до н. э. — "Вестник древней истории". 1960, № 4.
27. Рубин В. А. О народном собрании в древних государствах Восточной Азии. М., 1964.
28. Рубин В. А. Проблемы восточной деспотии в работах советских исследователей. — НАА, 1966, № 4.
29. Симоновская Л. В. Возникновение и развитие государства в древнем Китае. — "Исторический журнал". 1940, № 7.
30. Советская историческая энциклопедия. М., 1964, т. 5.
31. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Пер. с кит. и комм. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. М., т. 1–6, 1972–1992.
32. Таскин В. С. Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Вып. 2. М., 1973.
33. Штейн В. М. Гуань-цзы. Исследование и перевод. М., 1959.

Ю. Л. Кроль. Была ли ранняя китайская империя деспотией?

34. Бань Гу. Бо ху тун. (Всеобъемлющее обсуждение в Зале белого тигра). Шанхай, 1935-1937 (сер. "Цун шу цзи чэн". Вып. 1).
35. Вэнь сюань (Антология литературы). Сост. Сяо Тун. Комм. Ли Шаня. Пекин, 1959 (сер. "Го сюэ цзи бэнь пун шу").
36. Го юй (Рассказы о царствах) Шанхай, 1958 (сер. "Го сюэ цзи бэнь пун шу").
37. Гуань-цзы тун ши ("Гуань-цзы" со всеобъемлющим толкованием [Чжи Вэй-чэна]). Шанхай, 1924.
38. Лунь хэн цзяо ши ("Критические обсуждения и оценки", сверенный текст с комментарием [Хуан Хуя]). Тайбэй, 1964.
39. Лунь юй и чжу ("Обсужденные изречения" с переводом и комментарием {Ян Бо-цзюня}). Пекин, 1958.
40. Савь го чжи (История трех царств). Авт. Чэнь Шоу. Пекин, 1958 (сер. "Бо на бэнь эр ши сы ши").
41. Тан хуй яо (Собрание важнейших материалов о династии Тан). Сост. Ван Фу. Шанхай, 1955.
42. Хань Фэй-цзы цзи ши ("Хань Фэй-цзы с собранием толкований). Сверка текста и подборка толкований Чэнь Ци-ю. Пекин, 1958.
43. Хань шу бу чжу ("История Хань" с дополнительными комментариями [Ван Сянь-цяня]). Пекин, 1959 (сер. "Го сюэ цзи бэнь пун шу").
44. Хоу Хань шу (История Поздней Хань). Авт. Фань Е. Пекин, 1958 (сер. "Бо на бэнь эр ши сы ши").
45. Хуайнань-цзы. Токио. 1922 (сер. "Камбун тайкэй").
46. Цуй Дун-би и шу (Посмертное собрание сочинений Цуй Дун-би). Б/м, б/г.
47. Цюань шан гу савь дай Цянь Хань Савь го Лю чао вэнь (Полное собрание текстов периодов глубокой древности, трех династий, Цянь Хань, Трех царств и Шести династий). Сост. и сверил тексты Янь Кэ-цзюнь. Пекин, 1958.
48. Цянь Хань цзи (Анналы Ранней Хань). Авт. Сюнь Юэ. Шанхай, 1928 (сер. "Сы бу цун кань").
49. Чжань го цэ (Планы воюющих царств). Комм. Гао Ю. Шанхай, 1958 (сер. "Го сюэ цзи бэнь пун шу").
50. Чунь цю Гуньян чжуань чжу шу ("Весны и осени" и "Комментарий Гуньян" с комментарием и субкомментарием). Пекин, 1957 (сер. "Ши савь цзин чжу шу").
51. Чэн Шу-дэ. Цзю чао луй као (Исследование статутов девяти династий). Шанхай, 1955.
52. Шан цзюнь шу пзе гу дин бэнь ("Книга правителя Шан", установленный текст с толкованием {Чжу Ши-дэ}). Пекин, 1956.
53. Ши цзи хуй чжу као чжэнь ("Записи историка" с собранием комментариев и критическим исследованием {Такикава Сигэн}). Авт. Сыма Цянь. Пекин, 1955.
54. Ян Шу-да. Хань шу куй гуань (Ограниченные знания об "Истории Хань"). Пекин, 1955.
55. Янь те лунь цзяо чжу ("Спор о соли и железе", сверенный текст с комментарием {Ван Ли-пина}). Авт. Хуань Куань. Шанхай, 1958.
56. Balazs E. Chinese Civilisation and Bureaucracy. New Haven, 1964.
57. Balazs E. — "Etudes asiatiques", 1953, №№ 3/4.
58. Bielenstein H. The Bureaucracy of the Han Times. Cambridge, 1980.
59. Bodde D. Authority and Law in Ancient China. — Bodde D. Essays in Chinese Civilization. Princeton, 1981.
60. Bodde D. Basic Concepts of Chinese Law. The Genesis and Evolution of Legal Thought in Traditional China. — "Proceedings of the American Philosophical Society", 1963, vol. 107, № 5.
61. Bodde D. China's First Unifier. Leiden, 1938.
62. Bodde D. Feudalism in China. — Feudalism in History. Princeton, 1956.
63. The Book of Lord Shang. A Classic of the Chinese School of Law. Transl. with Introd. and Notes by J. J. L. Duyvendak. London, 1928.
64. Bünger K. Die Rechtsidee in der chinesischen Geschichte. — "Saeculum". 1952, vol. 3, № 2.
65. The Cambridge History of China. Vol. 1: The Ch'in and Han Empires 221 B. C.-A. D. 220. Cambridge, 1986.
66. Ch'u T. T. Han Social Structure. Seattle & London, 1972.
67. Greel H. G. The Origins of Statecraft in China. Chicago & London, 1970, vol. 1.
68. Greel H. G. Shen Pu-hai. A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B. C. Chicago & London, 1974.
69. Eberhard W. Beiträge zur kosmologischen Spekulation der Chinesen der Han-Zeit. Berlin, 1933.
70. Eberhard W. Conquerors and Rulers. Social Forces in Medieval China. Second, Revised Edition. Leiden, 1965.

71. Eberhard W. *The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China*. — Chinese Thought and Institutions. Chicago, 1957.
72. Eberhard W. [rev. on] K. A. Wittfogel. *Oriental Despotism...New Haven, 1957*. — "American Sociological Review", 1958, vol. 23.
73. Eisenstadt S. *The Study of Oriental Despotisms as Systems of Total Power*. — "Journal of Asian Studies", 1958, vol. 17, № 3.
74. Goodrich C. S. *Two Chapters in the Life of an Empress of the Later Han, II*. — "Harvard Journal of Asiatic Studies", 1965–1966, vol. 26.
75. *The History of the Former Han Dynasty* by Pan Ku. Tr. with Annot. by H. H. Dubs. Baltimore, vol. 1–3, 1938–1955.
76. Hulsewé A. F. P. *Remnants of Han Law*. Leiden. 1955, vol. 1.
77. Keightley D. N. *Legitimation in Shang China*. Conference on Legitimation of Chinese Imperial Regimes. Asilomar, June 15–24, 1975, mimeographed.
78. Kroll J. L. Notes on Han Law. — "T'oung Pao", 1964, vol. LI, Livr. 2–3.
79. Kroll J. L. *Toward a Study of the Economic Views of Sang Hung-yang*. — "Early China" 4, 1978–1979.
80. Lattimore O. *Inner Asian Frontiers of China*. 2–nd ed. N.–Y., 1951.
81. Lattimore O. *Studies in Frontier History*. Collected Papers, 1928–1958. Paris, 1962.
82. Lun-Hêng. *Philisophical Essays of Wang Ch'ung*. Tr. and annot. by A. Forke. N.–Y., 1962, vol. 1–2.
83. Macrae A. D. [rev. on] K. A. Wittfogel. *Oriental Despotism...* — "Man", 1959, vol. 59.
84. *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*. Trad. et annot. par É. Chavannes. Paris, 1895–1905, 1969, vol. 1–6.
85. Po Hu T'ung. *The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*. Tr. by Tjan Tjoe Som. Leiden. 1949–1952, vol. 1–2.
86. Pokora T. *Hsin-Lun (New Treatise) and Other Writings* by Huan T'an (43 B. C. — 28 A. D.). Ann Arbor, 1975.
87. *Records of the Grand Historian of China*. Tr. by B. Watson. N.–Y. & L., 1961, vol. 1–2.
88. *The She King, or the Book of Poetry*. A tr., notes, prolegomena and indexes by J. Legge. — "The Chinese Classics". Hongkong, 1871, vol. IV. Pt. I–II.
89. *The Shoo King, or the Book of Documents*. A tr., notes, prolegomena and indexes by J. Legge. — "The Chinese Classics". Hongkong, London, 1865, vol. III–IV.
90. Vogel U. K. A. Wittfogel's Marxist Studies on China (1926–1939). — "China Quarterly" 11, 1979, № 4.
91. Watson B. (tr.) *Courtier and Commoner in Ancient China*. Selections from *The History of the Former Han* by Pan Ku. N.–Y. & L., 1974.
92. Wheatley P. *The Pivot of the Four Quarters*. Chicago, 1971.
93. Wittfogel K. A. *The Hidraulic Civilizations*. — *Man's Role in Changing the Face of the Earth*. Chicago, 1956.
94. Wittfogel K. A. *Oriental Despotism: a Comparative Study of Total Power*. New Haven, 1957.
95. Wittfogel K. A. *Results and Problems of Oriental Despotism*. — "Journal of Asian Studies", 1969, № 2.
96. Wittfogel K. A. [rev. on] Wolfram Eberhard. *Chinas Geschichte...* Bern, 1948. — "Artibus Asiae", 13 (Ascona, 1950).

## SUMMARY

**J. L. Kroll.**

**Was the Early Chinese Empire a Despot State? (an abstract)**

The article included both a summary of arguments adduced in favour of the Oriental despotism hypothesis (mainly by K. A. Wittfogel) and against it (by S. Eisenstadt, W. Eberhard, a. o.), and the results of the author's own studies of the problem in so far as it concerns the history of the early Chinese empire. Being a critic of the idea that this empire was

ruled by a despot the author tries to prove his point by analyzing several cultural concepts of the Ch'in and Han periods as well as an institution of the time. The concepts in question are those of the Son of Heaven (the author disagrees with W. Eberhard that it underwent rationalization during IVth century B. C.–Ist century A. D. period, and believes it allowed officials to criticize emperors for other reasons) as well as of the royal universalism and of a dynasty (according to the author both latter concepts constituted checks on the imperial power). The institution in question is the so-called "agreement" made by Han Kao-tsu, that up to a certain time remained to be an ineffective check on the imperial arbitrary decisions concerning the enfeoffment of nobles and was also used as a legal base for criticism launched against the monarchs by bureaucrats under the Western Han.