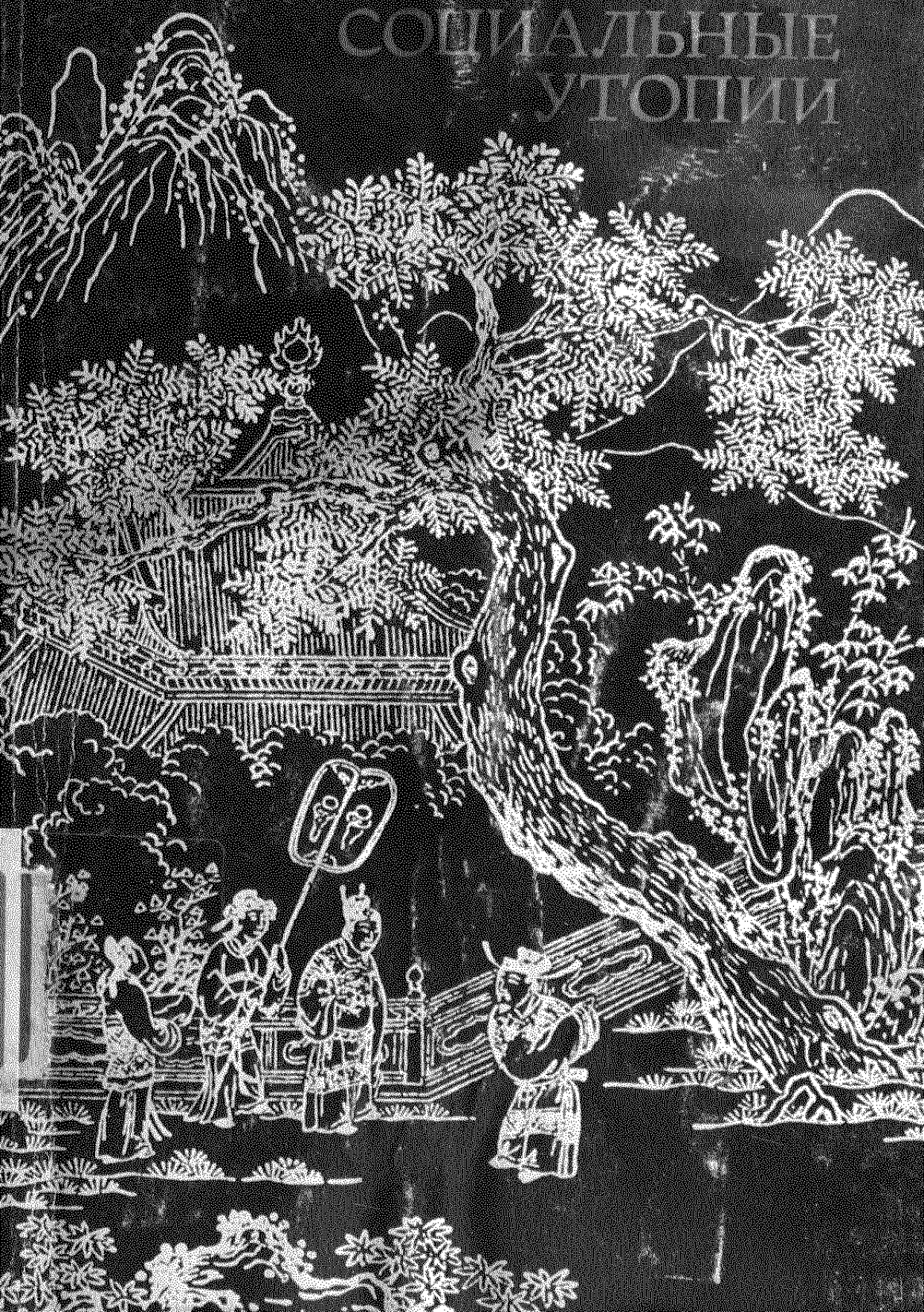


КИТАЙСКИЕ СОЦИАЛЬНЫЕ УТОПИИ



期限表

借期	还期	借期	还期
1957	11	7	日

111195

登录号
书号
书名
著者

系	班	借书人姓名	借期	学号
3		张子云	11.17	57

注意

1. 請爱护图书，不要污损。
2. 閱後立即送还，以便他人阅读。

中国人民大学图书馆

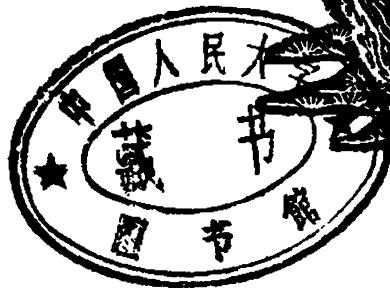
54/10
D092/K4.1
141185

Академия наук СССР
Ордена Трудового Красного Знамени
Институт востоковедения

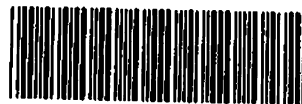
D092/ K 451



КИТАЙСКИЕ СОЦИАЛЬНЫЕ УТОПИИ



Издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1987



BF323132

ББК 87.3
К 45

Ответственные редакторы
Л. П. ДЕЛЮСИН, Л. Н. БОРОХ

Рецензенты
В. Г. ГЕЛЬБРАС, Е. В. ПОРШНЕВА

К 45 Китайские социальные утопии. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.

312 с. с ил.

Статьи сборника посвящены истории развития социально-утопической мысли Китая. Исследуются сложившиеся в рамках традиционной культуры конфуцианские, даосские и буддийские утопии древнего и средневекового Китая, а также утопические концепции нового и новейшего времени. Просматриваются основные этапы эволюции китайской утопической мысли, выявляется роль социального утопизма в различные исторические эпохи. Особое внимание уделяется проблеме типологии утопий.

К 0202000000-148
013(02)-87 3-87

ББК 87.3

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1987.

ПРЕДИСЛОВИЕ

С возникновением классового общества и утверждением разделения на богатых и бедных, знатных и простолюдинов, родилась и неудовлетворенность существующими порядками. Недовольство возникало не только среди крестьян, бесправных, обремененных тяжелыми поборами, обреченных влачить полуголодное существование, но и среди знатных, образованных людей, размышлявших о причинах междоусобных войн, народных выступлений, социальных неурядиц.

Конечно, само по себе недовольство еще не всегда и не у всех рождает утопии. Они появляются тогда, когда созревает стремление изменить к лучшему существующие порядки и перестроить мир на началах всеобщей справедливости, великой гармонии, равенства, всеобщего процветания.

Мечта об идеальном обществе, где нет ни насилия, ни войн, где все люди в равной степени пользуются земными благами, не обижая и не угнетая друг друга, живет в каждом народе, и китайская нация не составляет исключения. С древних времен до нынешнего века многие китайские мыслители, будь то книжники-отшельники или чиновники — активные политические деятели, разрабатывали проекты совершенного устройства мира, стремясь к достижению социальной гармонии.

Уже в древности китайские мыслители, задумываясь о несовершенстве мира, старались найти пути к достижению всеобщего равенства и процветания. Эту цель в той или иной форме ставили почти все философские учения древнего Китая — конфуцианство, даосизм, моизм. Все они сходились в том, что мир далек от совершенства, что в нем отсутствует гармония, люди утратили понятия о добре и справедливости. Они искали пути к упорядоченности и переустройству общества на началах мира и покоя, всеобщей удовлетворенности, чтобы покончить с хаосом и смутой и постепенно сначала подняться к состоянию умеренного довольства и социального успокоения, а затем достичь и такого положения, когда верхи заботятся о благе и довольстве низов, а низы кормят и одевают верхи, и никаких споров и раздоров между ними не возникает. Уже в древнюю эпоху китайской истории были выработаны понятия «Датун» («Великое единение», или «Великая гармония») и «Тайпин» («Великое равновесие», или «Великое спокойствие»), с которыми неразрывно связана вся

история общественно-политической и, естественно, утопической мысли Китая.

Характерной чертой всех утопических построений был отказ от представлений о незыблемости существующих порядков и о извечной правильности сложившихся отношений. Исходной точкой всех проектов лучшего мироустройства и достижения высшей справедливости была идея возврата к порядкам когда-то существовавшего «золотого века». Идеализированное прошлое становилось прообразом совершенного мира, который должен был сменить темную и мрачную действительность. У одних идеальное общество выглядело как блаженная страна, где жители, избавленные от физического труда («не пахут и не ткут»), наслаждались дарами природы, где нет деления на царей и слуг, где равны даже взрослые и дети, где живут в добром согласии, поскольку питаются и одеваются одинаково, а время проводят в радостном веселье, пении и плясках. В других утопических картинах идеального общества люди не бездельничают, все трудятся в поте лица своего, но, в отличие от реального мира, все плоды труда распределяются строго поровну, и потому люди не делятся на богатых и бедных, а стало быть, в обществе царит всеобщая гармония.

У конфуцианских мудрецов идеальное общество представлено в виде строго упорядоченного, иерархического, в котором каждый обязан неукоснительно выполнять ту социальную роль, которая определяется или социальным рангом, или степенью семейного родства. Это общество, где люди, естественно, неравны, но каждый должен делать то, что ему предназначено «предопределением» (*мин*). При этом конфуцианцы, требуя сохранения и поддержания социально-политической иерархии, выступали за определенную имущественную уравнительность (вспомним известное изречение Конфуция: «Бедствие не в том, что мало, бедствие в том, что неравенство»).

С одной стороны, конфуцианство авторитетом своего Учителя освящало и оправдывало незыблемость и законность монархического феодального порядка, доказывало вечный, непреходящий характер его социальных и семейных устоев, как наилучшим образом отвечающих природе человеческих отношений.

С другой стороны, в среде конфуцианцев рождались идеи социальной справедливости, эгалитаризма, Великого единения, что создавало предпосылки для появления мыслителей антимонархического, антифеодального направления. В необузданности желаний меньшинства, удовлетворяемых за счет других, видели мыслители источник зла, раздоров, войн. Поэтому, чтобы установить мир и порядок, необходимо умерить желания, страсти, довольствоваться необходимым, и тогда исчезнет почва для социальной дисгармонии и конфликтов.

Одни мыслители идеальное общество представляли без правителей и подданных, где люди настолько добры и уступчивы, что нет никакой необходимости ни в средствах принуждения, ни в

каком-то особом вожде — хранителе мира и порядка. У других мудрецов во главе совершенного общества стоит честный и справедливый государь, наделенный неограниченными правами.

Наряду с утопическими идеями переустройства мира и улучшения общества в древнем Китае появляется и затем уже не исчезает мысль о возможности достижения личного бессмертия, о возможности сравняться с небожителями и вместе с ними вкушать вечное блаженство.

Видное место в китайских утопических сочинениях занимают вопросы этики, морали, и прежде всего личного самовоспитания, самоусовершенствования. Мир в Поднебесной, упорядоченность государства ставились в прямую зависимость от достижения согласия в семье, от добродетельного поведения отдельной личности. Действия человека зависели от Неба и Земли и, в свою очередь, влияли на волю небесных и земных сил, от которых происходили не только природные, но и социальные добро и зло.

Возникшие в древности утопические идеи и представления выражались в различной форме. Они находили воплощение в лаконичных сентенциях или полемических суждениях, притчах; в теоретических трактатах и в политических проектах. Они воплощались и в художественной форме, занимая важное место в литературном творчестве китайских писателей и поэтов.

Ярким выражением утопических представлений о счастливой стране явился «Персиковый источник» Тао Юаньмина, ставший синонимом прекрасного, радостного, безбедного общества. Утопические мотивы можно найти и в таких повествованиях, как «Путешествие на Запад», «Цветы в зеркале», в рассказах Ляо Чжая и других литературных произведениях.

Социально-утопические идеи переустройства мира, имущественного, и прежде всего земельного равенства, уравнительного распределения земных благ, рассуждения о честных и мудрых чиновниках, не знающих других помыслов, кроме как «служить народу», встречаются в сочинениях многих политических мыслителей — от Конфуция и Мо-цзы до Кан Ювэя и Сунь Ятсена, которые, познакомившись с теориями западного социализма (научного и ненаучного), восприняли их не в чистом виде, а переделали на китайский лад.

Многовековое существование понятий «Великое единение» и «Великое равновесие» в китайской традиционной мысли позволяет лучше понять, почему социалистические идеи, попав на незрелую китайскую почву, привились на ней и пустили разнообразные ростки. Социальные утопии Кан Ювэя, Сунь Ятсена, анархистов и других китайских идеологов — консерваторов и революционеров — подготовили почву для восприятия и распространения в Китае социалистических теорий Запада.

В современной общественной науке не выработано общепринятого определения утопии. Широко известно, что термин «утопия», неологизм Т. Мора, имеет двойную этимологию: «у-топия» — «несуществующее место» и «эв-топия» — «блаженное

место». Это обстоятельство дало возможность по-разному его толковать: «место, которого нет»; «прекрасная страна»; «несуществующая прекрасная страна». Но не только и не столько игра слов, заложенная в термине, затрудняет трактовку понятия «утопия». В мировой литературе предлагаются различные методологические принципы исследования утопий, что и порождает спор о сущности этого феномена. При этом одни философы считают нецелесообразными поиски универсального определения, другие же стремятся строго ограничить данное понятие.

Обратившись к истории китайской утопической мысли, авторы сборника ориентировались на определения, сформулированные в отечественной философской литературе, в которой различаются термины «утопия» и «утопический» и признается, что понятие «утопия» является более сложным и многозначным, нежели «утопический» или «утопизм». В предлагаемых вниманию читателей статьях утопия рассматривается как произвольное (ненаучное) изображение иного, чем существующий, совершенного мира. В этом определении отражены существенные черты, характерные для утопических представлений и построений. Отмечено, что в утопиях дается образ или лаконично намечается идея совершенного, желаемого мира, т. е., иными словами, создание утопии предполагает осмысление идеала. Учитывается также способ выдвижения идеала: утопия появляется не в результате научно-теоретического анализа, она иррациональна, представляет собой плод фантазии, воображения, является умозрительной конструкцией, не вытекающей из осмысления естественного социально-исторического развития общества. В данном определении утопии содержится также противопоставление мира, созданного воображением, миру реальному, т. е. критическое отношение к последнему. Опираясь на это определение, некоторые авторы высказывали свои соображения относительно методологических подходов к утопиям.

Авторы настоящего сборника опирались на работы советских исследователей, посвященных мировой философской и социологической литературе об утопиях (В. П. Шестакова [6], В. А. Чаликовой [4, с. 74—121], Э. Я. Баталова [1]). Они высказывают свое отношение к идеям Ж. Сореля (миф—утопия), к тезису о реализуемости утопий, выдвинутому К. Маннгеймом, к классификации утопий, предложенной Л. Мэмфордом [8, с. 15]. В частности, сформулированный им принцип деления утопий на утопии «бегства» и «реконструкции» широко используется при анализе китайского материала. Выделяется также тип утопий, которые определяются термином «ентопия» (от греческого «ен» — здесь, «топос» — место, т. е. место, которое существует именно здесь), получившим распространение в современной литературе.

Обращаясь к истории утопической мысли, необходимо иметь в виду весьма важный момент: утопия — не всегда изображение будущего. Расположение совершенного мира зависит от представлений о времени и исторической концепции, сформировав-

шихся в рамках той или иной культуры. Поток времени в традиционном Китае воспринимался иначе, чем на Западе. В недавно вышедших работах советских синологов (И. С. Лисевича [3], Ю. Л. Кроля [2]) сделана попытка создать модель движения времени в китайской культуре. Китайское время аллегорически можно изобразить в виде горы, склоны которой снова и снова обвивает человеческий поток, восходя вверх к недостижимой цели — «золотому веку». Иными словами, направление его движения — «назад и выше». В рамках традиционного мировосприятия будущее «оставалось за спиной — и в небрежении, человек оказывался устремленным в прошлое» [3, с. 221, 223]. Циклическое представление о времени обусловило по преимуществу ретроспективный характер китайских утопических построений. Исследование соотношения цикличности и линейности в традиционной концепции времени выявило также, что, «с конфуцианской точки зрения, неизменный „путь“ древности предполагал сообразование с временем, которое можно назвать дискретным и „наполненным“» [2, с. 89]. Представление о качественно различных временных отрезках, благоприятных или неблагоприятных для различных видов деятельности, присущее традиционному мировоззрению, также влияло на расположение китайских проектов во времени. Осуществление многих из них связывалось с настоящим, «благоприятным» моментом, т. е. наряду с ретроспективными создавались утопии типа «здесь и теперь».

Авторы сборника не претендуют на систематизированное изложение истории китайской утопической мысли, хотя в нем представлены статьи, посвященные социальным утопиям древности, средневековья и нового времени. Широкий временной охват был необходим для того, чтобы проследить эволюцию утопических идей. Это позволило, с одной стороны, увидеть преемственность в их развитии, выделить устойчивые на тысячелетия концепции и представления (*Датун*, *Тайпин*, *цзин тянь*); с другой стороны, проследить, как менялась интерпретация наиболее устойчивых компонентов китайской утопической мысли. Широкие хронологические рамки дали возможность зафиксировать переломный момент в развитии китайской утопии. Он наступил в конце XIX в., когда при столкновении с Западом, на пересечении двух эпох, двух цивилизаций, была создана утопия нового типа. Идеи «золотого века», заложенные в памятниках традиционной культуры, получили развитие на основе новых, заимствованных на Западе представлений о ходе истории, о прогрессе. В сочинении Кан Ювэя «Датун шу» («Книга Великого единения») впервые в Китае образ идеального мира был перенесен в будущее.

Современные китайские историки отмечают, что социалистические утопии Кан Ювэя и Сунь Ятсена были продуктом соединения демократических воззрений в Китае, где еще не полностью созрели капиталистические отношения, с социалистическими идеями Европы. Их характерной чертой было переплетение национального с социальным: стремление создать условия для обес-

печения независимости страны и одновременно проложить пути для ее экономического расцвета. И Кан Ювэй и Сунь Ятсен (а также анархисты) в традиционный идеал Датун вкладывали новое социально-политическое содержание и тем самым способствовали росту национально-освободительной демократической борьбы [9].

Комплексное изучение социальных утопий древности, средневековья и нового времени позволяет лучше выявить особенности утопических представлений о лучшей жизни, сложившихся в русле конфуцианской, даосской и буддийской традиций, о сложном сочетании и неразрывном единстве этих идей в классической литературе древности и в утопических проектах нового времени.

Анализ социальных утопий может послужить новым стимулом для размышлений о процессе исторического развития Китая. Создание проектов идеального мира, который всегда был альтернативой миру реальному, связано с социально-экономическими сдвигами и политической борьбой, происходившей в китайском обществе. В мировой литературе все более настойчиво подчеркивается мысль о воздействии утопии на ход истории, о взрывном элементе, который содержится в любом утопическом построении. В умозрительной конструкции такого типа содержится отрицание существующей действительности и позитивный идеал. Именно эти две функции (критическая и нормативная), присущие любой утопии, обусловили ее историческую роль. Хотя утопия всего лишь мечта о совершенном мире, всего лишь фантастическое представление о лучшей реальности, она тем не менее «намечает возможность изучения социальной действительности, она допускает и предполагает „игру“ с реальностью, проверку и отбор наиболее функциональных моделей общественного развития» [6, с. 153].

Разработка проблем, связанных с генезисом и эволюцией китайских социальных утопий, ведет к более полному пониманию истории китайской мысли. В проектах совершенного общества, на протяжении более чем двух тысячелетий создававшихся в рамках древнейшей мировой цивилизации, был сконцентрирован духовный опыт нации, ее представления об идеале и моральных ценностях.

На вопрос: были ли в Китае свои Моры и Кампанеллы, который в синологии является дискуссионным, большинство авторов сборника отвечают утвердительно. Подчеркиваем при этом, что у китайских утопий, естественно, сохранились свои национальные черты, что сказывалось на их форме и содержании.

Исследование узловых моментов в развитии китайской утопической мысли в период древности, средневековья и нового времени опровергает тезис о незрелости социально-утопических представлений в Китае, а в более широком плане — вообще на Востоке. Подобное мнение утвердилось прежде всего потому, что в рамках традиционной культуры сложились не только «типичные»

утопии (фантастические образы прекрасных стран, общества «золотого века» и т. д.). Многие китайские утопии не похожи на европейские образцы, и это несходство затрудняло их квалификацию. Выявить специфические особенности утопических проектов, предлагавшихся в стране древней цивилизации в различные эпохи,— главная задача, которую ставили и пытались решить авторы сборника. Исследование этой проблемы расширит наши знания об истории мировой утопической мысли.

* * *

Некоторые яркие и значительные китайские утопии и ранее уже привлекали внимание советских исследователей (С. Л. Тихвинский, В. М. Штейн, Л. З. Эйдлин и др.). Разумеется, не все утопические идеи и проекты нашли полное отражение и в данном сборнике. Авторы статей надеются, что ознакомление, даже не совсем полное, с социальными утопиями Китая позволит расширить представления о характере и формах утопического мышления. Предмет слишком обширен, и работа, сделанная авторами, убеждает, что изучение китайской утопической мысли необходимо продолжить. Читателя не должно удивлять, что не все авторы согласны между собой в оценках социальных утопий Китая и их роли в общественно-политической истории страны. Различие во взглядах и оценках — дело естественное, ибо речь идет о сложных и до сих пор слабо исследованных проблемах.

В целом же настоящий сборник дает наглядное представление о содержании и характере китайских социальных утопий и показывает, какое важное место занимали они в развитии общественно-политической мысли Китая.

Л. П. Делюсин, Л. Н. Борох

1. Баталов Э. Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982.
2. Кроть Ю. Л. Проблема времени в китайской культуре и «Рассуждения о соли и железе» Хуань Куаня.— Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.
3. Лисевич И. С. Литературная мысль Китая. М., 1979.
4. Современные буржуазные теории общественного развития. М., 1984.
5. Ушков А. М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. М., 1982.
6. Шестаков В. П. Понятие утопии и современные концепции утопического.— Вопросы философии. 1972. № 8.
7. Mannheim K. Ideology and Utopia. L.— N. Y., 1936.
8. Mumford L. The Story of Utopias. N. Y., 1962.
9. Гуанмин жибао. 08.09.1986.

А. С. Мартынов

КОНФУЦИАНСКАЯ УТОПИЯ В ДРЕВНОСТИ И В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Предварительные замечания. Явное несоответствие темы, указанной в заголовке, и размеров статьи заставляет автора сразу же сделать несколько существенных оговорок. В ней не ставились цели воссоздать историю конфуцианских утопических идей и определить специфику китайского утопизма в сопоставлении с европейским (и то и другое требует монографического исследования). Задача определяется намного скромнее: на основании того материала, который в основном уже выделен специалистами в качестве утопического (что, кстати, освобождает нас от необходимости давать и обосновывать свое понимание утопического и аргументировать принадлежность к утопическому направлению того или иного текста, того или иного автора), проследить магистраль утопической мысли конфуцианской школы¹ в древности и в средневековье, соотнести ее с общим контекстом китайской духовной культуры и представить конкретные образцы конфуцианских утопических текстов различных направлений.

Кроме того, следует оговорить, что приводимые тексты автор рассматривает только с точки зрения истории утопий, не вдаваясь ни в какие историко-филологические проблемы. По той же причине везде, где это представляется возможным, используются уже существующие переводы. Все это, по нашему мнению, должно способствовать сосредоточению внимания на основной задаче — попытке показать имманентность древнего и средневекового утопизма самым глубоким основам конфуцианской мысли и выявить его органическую связь с теми социальными коллизиями, в которых оказывался конфуцианский мыслитель в древности и в средние века.

По нашему мнению, глубокое несходство китайского утопизма с европейским служит некоторой гарантией того, что данная постановка проблемы может оказаться не лишённой интереса и для тех, кто занимается историей общественной мысли не только в Китае, но и за его пределами.

Целесообразно также дать некоторые пояснения относительно принятого автором данной работы понимания утопии и утопического. Как известно, к настоящему времени в специальной лите-

ратуре по данному вопросу (ее обстоятельный обзор см. [22, с. 151—159]) накопилось уже достаточно материала для написания истории различных трактовок утопии и утопизма, что и обязывает каждого пишущего на данную тему как-то определять свою позицию относительно сложившихся уже толкований утопии. Представляется, что все усложнения в понимании утопии, начавшиеся с античности Ж. Сореля «миф — утопия», сформировались на базе европейской культуры и были вызваны потребностями изучения общественного сознания нового времени². Для докапиталистических же обществ Востока вполне можно обойтись пониманием утопии и утопизма как такого коллективного или индивидуального духовного творчества, главной темой которого является «лучшая реальность». При таком понимании утопии проблематика «лучшей реальности» сохраняет свою органическую цельность в текстах различных периодов и жанров, одновременно обнаруживая себя в качестве постоянного и существенного компонента общественного сознания всей докапиталистической стадии развития человечества.

По-видимому, утопическое направление мысли имманентно присуще общественному сознанию со времени его зарождения и столь же старо, как и сама цивилизация. Исходя из несоответствия желаемого и действительного и необходимости их противопоставления, утопическая мысль рано поняла важность дистанцирования желаемого. В этом плане она располагала двумя возможностями: помещать желаемое либо во временную, либо в пространственную даль. Так уже на ранних стадиях развития цивилизации возникли две главные картины «лучшей реальности» и соответственно два отдельных источника утопического творчества: «золотой век» и «дальние страны». Средиземноморский культурный ареал дает нам классические образцы обоих направлений, относящихся к глубокой древности³.

По всей видимости, так же обстояло дело и в Китае, хотя данная проблема в дальневосточном регионе изучена намного хуже. Тем не менее с уверенностью можно сказать, что в период «осевого времени» китайской философии⁴ все философские школы, занятые проблемой «лучшей реальности», явно основывались на мифологеме «золотого века», решительно отдавая предпочтение дали временной, а не пространственной. Сравнение различных описаний «золотого века» позволяет сказать, что уже на той стадии развития утопического направления общественного сознания сформировались четыре проблемных комплекса, которые затем сопутствовали утопическому творчеству на протяжении всей его долгой истории: плодородие земли и изобилие ее плодов, долголетие и бессмертие как его крайнее выражение, разумные формы организации труда и человеческого общежития.

Как уже отмечал Ху Вайлу, утопическое творчество в Китае началось с того, что различные философские школы, переработав общую всей китайской культуре концепцию «золотого века», выдвинули свои варианты идеальной древности, которую они

брались возродить посредством своих учений. Даосы все свои идеалы относили к периоду Хуан-ди, аграрники — к Шэнь-нуну, конфуцианцы и моисты — к царствованию Яо и Шуня. В конце эпохи Чжаньго (III в. до н. э.) конфуцианцы пополняют свой утопический арсенал периодом Фу Си (см. [21, с. 75—76; 38, с. 2]).

Общим для всех этих школ было то, что они превращали естественное благоденствие «золотого века» в результат идеального правления своих кумиров. Иными словами, все указанные утопии были утопиями идеального правления, ибо все философские школы древности, как отмечал первый историк китайской мысли Сыма Тань, ставили себе одну задачу — «служить управлению» [6, т. 2, с. 312]. Но в древности же произошло и проблемное размежевание различных школ. Даосы навсегда связали себя с вопросами жизни и смерти и уже в «Чжуан-цзы» дали прекрасные образцы философской прозы, трактующей о возможностях психологического преодоления смерти⁵, не говоря уже об общеизвестных поисках различных средств бессмертия и долголетия, особенно интенсивных в период средневековья. В отличие от них конфуцианцы решительное предпочтение отдали формам организации человеческого общежития и не изменяли этому выбору никогда на протяжении всей уникально долгой и чрезвычайно непростой истории конфуцианского утопизма.

В самом общем плане в истории конфуцианской утопической мысли можно выделить три периода: древний, ханьский и средневековый. Целесообразность такого деления состоит в том, что в каждый из них появляется одна из трех основных конфуцианских утопий, которые, в свою очередь, соответствуют трем ипостасям конфуцианской личности: философу, государственному деятелю и создателю художественных ценностей. В древности главная роль принадлежала философу. Конфуцианец-доктринер уверял власть имущих, что если они последуют его советам, то в их государстве наступит благоденствие, поэтому конфуцианская утопия древности должна быть отнесена к утопиям идеального управления. Если использовать классификацию Л. Мэмфорда с противопоставлением «бегства» и «реконструкции» [55, с. 15], то конфуцианские утопии периода древности, несомненно, следует отнести к утопиям «реконструкции», хотя и с ярко выраженной ретроспективной ориентацией.

С возникновением единой империи, которую увенчала сакрализованная монархия и при которой странствующий советник древности превратился в бюрократа, стал возможен еще один способ достижения благоденствия — посредством персональных совершенств сакрализованного монарха. Это — утопия осуществленного «мироустройства», утопия типа «здесь и сейчас», или «энтотопия» [22, с. 151], хотя и сохраняющая ту же ретроспективную ориентацию, что и утопия «реконструкции». И по содержанию, и по методам действия этот результат монарших усилий трудно назвать благоденствием конфуцианского типа, однако

функционально он связан именно с данной традицией, поскольку «создавался» непосредственно ее представителями и является наглядным воплощением всей сложности идеологического сосуществования последователей совершенного мудреца из княжества Лу с «сынами Неба».

В период политической раздробленности, последовавшей за падением Ханьской империи (III в. н. э.), образованное общество совершенно отчетливо осознало, что если оно хочет сохранить идеологическую самостоятельность по отношению к государству, то должно держаться от него на определенной дистанции. Бюрократ понял, что иногда полезно превращаться в поэта-отшельника. Последний, естественно, создал утопию, ставившую под сомнение две предыдущие и утверждавшую, в полном соответствии с его жизненным укладом, что благоденствие обретается лишь при уходе от этого мира. Древний источник утопического — таинственная страна — выходит на первый план. Это, по Л. Мэмфорду, типичная утопия «бегства». Утопии такого типа, чтобы сделать «бегство» возможным хотя бы в принципе, должны быть синхронны их создателям, в силу чего они в наибольшей степени лишены ретроспективной ориентации. Другое их сходство — несравненно большая тяга к художественному творчеству, нежели у двух предыдущих типов. Из двух стихий утопического творчества — мечты и предписания — первая приобретает в них решительный перевес. Это объяснимо и функционально — авторы утопий третьего типа, как правило, поэты.

Следует, наконец, отметить, что три упомянутые выше конфуцианские утопии, последовательно порожденные тремя различными периодами китайской истории, при своем возникновении не пресекали более раннюю традицию, а дополняли ее. Так, появление государственной «ентопии» не привело к концу доктринального утопического творчества, продолжавшего развиваться наряду с утопией нового типа. То же можно сказать и об утопии отшельников. С ее возникновением все три традиции стали развиваться параллельно, в значительной мере независимо друг от друга, представляя собой как бы отражение сложной триединой структуры основного творца и носителя официальной духовной культуры императорского Китая, совмещавшего в себе конфуцианца-доктринера, государственного деятеля и творца художественных ценностей.

Древность. На нее приходится вершина конфуцианского доктринального утопизма. Именно тогда были сформулированы все важнейшие концепции и выработан почти весь инструментарий, так что в последующие эпохи в рамках данного направления шло лишь дальнейшее развитие древнего наследия.

Это объясняется тем, что в древности сложились исключительно благоприятные общественные условия для развития конфуцианской мысли в целом и конфуцианского утопизма в частности, которые уже никогда больше не повторялись в истории Китая. Мы имеем в виду сочетание политической раздроб-

ленности и единства культуры. Нам могут возразить, что в средние века Китай неоднократно оказывался политически раздробленным, будучи единым в культурном отношении. Однако с точки зрения развития идеологии ситуация в ханьское и послеханьское время была уже совершенно иной.

С образованием единой империи отпал один из главных вопросов, который тревожил все направления общественной мысли в древности, — как объединить Поднебесную. История убедительно продемонстрировала, что реальный способ объединения находится вне компетенции конфуцианской школы, поскольку осуществляется силой оружия. Поэтому в условиях политической раздробленности в средние века идеологам уже не надо было ломать головы над тем, как вновь объединить Китай. Более того, идеологически в послеханьское время, кроме, пожалуй, периода Троецарствия (220—265), Китай никогда не был раздроблен. Он всегда считался единым, просто временно власть сына Неба распространялась не на всю китайскую территорию. Власть же эта, по воззрениям китайцев, по самой природе своей была универсальной. Когда же «сынов Неба» было несколько, то требовалось решить, кто из них действительно должен считаться и именоваться императором.

Не то было в древности. В условиях постоянно меняющейся политической конъюнктуры правители отдельных княжеств, разуверившись в действенности традиционных методов управления государством, жадно искали любых способов, которые могли бы усилить их владения и сделать их претендентами на место повелителя всей Поднебесной. Собственно, этот острый и актуальный интерес к различным эффективным новациям в области государственного управления и придавал значимость фигуре странствующего политического советника — основного создателя конфуцианских, да и не только конфуцианских, утопий в древности. Конечно, древнекитайские князья интересовались преимущественно усилением армии и государства, однако общая атмосфера заинтересованности позволяла разрабатывать и иные проблемы.

Для древности чрезвычайно характерен вопрос, с которым князь Дин-гун обратился к Конфуцию (551—479): «Существует ли одно такое слово, которое может обеспечить процветание государству?» [46, с. 145—146; 52, с. 133]. По сути дела, ту же самую мысль выразил и цинский Сюань-ван, когда он спросил Мэн-цзы (372—289): «Какой должна быть благая сила *да* [у князя], чтобы он смог стать ваном?» [52, с. 14; 6, т. 1, с. 226]. Иными словами, поистине всеобщей была уверенность в том, что мир, или, по крайней мере, государство, можно быстро переделать при помощи какого-то умозрительно найденного средства. Именно в такой атмосфере повышенного спроса на средства достижения политического процветания и сформировался конфуцианский утопизм.

Однако мы сильно исказили бы историю конфуцианской мысли, если бы взялись утверждать, будто четкий социальный заказ

сразу же придал конфуцианскому утопизму вид конкретного политического рецепта. Напротив. Этот утопизм сформировался не сразу и не в виде каких-то исключительно данной теме посвященных произведений, а исподволь и как неотъемлемая часть конфуцианской мысли в целом, непрерывно разрабатывавшей проблему наилучших образцов социального поведения, методов правления государством и обеспечения его процветания, а также, в указанной связи, и способов улучшения общих условий человеческого существования.

Выше уже упоминалось, что доктринальный конфуцианский утопизм, так же как и утопизм других современных ему китайских школ, в качестве основного идеала выдвигал некий воображаемый период древности, «реконструкцией» которого они и предлагали заняться своим современникам. Идеальный характер общественной жизни в этот период конфуцианская традиция склонна была объяснять только одним — нахождением высшей власти в руках «современного мудреца», *шэна*. Ни уровень развития человеческого общества, ни исторические ситуации, ни природные условия не играли, с их точки зрения, никакой сколько-нибудь существенной роли. История, правда, иногда фигурировала как подсобное средство в различных хронологических вычислениях, с помощью которых стремились обнаружить циклические закономерности появления «совершенных мудрецов», но не более. Главное же неоспоримо заключалось в том, что это было время правления шэнов. Соответственно и «восстановление» идеальной жизни должно было начинаться с «персоналистического» момента: требовалось найти шэна. Однако тем-то утопические искания и отличались от конкретной политической задачи, что следовало искать некую идеальную модель личности, которой в эмпирической реальности не наблюдалось.

Надо сказать, что в данном подходе конфуцианцы не были оригинальны, ориентация на шэнов была свойственна и даосам (см. [50, с. 287—290]), и моистам (см. [50, с. 228]), и легистам (см. [50, с. 343, 353, 406]). С теми или иными оговорками, можно утверждать, что в политических утопиях всех этих школ основное место занимал «персоналистический утопизм» — организационное соединение в некой требуемой для общественного благополучия личности высшей мудрости и высшей власти. Отличало же эти школы друг от друга лишь специфическое понимание «совершенного мудреца».

Как же понимали его конфуцианцы? Следует отметить, что конфуцианские тексты не так щедры в указанном вопросе, как можно было бы ожидать. При общей ориентировке всей доктрины в целом на шэна наиболее детально анализу подвергались другие, более частные проблемы. Так, в «Лунь юе» несравненно больше уделено внимания проблеме «благородного мужа» (*цзюнь-цзы*), нежели «совершенному мудрому». Тем не менее кое-что определенно о трактовке этого типа личности сказать все-таки можно.

Прежде всего необходимо отметить, что сам основоположник доктрины считал шэна внеэмпирическим, т. е. утопическим, персонажем, чем-то таким, что в современной ему реальности не встречалось: «Я не смог увидеть совершенного мудреца. Встретить благородного мужа [еще] можно» [46, с. 78; 52, с. 67]. Данное высказывание ценно и в другом отношении — оно предлагает рассматривать «совершенномудрого» как следующую по отношению к «благородному мужу» степень человеческого совершенства. В другом месте «Лунь юя» говорится о том, что ученики склонны были приписывать эту степень своему учителю, и тот не противился такой квалификации (см. [46, с. 95; 52, с. 82]).

В свете этих двух соображений исключительный интерес приобретает первый из двух отрывков из «Лунь юя», которые специальная группа китайских ученых по изучению философского наследия отнесла к числу утопических. Приведем его полностью (в собственном переводе): «Янь Юань и Цзы-лу стояли около учителя. Учитель предложил [им]: „Пусть каждый из вас расскажет о своих стремлениях“. Цзы-лу сказал: „Я бы хотел не испытывать огорчения, когда мои друзья, пользуясь вместе со мной (*гун*) моими лошадьми, колесницей и халатами на меху, портили бы их“. Янь Юань сказал: „Я бы не хотел выпячивать свой достоинства и выставлять напоказ свои заслуги“. Цзы-лу сказал: „Хотелось бы услышать и о стремлениях учителя“. Учитель ответил: „[Я бы хотел, чтобы] старые могли бы жить в покое, друзья могли бы верить друг другу, а малолетние были бы окружены заботой“»⁶.

Вряд ли нужно доказывать, что приведенный выше текст имеет сложную и продуманную композицию, которая с содержательной стороны представляет собой трехступенчатое восхождение на пути этического самосовершенствования. Все трое начали этот путь, ибо преодолели вульгарную корысть — фактор, которому конфуцианство придавало первостепенное значение в своих политических спекулятивных построениях на протяжении многих веков. На нижней ступени находится Цзы-лу, сделавший лишь первые шаги и представляющий обиходную социальную этику. Он довольствуется отрывом от непосредственного материального интереса, дающим ему возможность придерживаться в мире материальных ценностей практики *гун* («совместного использования») и спокойно выносить сопряженные с ней неудобства. Вторую ступень персонифицирует Янь Юань, стремившийся к тому, чтобы его успехи в деле морального самосовершенствования не стали заметными для других и не повели тем самым к нарушению единства или единения людей. На следующей ступени находится сам мудрец из княжества Лу. Он уже миновал первые две ступени, связанные с заботами об индивидуальном поведении, и все свои стремления перенес в общественную сферу, где человеческий коллектив — и такой подход сохраняли многие конфуцианские мыслители — представляется ему прежде

всего как совокупность возрастных групп с резко различающимися интересами. Каждой из них Конфуций желает отнюдь не какого-то сказочного благоденствия, а самого необходимого для их «оптимального состояния» в обществе: старикам должен быть обеспечен покой, малолетним — забота, а люди среднего возраста, т. е. основная социально активная часть населения, должны жить в состоянии взаимного доверия.

Этот же отрывок из «Лунь юя» может быть интерпретирован как описание трех главных социальных типов предлагавшейся конфуцианцами «реставрации» идеальной древности, каждому из которых отводилась своя роль в обществе. Цзы-лу — добропорядочный его член, чьих этических совершенств вполне достаточно для того, чтобы предлагаемые конфуцианцами методы принесли успех. Янь Юань — цзюнь-цзы, в руки которого политическая власть может быть передана без каких-либо опасений⁷. Сам учитель — «совершенный мудрец»; высшая государственная власть в обществе может принадлежать только людям такого типа. Соответственно идеальное состояние в обществе может наступить только тогда, когда оно будет состоять из людей такого рода и когда каждый из них, находясь на том месте, которое определено ему степенью его этической зрелости, внесет свою лепту в дело социальной стабильности и морального единения людей. Эту презумпцию можно назвать основной социальной утопией конфуцианства. Она присутствует в нем в течение всей его истории, причем присутствует постоянно, в каждом более или менее пространном рассуждении об улучшении условий человеческого общежития.

В наиболее обобщенном виде ее можно свести к следующему положению: если высшая государственная власть будет принадлежать «совершенному мудрому», а помогать ему будут мудрые и благородные, то в обществе наступит благоденствие, подобное тому, которое было в период идеальной древности. Это, так сказать, концепция в ее нейтральном виде. В директивном модусе она будет выглядеть так: для успешного претворения учения в жизнь государь обязательно должен быть «совершенным мудрым», а его сановники — мудрыми. Императорская идеология разрешила эту проблему радикально и просто: каждый царствующий монарх, начиная с первой династии императорского Китая, возводится в ранг совершенного мудреца⁸, в результате чего «шэн» стал синонимом императора. В синхронии конфуцианство было бессильно бороться с таким посягательством на одну из важнейших своих ценностей и вынуждено было довольствоваться реваншем в диахронии, в историографии, беспощадно обличая недавних «совершенных мудрых» как бездарных и порочных самодуров или одураченных ничтожеств, у которых даже не хватило ума компенсировать свои недостатки привлечением на службу достойных людей⁹. Это, если так можно выразиться, одна из самых горячих точек соприкосновения конфуцианской доктрины с императорской идеологией.

Если же в основной утопической концепции конфуцианства сделать акцент на личной судьбе ее носителя, ее можно будет переформулировать следующим образом: каждый мудрый последователь заветов Конфуция должен встретить такого «совершенного мудреца», который, обладая, что само собой разумеется, высшей государственной властью, поймет необходимость привлечения на службу именно этого последователя Конфуция и превторит его советы в жизнь. Так одним из важнейших компонентов специфической жизненной судьбы конфуцианца-доктринера становится «ожидание», ожидание встречи со своим «совершенномудрым», особенно сильно выраженное в императорский период¹⁰. Именно в ситуации «ожидания» и писались конфуцианские утопические проекты. Такие виднейшие представители конфуцианской утопической традиции, как Дэн Му и Хуан Цзунси, нашли нужным подчеркнуть данный момент.

Все изложенное — самый краткий очерк конфуцианского утопизма в его «персоналистическом», т. е. самом ненарративном, аспекте. Понятно, оно включало еще средства и методы достижения состояния идеальной древности и характерные черты свойственного ей состояния благоденствия. В конфуцианских трактатах этим проблемам посвящены гораздо более пространные рассуждения, хотя, как явствует из сказанного выше, с конфуцианской точки зрения в деле «реконструкции» первое место занимал вопрос «кто» и лишь следующее — «как».

Один из ответов на последний вопрос предлагается во втором отрывке из «Лунь юя» (из гл. «Цзи-ши»), выделенном авторами коллективной работы об утопии. Речь идет о беседе Конфуция с учениками по вопросам внешней и внутренней политики. Аргументируя ненужность войн и внешней экспансии, он излагает наиболее эффективный, по его мнению, вариант внутренней политики: «Я слышал о том, что владеющие государством или семьей почитают за бедствие не то, что у них мало богатства, а то, что оно распределено неравномерно, не то, что у них мало людей, а то, что они беспокойны. Если богатство распределить равномерно, то не будет бедных, если [в стране] установить гармонию, то население не будет казаться малочисленным. Если же народ будет находиться в состоянии покоя, то государству не будут грозить никакие опасности» [6, т. 1, с. 169; 42, с. 2; 52, с. 172]¹¹.

Приведенное высказывание представляет собой четкое определение двух важнейших положений конфуцианской социальной политики: сильно лишь общество, находящееся в гармоническом состоянии, для достижения которого необходимо равномерное распределение материальных благ. В интересующем нас аспекте эти положения принимают следующий вид: для успешной «реконструкции» гармоничного общества идеальной древности следует добиваться равномерного распределения материальных благ. После Конфуция обе указанные темы — гармония и равенство — рассматривались во множестве конфуцианских текстов, затраги-

вавших различные аспекты социальной гармонии и предлагавших разнообразные методы равномерного распределения материальных благ. Наибольший вклад в конкретизацию и дальнейшее развитие этих положений внес, по-видимому, самый великий утопист конфуцианской школы — Мэн-цзы, у которого соответствующие построения впервые приобретают характер конкретных политических рецептов.

Утопизм Мэн-цзы начинается с его совершенно нереалистичной трактовки современной ему исторической ситуации, в которой он намеревался осуществить свои планы достижения социального благоденствия. Выше уже упоминалось, что состояние Китая характеризовалось тогда политическим расколом, желанием князей добиться процветания в своих владениях, а также стремлением многих из них стать повелителями Поднебесной. В таких условиях, согласно Мэн-цзы, народ в Поднебесной, обладая ничем не ограниченной подвижностью, имел возможность «голосовать ногами» и выбирать себе государя по вкусу¹². (Надо сказать, что на практике первые требования переселявшихся «черноголовых» были более чем скромны: они искали правителей, «не прикрасившихся к убийствам» [52, с. 13]; это является, по всей видимости, красноречивым свидетельством того, сколь чудовищной была политическая атмосфера тех лет.) Естественно, перед лицом неограниченной мобильности населения правители отдельных княжеств, среди которых были и претенденты на обладание Поднебесной, должны были, как казалось Мэн-цзы, вступить в настоящее соревнование за наиболее гуманное управление своим народом. «Гуманное правление» (*жэньчжэн*) [52, с. 164] — таково наиболее общее определение тех методов внутренней политики, которые, по мысли Мэн-цзы, могли удержать и привлечь народ. Как только какой-нибудь государь достигал подлинного совершенства в «гуманном правлении», жители Поднебесной немедленно должны были «обратиться к нему» (*гуй чжи*), «взирать на него с надеждой, вытянув шею» [52, с. 13], и, убедившись в подлинности его гуманности, стекаться к нему со всех сторон. Подобное «стекание», обращаясь к древним образцам, Мэн-цзы описывал многократно и в различных вариантах (см. [52, с. 13, 22—23, 75—77, 180]). Особенно интересен переход к духовному основателю династии Чжоу (XII—XI вв. до н. э.) Вэнь-вану двух почтенных старцев, за которыми последовал и весь остальной народ Поднебесной (см. [52, с. 180]). Естественно, тот правитель, к которому «стекается» все население, не будет иметь соперников в Поднебесной. Так его и определял Мэн-цзы — *у ди* («не имеющий соперников») [52, с. 77, 174]. Его сила основана на том, что он «получает сердце» народа (*дэ синь*) [52, с. 176]. И что бы он ни делал в рамках своего «гуманного правления», все встречалось с восторгом теми, кто хотел перейти под его власть. Если такой «гуманный государь» шел карательным походом на восток, то живущие на западе поднимали ропот, поскольку смотрели на такого госу-

даря «как на дождь во время засухи» [52, с. 148—149]. Если же их желания исполнялись и «гуманный государь» направлялся в их сторону, то они считали это «избавлением от огня» и встречали его войска «корзинками с едой и кувшинами с питьем» [52, с. 150]. Наиболее же характерным состоянием тех, кто успел перейти под власть такого государя, была «совместная с правителем радость» (*цзе лэ, тун лэ*) [52, с. 3—5, 29, 151].

Нет никакой необходимости доказывать, что нарисованная выше картина не имела ничего общего с объективной реальностью ни во времена Мэн-цзы, ни в воспеваемой им классической древности. Это — чисто умозрительное построение, позволявшее философу развивать свои мысли о надлежащих способах управления государством. В интересующем нас плане его можно назвать обрамлением утопизма Мэн-цзы, поскольку именно в его рамках развиваются более частные и конкретные идеи философа относительно «гуманного правления». Мэн-цзы считал, что одной из главнейших задач последнего является, в современной формулировке, всемерное понижение уровня эксплуатации народа. Он мечтал о правительстве, бережно относящемся к земледельцам, берегущем их время, силы, богатства их земель и не лишаящем народ плодов его труда. Именно об этом и говорится в тех двух отрывках (оба из гл. «Лян Хой-ван»), которые составители антологии по утопизму выделили в качестве характерных образцов утопического творчества Мэн-цзы.

Отрывок первый: «Пусть усадьба в пять му будет обсажена тутовыми деревьями. Тогда пятидесятилетние смогут одеваться в шелка! Пусть при разведении кур и свиней кормят их в надлежащее время, тогда семидесятилетние смогут питаться мясом! [Пусть у землепашца], возделывающего поле в сто му, не будут отнимать необходимое время, тогда семья из восьми едоков сможет не голодать! Пусть заботятся о воспитании в школах, внушая почтительность к родителям и уважение к старшим, тогда седовласые не встретятся на дорогах с ношею на плечах. Такого еще не было, чтобы [правитель, добившийся того, что] старцы одеваются в шелка и питаются мясом, а простой народ не голодает и не страдает от холода, не стал бы [подлинным] ваном» [42, с. 6; 6, т. 1, с. 230—231; 52, с. 25].

Второй отрывок: «Если сроки сельскохозяйственных работ не будут нарушаться, то зерна будет больше, чем его можно съесть, если сетями-ловушками не будут ловить в прудах и водоемах, то рыбы и черепах будет больше, чем их можно съесть. Если [люди] с топорами будут ходить в горные леса лишь в положенное время, то древесины будет больше, чем ее необходимо. Когда зерна, рыбы и черепах будет больше, чем необходимо для еды, а леса — больше, чем необходимо для употребления, то народ получит возможность, не возбуждая недовольства друг в друге, обеспечивать пропитание живущим и [надлежащим образом] хоронить умерших. [Такое состояние, когда народ], не возбуждая недовольства друг в друге, [имеет возможность] обеспечи-

вать пропитание живущим и [надлежащим образом] хорошить умерших, представляет собой начало правления [истинного] государя» [42, с. 6; 52, с. 6—7].

Может показаться, что связь первого отрывка с утопическими воззрениями довольно-таки сомнительна. Между тем для его отнесения к этому направлению общественной мысли имеются достаточно веские основания. Правда, картина общественного благоденствия, нарисованная в нем, мало напоминает «золотой век». Тем не менее она с полным правом может быть отнесена к разряду несбыточных, поскольку за истекшие с тех пор две с лишним тысячи лет так нигде и не была реализована. Кроме того, в ней нетрудно заметить неперенные элементы конфуцианской утопии: прежде всего ориентацию на создание «нормальных» условий существования в обществе различных возрастных групп, за которой кроется типично конфуцианское молчаливое, но упорное отрицание общественных различий, основывающихся на каких-либо иных принципах, когда речь идет об удовлетворении основных человеческих потребностей. Весьма симптоматичным является и подход к общественному благоденствию как к необходимой предпосылке обладания Поднебесной — отчетливый след той исторической обстановки, в которой протекало это утопическое творчество, о чем мы уже упоминали выше.

Второй отрывок выглядит неправдоподобно современно. Кажется, что он написан в обществе, уже познавшем всю жесткость экологических императивов. Однако скорее всего Мэн-цзы имел в виду не столько суровые закономерности природы, сколько безответственное отношение власти имущих к потребностям крестьянского хозяйства. Он хотел оградить земледельца от произвола властей и неустанно искал для этого практические пути.

Самым знаменитым среди них оказался способ размежевания земель по принципу «колодезных полей», который он и изложил в гл. «Тэн Вэнь-гун»: «Что касается гуманного правления, то его следует начинать с размежевания полей. Если размежевание будет произведено неправильно, то земли колодца окажутся неравными, а [следовательно, и] налоги — неравными. По этой причине необузданные правители и жестокие чиновники недобросовестно относятся к размежеванию... Предлагаю ввести в сельской местности систему *чжу*, при которой [поля распределяются между земледельцами и государством в пропорции] девять к одному. В центральных же областях [пусть народ] сам [вносит] одну десятую урожая. [Пусть все чиновники] от министра и ниже непременно имеют поле для жертвоприношений. [Пусть] это жертвенное поле будет величиною в пятьдесят му. Пусть все остальные члены семьи имеют надел в двадцать пять му. В случае смерти или переселения нельзя допускать выхода за пределы уезда. Пусть люди в пределах уезда, чьи поля принадлежат к одному колодцу, оказывают друг другу помощь при передвижениях, помогают друг другу при организации охраны и поддерживают друг друга во время болезни. И тогда люди станут отно-

ситься друг к другу по-родственному и дружелюбно. [Площадь, равная] квадратному ли, составляет один колодец. В колодце должно быть девятьсот му земли. В центре [колодца] должно находиться общественное поле. Восемь семей, имеющих в качестве частного надела по сто му, совместно возделывают общественное поле [такой же площади]. Лишь после того, как окончены их общественные обязанности, они начинают заниматься своими личными делами. Это — основное содержание [системы колодезных полей]. Облаготворить ею [народ] — это зависит от Вас с князем» [6, т. 1, с. 236; 42, с. 6; 41, с. 205—213; 52, с. 120—121].

Без колебаний «систему колодезных полей» можно отнести к числу наиболее известных утопических идей Мэн-цзы и всей китайской древности. Ее актуальность для нового времени выходит за пределы нашей темы¹³. Однако тот факт, что она была предметом оживленных обсуждений в течение всей дальнейшей истории императорского Китая, нуждается в объяснении. Нам кажется, что «колодезные поля» завоевали известность как наиболее наглядный и, по видимости, практически осуществимый синтез двух главных утопических идей конфуцианства — «гуманного правления» и уравнивания материальных благ. Мэн-цзы, как можно судить по приведенным текстам, рассматривал эту систему как составную часть «гуманного правления» и надеялся, что такой способ землепользования приведет не только к равномерному распределению налогового бремени, а следовательно, и к равномерному распределению материальных благ, но и к социальной стабильности.

Надо сказать, что четкое дозирование материальных благ в строгом соответствии с общественным статусом казалось Мэн-цзы наиболее эффективным средством гармонизации общества, и проект «колодезных полей» не был единственной идеей подобного толка в его богатейшем арсенале различных средств достижения «гуманного правления». Сюда же можно отнести гораздо менее известный план (выдаваемый, разумеется, за реальное социальное устройство при династии Чжоу, которое следует «реконструировать»), согласно которому всем, начиная от сына Неба до земледельца, отводились строго фиксированных размеров земельные участки и определялся четкий статус в общественной иерархии [52, с. 249—252].

В заключение следует отметить, что, как и все иные меры, входящие в обширную программу «гуманного правления», система «колодезных полей» преследовала чисто политическую цель, цель «обновления государства» и выявления подлинного достойного претендента на обладание Поднебесной (см. [52, с. 118—119]).

По долговечности и популярности с системой «колодезных полей» может соперничать среди утопических идей лишь доктрина «Великого единения» (*Датун*), изложенная в гл. 9 «Ли цзи» («Книге установлений»), носящей весьма знаменательное назва-

ние — «Ли юнь» («Закономерности движения ритуала» или «Действенность ритуала»). Составители антологии утопической мысли открыли этим текстом свою книгу, выбрав в качестве наиболее содержательного следующий отрывок: «Осуществлением Великого пути [можно назвать такое состояние общества, когда] Поднебесную рассматривают как общее достояние. [В те времена для управления] выбирали мудрых и способных, рассуждали о доверии и практиковали дружелюбие. Поэтому люди считали родными не только своих родных и детьми — не только своих детей. И тогда у старых было [все необходимое, чтобы] прожить остаток своей жизни, у зрелых — чтобы найти применение, а у юных — чтобы вырасти. Вдовцы и вдовы, сироты и одинокие, больные и убогие — все имели пропитание. У мужчин было свое занятие, и свое прибежище — у женщин. [Тогда люди] не любили швырять добро на землю, [но и не считали нужным] обязательно накапливать его только для себя, не любили не использовать свои силы, [но и не считали нужным] применять их только для себя. Поэтому преступные замыслы у них не возникали, не было ни краж, ни грабежей, ни смут, ни разбоя. Поэтому люди, выходя из дому, не запирали дверей. Это называлось великим единением» [6, т. 2, с. 100; 42, с. 1].

Сомнения в том, что данный текст принадлежит Конфуцию, и даже более того, конфуцианской школе, возникли очень давно, с эпохи Сун (см. [50, с. 126]). Действительно, кроме некоторых хронологических несообразностей против аутентичности «Ли юнь» в качестве изложения воззрений самого Конфуция говорят и ощутимые в ней следы влияния даосской и моистской доктрин. Тем не менее трудно отрицать и противоположное: между изображением идеального общества в «Ли юнь» и в приводившихся выше конфуцианских текстах ощущается несомненное сходство, особенно наглядное в подходе к социальному благоденствию как благополучию различных возрастных групп общества. Да и сама трактовка идеального состояния общества как единения, основанного на преодолении корыстных устремлений, близка, и понятна конфуцианству. Поэтому, как нам кажется, вполне можно согласиться с Сяо Гунцюанем и признать «Великое единение» одним из важнейших идеалов конфуцианской доктрины (см. [50, с. 127]).

Следует сказать, что «Ли юнь» далеко не исчерпывается изложением доктрины «Великого единения». В этом совершенно явно неоднородном тексте прослеживаются, по меньшей мере, три различные концепции идеального общества. Одна из них отражает заветную мечту конфуцианцев о преобразении общества с помощью ритуала, чему, собственно, посвящена не только глава «Ли юнь», но и весь текст «Ли цзи» в целом. Согласно этой доктрине, государь может быть уподоблен пахарю, полем которого являются чувства его подданных. Монарх возделывает свое поле посредством ритуала и тем приводит общество к благоденствию (см. [6, т. 2, с. 109]). С точки зрения авторов данной доктрины, единство в государстве трактуется в первую очередь как

единство чувств, единство психологическое, что оставалось одной из характерных черт всей конфуцианской мысли во все последующие века.

Стоит, пожалуй, остановиться и еще на одном весьма любопытном отрывке из «Ли юнь», который можно рассматривать в качестве связующего звена с тематикой следующего раздела, посвященного в основном утопизму императорского Китая: «Небо не жалело [для людей] своего пути, земля не жалела своих богатств, а люди были щедры на чувства. Тогда Небо посылало обильные росы, а земля исторгала сладкие воды, горы являли [людям] волшебные повозки, а реки — знаки, начертанные на спине лошади-дракона, фениксы и [священные] единороги кормились близ городских стен, [священные] черепахи и драконы обитали в дворцовых водоемах. Что же до остальных животных и птиц, то стоило только глянуть вниз, чтобы заметить их яйца или детенышей. И все это лишь по той причине, что прежние государи сумели довести до совершенства ритуал, нашли выражение долгу и воплощение верности, тем самым добившись благоденствия. Все это суть плоды благоденствия» [6, т. 2, с. 110].

Совершенно очевидно, что приведенный выше текст нарушает границы конфуцианской утопии, перемещая внимание от социальных проблем в царство чудесной изобильной природы. Однако эта утопия изобилия не перестает быть утопией управления: сопряжение изобилия со способом управления заставляет вспомнить миф о священном царе, для которого достижение подобного состояния природы было главной персональной и государственной задачей (см. [15, т. 2, с. 614—616]). Это объясняет и последующую судьбу данной концепции. Она стала одним из основных элементов «императорского утопизма», в результате чего единороги и фениксы, скапливающиеся у городских стен, а также драконы и черепахи, обитающие в дворцовых прудах, превратились в неперенный атрибут официальных документов, в которых описывались «мироустроительные достижения» царствующих в данный момент монархов.

Подводя итоги рассмотрения конфуцианского утопизма в древний период, следует подчеркнуть, что конфуцианская школа занималась разработкой социального идеала весьма усердно и в различных аспектах данной проблемы. В логической последовательности можно перечислить следующие этапы ее разработки. Безраздельно господствующая в духовной культуре того времени ретроспективная ориентация трансформировала созданные утопистами картины «лучшей реальности» в реально существовавшую идеальную древность. Доминанта политического момента превращала ее в период идеального правления. Так возникла задача «реконструкции» идеальной древности как возвращения к идеальным методам правления, которые у Мэн-цзы приобрели обобщающее название «гуманное правление». Главнейшей задачей в деле «реконструкции» стал «персональный момент». В таком подходе едины все конфуцианские мыслители, и конфуциан-

ство единодушно с большинством других философских школ древности — объективная реальность может быть улучшена лишь в том случае, если высшая государственная власть будет передана в руки «совершенного мудреца». Что же касается средств и методов «реконструкции», то на первое место, несомненно, выдвигаются две идеи: уравнивание материальных благ и гармонизация общества. Наиболее знаменитым «техническим» вариантом политики уравнивания материальных благ, несомненно, является система «колодезных полей», хотя и ритуализации поведения отводилась весьма важная роль. К ведущим признакам «реконструируемого» общества следует, по-видимому, отнести гармонию, охватывающую все уровни человеческого бытия и представленную в конфуцианских текстах в виде целого набора состояний, начиная от всеобщего дружелюбия у Конфуция и кончая «совместной радостью» у Мэн-цзы. Наиболее знаменитым вариантом этой гармонии суждено было стать «Великому единению» из «Ли цзи».

Период Хань и «государственная утопия». Эпоха Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) внесла значительные изменения в условия конфуцианского утопического творчества. Китай объединили, но совсем не так, как советовали конфуцианцы, и время проектов, рассчитанных на «привлечение Поднебесной», прошло. Минуло время странствующих политических прожектеров. На смену им пришли бюрократы, что, естественно, повлекло за собой радикальные изменения в духовной культуре. Однако все это не означало, что почва для конфуцианского утопического творчества была утрачена окончательно. Конфуцианство успешно адаптировалось в новой политической ситуации. Крупнейшему его представителю в данный период — Дун Чжуншу (179—104) удалось превратить учение «совершенного мудреца» из княжества Лу в официальную идеологию вновь созданной империи, включив конфуцианскую этику в представления о космосе (с которыми китайская монархия с древнейших времен была неразрывно связана посредством ритуала официальных жертвоприношений) и образовав, таким образом, столь прочную связь между монархией и конфуцианской доктриной, что она просуществовала без каких-либо существенных изменений вплоть до начала XX в. Эта связь, которой не знала древность, принесла конфуцианцам не только преимущества, но и обязанности, первой среди которых была обязанность обслуживать непосредственные идеологические нужды новой государственной машины. И начиная с того времени наследники «совершенного мудреца», который советовал держаться подальше от духов, непрестанно пишут ритуальные тексты, постоянно требовавшиеся для государственного ритуала, составляют различные государственные бумаги, стараясь не заострять внимания на том, соответствует ли их содержание заветам Конфуция.

Одной из идеологических потребностей империи была и потребность в особой «государственной утопии», утопии ускоренно-

го типа, предполагавшей достижение идеального состояния общества «здесь и сейчас». Подобное нетерпение объяснялось тем, что власть новой сакрализованной монархии мыслилась как «миро-устроительная» по своему характеру¹⁴, а следовательно, имеющая целью создание не просто нормального, а именно идеального состояния природы и общества, т. е. космоса в целом. Подобное идеальное состояние служило и доказательством легитимного правления каждой новой династии. Поэтому-то для государства отдаленное благоденствие не годилось, а нужно было благоденствие скорое¹⁵. Такое специфическое направление государственного утопического творчества, равно как и связь конфуцианства с монархией, просуществовало вплоть до конца монархии и являлось существенным элементом идеологической жизни китайского общества на протяжении почти двух тысячелетий. И не сказать о нем хотя бы несколько слов — значит существенно исказить и историю официальной китайской идеологии, и историю китайского утопизма.

Идеологический фундамент, на котором строилась «государственная утопия» в императорском Китае, не был чем-то абсолютно неизвестным конфуцианской традиции. Выше нам уже приходилось отмечать близость некоторых конфуцианских утопических текстов мифологеме «священного царя», служившего основой идеологии императорской власти в Китае. Именно эту совокупность представлений новая всекитайская монархия, резко повысившая уровень своей сакрализации после объединения страны под властью династии Цинь, ввела и в официальное государственное утопическое творчество. От «священного царя» требовались прежде всего две вещи: обеспечить гармонию мироздания и природное изобилие. Эти требования предъявляла себе и китайская сакрализованная монархия, и об их исполнении настойчиво и многократно заявляли различные официальные тексты на протяжении почти двух тысячелетий. Приведем некоторые из них.

В 134 г. до н. э. ханьский император У-ди (140—87) следующим образом описывал идеальное правление древних императоров: «Я, император, слышал, что при императорах Яо и Шуне рисовали знаки на платье, и народ не смел нарушать законов, [на всем пространстве, которое] освещают солнце и луна, не было таких, [кто бы не] являлся [ко двору] в качестве подчиненного. При чжоуских государях Кан-ване и Чэн-ване благая сила *дао* достигала даже птиц и зверей, государево поучающее влияние распространялось [на все земли в пределах] четырех морей... Варвары *ди* и *цян* приходили и покорялись, небесные тела не сбивались с пути, солнце и луна не затмевались, горы и холмы не обрушивались, реки и потоки не запруживались, единороги и фениксы скапливались в окрестностях [столицы], письма и планы всплывали из рек Ло и Хэ» [25, цз. 6, с. 160]. Прочитанный текст представляет собой императорское послание к «мудрым и достойным», т. е. виднейшим представителям традиционной, в первую очередь конфуцианской, учености.

Он, естественно, заканчивается вопросом: «Что же надо делать, чтобы достичь всего этого?» [25, цз. 6, с. 160].

Внешне сохраняются традиции древности: обладатели власти по-прежнему обращаются к хранителям культурной традиции с вопросом, как достичь идеального правления. Однако на самом деле произошли весьма существенные сдвиги. Изменилось, во-первых, само представление об идеальном правлении, во-вторых, положение «ученого», так или иначе включенного в государственный аппарат или находившегося под его контролем.

Начнем с первого пункта. В 130 г. до н. э. У-ди повторил свой вопрос к «мудрым и достойным». Сравнение текстов позволяет выделить в них константные, наиболее существенные для монархии элементы. «Я слышал, — писал император, — что в глубокой древности [у преступников] рисовали знаки на платье и изменяли фасон одежды, [и, страшась такой меты], народ не смел тогда нарушать законы. [В те времена] светлое и темное начало находились в гармонии, [все] пять знаков [хорошо] произрастали, [а все] шесть видов домашнего скота множились. [Тогда] выпадали сладкие росы, а ветер и дожди приходили в свое время. [Тогда] поднимались обильные колосья и вырастали прекрасные травы (?). [Тогда] горы не обваливались и реки не запруживались, единороги и фениксы множились в окрестностях [столицы], а драконы и черепахи всплывали в [дворцовых] прудах. На реках Хэ и Ло всплывали планы и письма¹⁸. Отец не носил траур по сыну, старший брат не оплакивал младшего... [На всем пространстве], куда может доплыть лодка или доехать повозка и где можно [увидеть] следы человеческие, все, передвигающееся с помощью конечностей и дышащее ртом и носом, обретало свою настоящую судьбу. Я, император, восхищен этим и спрашиваю [вас], каким образом достичь [такого состояния природы и общества] в настоящее время?» [25, цз. 58, с. 2613–2614].

Как можно видеть, в той картине, которую монархия предлагала «мудрым и достойным» в качестве своего утопического идеала, был целый ряд моментов, которые всегда находились в сфере внимания наследников «совершенного мудреца» из княжества Лу. Государственная власть, не сопряженная с насилием, поставленная в обоих текстах на первое место, была постоянной и давней мечтой конфуцианцев. Сюда же стоит отнести и благополучную семейную жизнь. Но в целом, о чем сравнение текстов говорит достаточно ясно, основной акцент в императорских декларациях перенесен из социума в космос. Но не в самодостаточный космос средневековых китайских поэтов, о котором нам еще придется упоминать в связи с развитием литературного утопического направления, а в космос, который является объектом воздействия монарха-мироустроителя, несущего ответственность за установление в нем гармонии и гарантирующего плодородие и изобилие в природе.

Второй момент — изменение положения конфуцианского «ученого». Как уже упоминалось, с политическим объединением Ки-

тая исчез свободно странствующий советник. Он превратился в «ученого бюрократа», что, естественно, привело не только к резкому снижению самостоятельности и общего уровня его творчества, особенно после того, как конфуцианская мысль приобрела монопольное влияние при дворе, но и к радикальной трансформации этического облика носителя этой традиции. На авансцене духовной жизни место благородной фигуры Мэнь-цзы, столь характерной для древности, занял Гунсунь Хун (200—127), первый конфуцианец, первый министр и первый льстец при дворе У-ди. Именно он отвечал на поставленные императором вопросы, и благодаря его стараниям императорская утопия столь близко была подведена к «реальности», что стало почти невозможно ответить на вопрос, реализована она или нет. Во всяком случае, все наиболее важное следовало считать претворенным в жизнь. «Ныне наверху благая сила *дэ* владыки людей,— докладывал Гунсунь Хун императору,— находится в гармонии, а внизу гармония в народе соответствует [тому, что наверху]. Поэтому [государево] сознание находится в гармонии, а следовательно, и его жизненная субстанция *ци* находится в гармонии. [Когда же] субстанция *ци* пребывает в гармонии, то и зримая форма [всего сущего] — в гармонии. [Когда же] зримая форма [всего сущего] — в гармонии, то и все звуки — в гармонии. [Когда же все] звуки — в гармонии, то Небо и Земля отвечают [им] гармонией. [А это означает, что] светлое и темное начало пребывают в гармонии, ветер и дождь приходят в нужное время, выпадает сладкая роса, созревают все пять злаков и множатся [все] шесть видов домашних животных, поднимаются обильные колосья и вырастают прекрасные травы. Горы не лишаются [лесного покрова], потоки не пересыхают. И это является высшим проявлением гармонии. Поскольку материальная форма [всего сущего] также находится в гармонии, то исчезают болезни, то прекращаются преждевременные смерти. [Это означает, что] отец не носит траура по сыну, а старший брат не оплакивает младшего. [Тогда] благая сила *дэ* [государя] соизмеряется с Небом и Землей, а [его] блеск уподобляется солнцу и луне. [И тогда] появляются единороги и фениксы, драконы и черепахи [скапливаются] в предместьях [столицы], на реке Хэ всплывают планы, на реке Ло — письма. Среди повелителей дальних земель нет никого, кто бы не радовался должному. Все они являются ко двору и подносят дары. Это — предел гармонии» [25, цз. 58, с. 2616].

При всей своей неудобочитаемости декларация Гунсунь Хуна представляет исключительный интерес, так как является одним из наиболее ранних образцов изложения, по сути дела, новой утопической доктрины. Смысл ее сводился к тому, что для воплощения в жизнь идеального состояния древности необходимо лишь хорошее состояние августейшей персоны.

Затем на протяжении многих веков подобного рода утверждения бесчисленное число раз повторялись в официальных доку-

ментах. Разумеется, для распространения такой доктрины форма вопросов и ответов была отнюдь не обязательна. Чаще все сводилось к прямой декларации, смысл которой вне зависимости от того, был ли ее автор монарх или подданный, не менялся и суть оставалась прежней: для «реконструкции» идеальной древности необходимо лишь надлежащим образом распорядиться персональными качествами царствующего монарха.

Подобное сближение «утопического идеала» монархии с «реальностью», осуществленное стараниями ханьских конфуцианцев, привело к тому, что на протяжении двух тысяч лет настоящий момент описывался в официальных документах в терминах гармонического и устроенного космоса, иными словами, в терминах осуществленной утопии, со щедрым заимствованием всего того утопического терминологического арсенала, который был выработан в предшествующие эпохи¹⁷. В этих официальных текстах в качестве непеременимых аксессуаров прижились и *хэ* («гармония»), и *сяо кан* («малый мир»), и *шэнпин* («начинающийся мир»), и даже *тайпин* («великий мир», «великое спокойствие» или «великое поровнение»).

Особенно заметен «утопический» характер официальной лексики в самом лаконичном изложении императорской утопии — в девизах императорских годов правления (*нянь-хао*). И хотя, как бы выразился С. Лем, здесь от утопии осталось одно «удостоверение»¹⁸, высокое место данного вида словесности в системе официальных ценностей и соответственно большое влияние, которое она оказывала на официальное мировоззрение в императорском Китае, заставляют не относиться с пренебрежением к этому виду императорского утопизма. Не вдаваясь в проблему общей семантики девизов¹⁹, остановимся только на той группе *нянь-хао*, куда непосредственно была включена утопическая лексика: *Датун* («Великое единение») — династии Лян (553—545), Ляо (947), Цзинь (1161—1189), Маньчжоу-го (1932—1933); *Тайпин* («Великое спокойствие») — династии У (256—257), Северная Янь (409—430), Южная Лян (556), Ляо (1021—1031); *Шэнпин* («Начинающийся мир», «начинающееся спокойствие») — династии Восточная Цзинь (357—361), Ранняя Лян (363—376); *Тай хэ* («Великая гармония») — династии Вэй (227—232), Поздняя Чжао (328—329), Шу (344—345), Восточная Цзинь (366—370), Северная Вэй (477—499), Тан (827—835).

К этому перечислению можно добавить и девизы с такой прозрачно утопической семантикой, как *юн ань*, *юн си*, *юн пин*, *юн нин* (все — «вечный мир»), или *юн син*, *юн чан*, *юн лун* (все — «вечное процветание»), не говоря уже о *юн хэ* («вечная гармония») [4, т. 1, с. 150—161].

Дело, разумеется, не ограничивалось официальной символикой. Можно сказать, что, начиная с эпохи Хань, в течение всей последующей истории императорского Китая представление о власти как о воплощенной утопии в той или иной мере всегда было присуще официальному политическому сознанию (времена-

ми оно слабело и уходило с авапсцены духовной жизни, временами усиливалось). Да иначе и быть не могло, ибо государственная власть, понимаемая как мпроустройство, должна была создать не просто нормальные, а именно оптимальные условия общественной жизни.

В наиболее простом варианте осуществленная утопия мыслилась как непосредственный и быстрый результат влияния на мир благотворных императорских потенций. Однако возможной была и более сложная драматургическая форма — «реконструкция» идеальной древности. Успешное ее завершение выражалось, как правило, в каких-то ритуальных формах. Иногда такая «реконструкция» окрашивалась в даосские цвета²⁰ (что свидетельствует о независимости монархии в ее отношениях с различными идеологическими доктринами). В других случаях она проходила в строгом соответствии с конфуцианским учением. Такой была одна из наиболее известных «реконструкций» более позднего времени. Речь идет о «реконструкции» времен императора Яо, о которой было объявлено в конце царствования императора Цяньлуна (1736—1795). Как известно, к 90-м годам XVIII в. при дворе под усиленным давлением самого императора выдвигается идея, что Поднебесная вступила в период «великого спокойствия». Для ознаменования столь важного события в 1791 г. во дворце Чунхуагун под руководством Цяньлуна собрались виднейшие литераторы, чтобы разработать план соответствующих мероприятий, в числе которых были и встречи литераторов с целью составления по этому случаю стихов на тему «пяти благ» (*у фу*), о которых говорится в трактате «Хун фань» («Великий образец»), входящем в классическую книгу «Шу цзин». Окончание данной работы было приурочено к 1796 г., когда пребыванию Цяньлуна на троне исполнилось 60 лет, и он в возрасте 86 лет сделал то же самое, что и император Яо — наивысший образец государя для конфуцианцев — в том же самом возрасте: передал престол. Таким образом, «реконструкция» идеальной древности — возвращение времен императора Яо — получила окончательное официальное утверждение (см. [4, с. 219—221, 225]).

Период Хань и конфуцианский утопизм. Создание императорской утопии было одной из наиболее важных обязанностей придворного конфуцианства, что, разумеется, далеко не исчерпывало возможности данной школы. Официальная связь с монархией не только стесняла, но в некоторых отношениях и стимулировала духовную активность этого направления. В период Хань происходило бурное развитие богатого духовного наследия древности в самых разных областях конфуцианской учености, в том числе и в историографии. Те большие изменения, которые в тот период произошли во взглядах на историю, наиболее законченную форму приобрели под кистью поздниханьского философа Хэ Сю (129—182), представителя школы Гунъян, занимавшейся толкованием и комментированием летописи Конфуция «Чунь цю» («Весны и осени»). Во взглядах этого философа временная

и качественная динамика человеческого общества впервые в истории китайской мысли оказались столь согласованными, что многие синологи сочли возможным говорить о наличии в духовной культуре Китая концепции поступательного развития общества. Поскольку оно у Хэ Сю завершалось периодом «тайпин», его доктрина оказалась интересной и для историков утопической мысли, включивших соответствующий текст в свою антологию. Следуя их примеру, предоставляем читателю возможность самому составить мнение о том, сколь ясно выражены у Хэ Сю эволюционные и утопические мысли: «Относительно времени, о котором [Конфуций] знал лишь на основании предания, [можно сказать, что в нем Конфуций основное внимание сосредоточил на том, чтобы] показать, как среди хаотического и беспорядочного [состояния общества] возникали [начатки] идеального правления, и не придавал большого значения [всему остальному]. [При таком подходе] он относился как к внутреннему только к своему государству [Лу], считая весь остальной Китай внешним. [Он хотел] сначала подробно проанализировать положение внутри и лишь затем [описывать] распространение идеального правления вовне. [Поэтому в своей летописи Конфуций] записывал большое и опускал малое. Он фиксировал малые проступки, если они [имели место] во внутренних землях, и не учитывал их, если они происходили вовне. [Описывая события] в больших государствах, он отмечал принадлежность людей к рангу *да фу*, [если же речь шла о] малых государствах, то он опускал ранги и называл их просто «люди». [По той же причине Конфуций] фиксировал политические совещания во внутренних землях и не записывал [эти факты] во внешних.

Относительно времени, [о котором Конфуций] знал [из достоверных] устных источников, [можно сказать, что здесь он основное внимание сосредоточивал на том, чтобы] показать, как идеальное правление приводит к начальному миру (*шэньпин*). [При таком подходе Конфуций относился] ко всему Китаю как к внутренним землям, а внешними считал варваров. [Здесь он] фиксировал политические совещания во внешних землях и указывал ранг *да фу* для людей малых государств. По той же причине [в летопись занесены следующие события]: в 11-м году правления Сюань-гуна цзиньский князь совещался с варварами в [местности] Цзаньхань, а в 23-м году царствования Сын-гуна [вельможа] Иво из [княжества] Чжулоу перешел [в Лу].

Относительно времени, [которое Конфуций] видел собственными глазами, [можно сказать, что здесь его основное внимание было сосредоточено на том, чтобы] показать, как идеальное правление приводит к великому миру (*тайпин*). [В это время] варварам присваивали титулы, а в Поднебесной вне зависимости от того, большое это было [государство] или маленькое, близкое или далекое, все составляли единство. [При таком положении Конфуций] уделял тщательное внимание [всем] мельчайшим подробностям. Поскольку он превозносил гуманность и справедливость,

[то считал нужным даже] порицать двойные имена. Вот почему [в летописи фигурируют вельможи] Вэй Маньдо из Цзинь и Чжунсунь Хэцзи [из Лу]» [42, с. 14; 47, с. 80].

Совершенно очевидно, что, стремясь выявить принцип построения летописи «Чунь цю», поздниханьский философ пытался сделать это на основании такой концепции истории, которая предполагает поступательное качественное улучшение общества, правда весьма непривычным для современного европейского сознания образом. Качественные изменения, по мысли Хэ Сю, протекали в пространственно-временной плоскости: зона идеального состояния общества, очень небольшая первоначально (только княжество Лу), должна была по ходу времени все больше и больше расширяться и охватить сначала весь Китай, а затем и весь мир. Явная доминанта политического момента и квалификация «великого мира» как такого состояния Поднебесной, при котором исчезает «внешнее», достаточно красноречиво говорит о том, что данная концепция представляет собой результат существования учения «совершенного мудреца» из княжества Лу в новых условиях политического объединения всего Китая, более того, результат воздействия на него специфических идеологических потребностей империи. Однако было бы ошибочным счесть приведенный выше текст лишь славословием политического объединения Поднебесной династией Хань. Хэ Сю интересовала не просто политическая история, а сопряженный этико-политический процесс. И в этом плане приведенный текст можно толковать как призыв философа дополнить уже состоявшееся политическое объединение объединением этическим, которое, охватив в своем поступательном движении от центра к периферии весь Китай, а затем и весь мир, действительно завершится установлением «великого спокойствия» в глобальном масштабе. При подобном понимании данную доктрину с полным правом можно отнести к числу утопических.

Если насчет принадлежности к утопическому направлению первого текста Хэ Сю возможны, вероятно, различные точки зрения, то второй его текст, касающийся более частных вопросов, а именно уже хорошо знакомой читателю темы «колодезных полей», без каких-либо колебаний можно отнести к основным утопическим памятникам конфуцианской мысли эпохи Хань. «Когда голод и холод,— писал Хэ Сю,— приходят одновременно, тогда даже Яо и Шунь, лично занимавшиеся [нравственным] преобразованием [народа], не смогут прекратить разбой в диком поле. Когда бедность и богатство существуют бок о бок, тогда даже Гао Яо²¹, разбирая судебные дела, не сможет остановить притеснение слабого сильным. Поэтому совершенномудрые [государя] создали способ колодезного размежевания земель и распределения их по едокам. Муж и жена получали в надел поле в сто му, чтобы [глава семьи] мог прокормить отца и мать, жену и детей. Пять едоков составляли одну семью. Их общественное поле было величиной в десять му. Иными словами, это было то,

что называется десятиной. Участок у дома составлял два с половиной му, а все поле — один цин двенадцать с половиной му. Восемь семей занимали площадь в девять цин и образовывали один колодец. Поэтому [всю систему] называли колодезными полями. [Согласно этой системе], жилища помещались в самом центре участка, что [указывало на отношение] к людям как к самому дороговому. Затем шли общественные поля, [что означало] важность общественного. Личные поля находились на самом краю, [этим выражалось] презрение к частному. Смысл [системы] колодезных полей состоит в следующем: первое — не давать просачиваться жизненному началу земли²²; второе — не растрачивать [впустую ресурсов] одной семьи, третье — согласовывать установившиеся права и обычаи, четвертое — [благоотворно] соединять мастерство с неумением, пятое — [способствовать] обращению товаров. Поскольку на колодезных полях устраивался торг, то их обычно называли [еще] „рыночным колодцем“. При возделывании злаков [в те времена] не высевали одну культуру, чтобы это не обернулось бедствием, и не допускали [посадки] деревьев на поля, так как это могло повредить злакам. Вокруг дома сажали шелковицу и катальпу [для гробов], а также различные овощи. [Каждая семья] держала пять куриц и пять свиней, а по межам сажали тыкву. Женщины занимались шелководством и шелкопрядением, так что старики имели полотно для одежды и могли есть мясо. Умершие же имели все необходимое для погребения.

[Если в семье] было более пяти человек, то их называли „лишними“. „Лишние“ получали надел в двадцать пять му земли.

Десять колодцев выставляли одну боевую колесницу. Управляющие тщательно исследовали качества полей в зависимости от их расположения на высоких или низких местах и их плодородности и делили их на три категории: первая — поля, где возможна ежегодная вспашка, средняя — поля, где вспашка возможна через год, и низшая — где вспашка [допустима только] раз в три года. [При такой системе] плодородие не приносило радость одним, а неурожайность — страдания другим, раз в три года производились обмен полей и перемена жилищ. [При такой системе землепользования] имущество [семей] было одинаковым и силы — равными, а поставка боевых экипажей — четко установленной. [Такое направление в политике] называлось „уравнивать силы народа, укреплять семьи в государстве“.

То, что в сельской местности называлось *лу*, в городе называлось *ли*. 80 дворов составляли одно *ли*. [а внутри его] восемь семей объединялись в один квартал. В центре *ли* находилась школа. Среди старших выбирали наиболее заслуженных. Им присваивали звание „отцы-старейшины“. Те же, кто был искусными в спорах и сильными в соревнованиях, становились во главе *ли*. [Две эти категории людей] получали надел двойного размера, и им позволяли ездить на лошадях. „Отцы-старейшины“ сравнивались [к категории] „трех старейшин“ или „почтитель-

ных". Возглавлявшие *ли* [старосты] приравнивались к простолюдинам на государственной службе.

Весной и летом народ уходил в поля, а осенью и зимой возвращался под защиту городских стен. Во время полевых работ старейшины и старосты утром открывали городские ворота и сидели в проходных помещениях, [наблюдая за тем], чтобы опоздавшие не могли войти без вязанки хвороста. Когда [урожай] пяти злаков был собран, народ возвращался в свои жилища. Старосты побуждали [людей] прясть и ткать, так что мужчины и женщины одного квартала совместно трудились до поздней ночи. Поэтому один месяц женской работы насчитывал сорок пять рабочих дней (?). И так продолжалось с десятого месяца вплоть до нового года. Если мужчина или женщина имели повод для жалоб, они выходили на улицу и пели. Если они были голодны, то пели о еде, когда они были чем-то угнетены, то пели о своих неприятностях. Если мужчина шестидесяти, а женщина пятидесяти лет не имели сыновей, то государство кормило и одевало их. [Этих людей также] посылали в народ собирать песни, которые потом из уезда отправляли в город, а оттуда в столицу, где и исполняли пред Сыном Неба. В результате этого правитель, не выходя за порог своего жилища, досконально знал о всех тяготах Поднебесной, не покидая тронного зала, знал [обо всем, что делалось] во всех четырех сторонах [его государства].

В десятом месяце, когда заканчивались все дела, „отцы-старейшины“ начинали обучение в школах. Начиная с восьми лет дети занимались малой наукой, начиная с пятнадцати — большой. Отличившихся переводили в уездное училище, отличившихся в уездном училище переводили в провинциальное, а отличившихся в провинциальном училище переводили в школу удела, где они и изучали малую науку. Ежегодно князья докладывали Сыну Неба о тех, кто отличился в малой науке, чтобы дать им возможность изучать большую науку. Тем же, кто отличился [и в этом деле], присваивали звание „совершенный ученый“ (*цзяо ши*). [Если среди „совершенных ученых“ оказывались такие], чье поведение было сходным, а способности — разными, то их заставляли участвовать [в состязаниях] по стрельбе из лука. После этого [победителей] назначали на государственную службу. [На службе] ученые продвигались в зависимости от талантов и способностей, а государи назначали их на посты, лишь изучив их заслуги.

[В те времена] за три года пахотных работ [у народа] оставался излишек [продовольствия], равный урожаю одного года, за десять лет пахотных работ излишек равнялся уже трехлетнему урожаю, а тридцать лет пахотных работ давали накопление, равное десяти годовым урожаям. [В этих условиях], если даже [народ] сталкивался с такими наводнениями, как при императоре Яо, или с такой засухой, как при Чэн Тане²³, он не испытывал затруднений. [На всем пространстве между] четырьмя морями не было никого, кто бы не занимался своим делом с радостью.

Поэтому [о тех временах] говорят следующее: „[Тогда] хвалебные песни звучали [повсюду]“» [42, с. 12—14; 47, с. 81—82].

Несмотря на тот мажорный аккорд, которым кончается описание совершенного общества у Хэ Сю, думаю, что не один читатель содрогнется, дойдя до старост, сидящих в проходных помещениях. Перед нами совершенно определенно казарменный вариант эгалитаризма, столь хорошо известный в Европе в связи с историей развития утопического социализма. По-видимому, здесь обнаруживаются скрытые закономерности всяких утопических построений. Возвышенные на уровне общих принципов, они могут производить довольно отталкивающее впечатление при разработке конкретных деталей, в чем каждый желающий может убедиться, читая «Государство» Платона. В гармоничном обществе Хэ Сю, где люди не страдают ни от голода, ни от холода и где государственные посты занимают по справедливому учету заслуг и талантов, есть один роковой изъян — камень преткновения для многих утопических построений — труд в нем по-прежнему мыслится принудительным, что моментально, помимо воли автора, превращает конструируемое им общество в разновидность «казармы».

Однако все сказанное выше относится скорее к общим чертам утопической мысли, а не к недостаткам доктрины Хэ Сю, которая во многих отношениях заслуживает весьма положительной оценки. Во-первых, в историческом контексте его проект, несомненно, следует рассматривать как антитезу того реального исторического процесса концентрации земельной собственности и катастрофического обезземеливания крестьянства, свидетелем которого он был. Чжунчан Тун так описывал общество того времени: «Дома могущественных семей сотнями тянутся друг за другом, их плодородные поля простираются всюду, их рабы исчисляются тысячами, их зависимые люди — десятками тысяч. Люди и повозки их торговых агентов проникают во все пределы, огромные залы не могут вместить их сокровищ, в горных долинах не хватает места для их буйволов, баранов и свиней» (цит. по [9, с. 30—31]). Такова была реальность, которая делает более понятной и ее антитезу. Кроме того, следует отметить, что описанная выше картина общественного устройства является самым детальным и самым последовательным развитием мысли Мэн-цзы о «колодезных полях». У Хэ Сю она является базой всего общественного устройства, в результате чего основой жизни человеческого коллектива оказывается община, из которой естественно и закономерно вырастает и весь государственный аппарат. Ни о каком решающем значении монархии здесь нет и речи, а от «императорской утопии» не осталось и следа.

Средние века. Литературное направление. Средние века, как мы уже упоминали выше, в сфере духовной культуры отмечены существенной трансформацией ее творца и носителя; странствующий советник и свободный доктринер-мыслитель древности превращается в «государственного человека», в «чиновника-литера-

тора», в связи с чем его интеллектуально-художественная деятельность обретает три устойчивых самостоятельных русла, соответствующие трем его ипостасям: бюрократической, доктринальной и литературной. При этом следует отметить, что если творчество доктринальное сохраняет прочную связь с конфуцианской традицией, то «бюрократическое» уже не может похвастаться подобной чистотой, как можно было убедиться на примере «императорской утопии». Еще большую самостоятельность обретает литературное направление, заявившее о себе в период Лючао (229—589). Оно явно предпочитает заниматься «государственным человеком» в моменты его временного или окончательного отстранения от политической деятельности, в моменты его перехода из социума в мир природы. Нам уже неоднократно приходилось отмечать, что «ключевой личностью» этого поворота в духовной культуре Китая является Тао Юаньмин (365—427), некоторые произведения которого можно просто рассматривать как манифест происшедшего сдвига. Столь же важное место принадлежит ему и в истории развития китайской утопической мысли.

Знаменитый «Персиковый источник», оказавший колоссальное влияние на китайскую литературу²⁴, представляет собой не что иное, как третий вид конфуцианской утопии, утопию отшельников и поэтов, утопию «бегства» или, точнее, «ухода». В доктринальном плане рассматриваемое произведение являет осознанный синтез конфуцианства и даосизма, в жанровом отношении — типичный рассказ об удивительном²⁵. Поскольку он переведен на русский язык и достаточно полно прокомментирован Л. З. Эйдлиным, нет нужды приводить его здесь. Напомним лишь вкратце его содержание. Один рыбак случайно находит вход в пещеру, ведущий в неведомую страну. Там, не общаясь с внешним миром, живут люди, некогда бежавшие от бедствий циньского времени. Они живут счастливо и не хотят возвращаться в большой мир, поэтому обращаются к рыбаку с просьбой не рассказывать о них. Рыбак поступает наоборот. Однако люди, которым он поведал об удивительной стране, не могут найти ее.

Как можно видеть, в самом сюжете, не выходящем за пределы рассказов об удивительном, нет никаких следов ни конфуцианства, ни даосизма. Доктринальные моменты вводятся автором с помощью художественных средств. Наиболее ярко представлена в этом плане даосская традиция. Великая презумпция классического даосизма может быть сформулирована следующим образом: человеку общество себе подобных не требуется, ему вполне достаточно природы. В плане социальном она сориентирована на земледельца: ему для счастливой жизни достаточно одной природы, между ним и природой не должен стоять никто. Именно такой подход демонстрируется в «Персиковом источнике». Свободным землепашцам из неведомой страны не нужен календарь: времена года определяются ими по деревьям. Они не нуждаются ни в какой организации труда, ибо трудятся с восхода солнца и до заката²⁶, и солнца как ориентира им вполне достаточно.

Им не нужны никакие духовные наставники, поскольку они пребывают все время в состоянии естественной веселости и не испытывают никакой потребности в мудрости. Наконец, эти люди не нуждаются в общении с себе подобными и не практикуют его, уничтожая тем самым всякие предпосылки для создания или возникновения какой-либо социальной организации.

У гениального даосского мыслителя Чжуан-цзы есть прекрасный образ страны обетованной, повторенный затем радикальным даосским утопистом Бао Цзиньянем (II—III вв.). В этой стране, где обходятся без государей (*у цзюнь*), «нет ни тропинок, ни дорог в горах, ни лодок, ни мостов на реках» (см. [3, с. 176; 21, с. 84; 45, т. 2, с. 334; 26, с. 192]). Тао Юаньмин наверняка знал эти строки, ибо и в стране «Персикового источника» «заросшие дороги затрудняют взаимное общение» [24, с. 435; 36, с. 93]. По-видимому, даосская мечта свести уровень социального общения до минимума была очень сильна, ибо символ отсутствия или затухания человеческого общения пользуется исключительной популярностью в даосских произведениях. Достаточно вспомнить гл. 80 «Дао-дэ цзина», где от имени основоположника даосизма формулируется следующий завет: «Пусть люди до конца своей жизни не уходят далеко [от своих мест]. Если [в государстве] имеются лодки и колесницы, не надо их употреблять ... Пусть народ снова начнет плести узелки и употреблять их вместо письма... Пусть соседние государства смотрят друг на друга, слушают друг у друга пение петухов и лай собак, а люди до самой старости и смерти не посещают друг друга» [6, т. 1, с. 138; 48, с. 180—181]. И как далекое эхо даосского классика звучит строка Тао Юаньмина «петухи и собаки перекрикиваются и перелавляются друг с другом» [24, с. 435; 36, с. 93], следующая, чтобы не было никаких сомнений относительно вложенного в нее смысла, непосредственно за строкой о «заросших дорогах». Как можно видеть, антиномия «природа — культура» осознавалась даосами предельно четко.

И нет ничего удивительного поэтому, что осенью в стране «Персикового источника» не собирают «государевых налогов», да и умолчание о самом государе кажется нам весьма симптоматичным. Оно сближает «Персиковый источник» со взглядами Бао Цзиньяня.

Тем не менее есть достаточно веские основания для того, чтобы отнести к этому произведению как к даосско-конфуцианскому синтезу, ибо конфуцианская струя достаточно ощутима в творении Тао Юаньмина. Прежде всего, наблюдатель удивительной страны был явно человеком с конфуцианским образованием (автор и не пытался описывать страну «Персикового источника» глазами рыбака). Выдает конфуцианца и то, что, с точки зрения наблюдателя этой страны, общество представляет собой совокупность различных возрастных групп, а идеальным обществом является то, где каждая из этих групп имеет возможности вести присущий ей образ жизни: в стране «Персикового источника»

взрослые работают в поле, а старики и дети спокойны, сердечны и радостны. О радости стариков и детей Тао Юаньмин упоминает дважды: в прозаическом предисловии и в стихах, как бы подчеркивая тем самым существенность этого момента. В стихотворном тексте сказано:

Их веселые дети распевают свободно песни,
Да и старцы седые безмятежно гуляют всюду [24, с. 436].

Эта приятная атмосфера носит явно конфуцианский, а не даосский характер. Радость и сердечность людей «Персикового источника» ничем не напоминают смех даосских бессмертных, полностью отрешившихся от всяких контактов с вульгарным человеческим социумом. Это — чувства, проистекающие из гармоничного социального общения, это именно то состояние души, о котором в древности мечтали и Конфуций, и Мэн-цзы и которому историки философии склонны в последнее время придавать большое значение в свете идей об «осевом времени» как неременному условию подлинного духовного самоосуществления человека (см. [17, с. 168]).

Конфуциански образованный человек обнаруживает себя и в таких стихах:

Форму жертвенной чаши сохраняют они старинной.
И на людях одежды далеки от новых покровов [24, с. 436; 36, с. 93].

Дело в том, что постоянство покроя одежды для конфуцианцев имело значение не только как знак отсутствия у людей ненужных потребностей и жажды роскоши, но и как подражание древности с ее правильно установленными нормами, воплощенными и в покрое одежды. Строка же о старинной форме жертвенной утвари сразу напоминает рассуждения Конфуция из «Ли юнь» об определяющей роли ритуала в жизни общества и необходимости сохранения его древних форм.

Однако главное, на наш взгляд, что позволяет относить «Персиковый источник» к произведениям конфуцианским по своему содержанию, заключено в первых строках стихотворного текста:

Вот что было при Ине: он нарушил порядок неба,
И хорошие люди покидали мир беспокойный [24, с. 435; 36, с. 93].

«Персиковый источник» прочно вошел в духовный мир конфуцианцев императорского Китая именно потому, что оказался гениальным художественным воплощением темы «ухода», важнейшей для каждого «ученого чиновника», ибо «уход» стал составной частью его биографии и его духовного мира²⁷. Именно этим и объясняется, почему конфуцианская литературная традиция приняла «Персиковый источник», отнесла его к ряду наивысших воплощений *вэнь* («письменного слова»), идущего от самого Вэнь-вана, и породила на указанную тему большую литературу (см. [24, с. 454]).

Нам кажется, что приведенный выше материал подтверждает данное ранее определение «Персикового источника» как синтеза даосской и конфуцианской доктрин, представляющего собой конфуцианскую утопию третьего типа, утопию поэтов и отшельников, прервавших свою государственную карьеру, утопию эскапистского характера, отражающую трансформацию самой конфуцианской личности, имевшую место при переходе от древности к средним векам.

Если среди конфуцианских утопий «бегства», или «ухода», первое место неоспоримо принадлежит «Персиковому источнику», то среди вариаций на эту тему первое место неоспоримо принадлежит стихотворению сунского поэта Су Ши (1036—1101) «Подражаю Персиковому источнику». Поскольку у нас оно не столь известно, как оригинал Тао Цяня, приведем его текст:

Чернь и мудрец совершенный не в различных живут местах,
Грязь с чистотой равноправно присутствуют в мире.
[Так и в сердце]: то — покой, то внезапно возникнут [стремления].
Мысль встрепетется, но через мгновение исчезнет ²⁸.

Я хотел бы узнать, где единства и истины место,
Пусть бы там [все] шесть функций [мои] прекратились ²⁹.
Верю: Персиковый источник от меня недалек,
Посох [путника] передохнет там немного.

[Там все] сами [должны свою] пашию пахать, используя силы земли,
[Там] с наукою рвут, чтоб объять все искусства небес.
Петухи на плечах распевают в положенный час,
На чудесной повозке [седоков] не обложишь налогом.

[Там] утренняя свежесть [служит заменой] волшебных грибов и черепах,
Вечерами собачий лай [там целебней] корней долголетия.
[Там], сжигая сорняк, наслаждаются благоуханием,
И травы жуют, от страпни на огне отказавшись.

[Правда], Цзыцзи отделился от [видимой] формы ³⁰,
Но Юаньмин своей мыслью достигал [этих мест].
[Даже] высокие горы не трудно преодолеть,
А мелкую речку можно «перейти, не замочив одежды» ³¹.

Я не знал своей [чудесной страны] Цючи ³²,
Но вот уже несколько лет, как «подъем» прекратился ³³.
С давних пор жизнь и смерть мне казались единством,
А в последние годы уравнил я мудрость и глупость.

Цветы персика заполняют мой двор,
И река протекает сразу за домом.
Усмехаясь, [я думаю] о бежавших от Цинь ³⁴,
И боюсь, что не буду им подлинно близок [33, т. 2, цз 10, с. 110].

Стихотворение Су Ши обладает довольно строгой композицией, в значительной степени проясняющей его смысл. Оно распадается на восемь строф, в каждой из которых трактуется какая-то самостоятельная частная тема чудесной страны. Первая посвящена несовершенству этого мира, его смешанному характеру, его «неединству», что звучит отчетливо по-даосски. Зато несовер-

шенство внутреннего мира характеризуется в чисто буддийском духе, когда корень зла усматривается в непостоянстве мысли, сознания, в котором спонтанно возникают произвольные изменения. Во второй строфе выражены надежды на то, что место «единства и истины» не только существует, но и может быть достигнуто. В третьей-четвертой строфах описывается чудесная страна, в пятой говорится об ее доступности, в шестой — о внутренней готовности туда отправиться, в седьмой (опущенной) — о мысленном ее достижении, в восьмой, ключевой строфе выражается сомнение в личной пригодности автора для этой страны.

Сравнение двух текстов, отстоящих друг от друга почти на тысячелетие, позволяет выделить в рассматриваемом направлении конфуцианского утопизма и константные и переменные элементы. Наиболее существенные изменения коснулись, пожалуй, «онтологического» характера чудесной страны. Если произведение Тао Юаньмина — рассказ о чудесной, но реальной стране, то у Су Ши чудесная страна превратилась в некую индивидуальную мечту об индивидуальном уходе. Существенна в данном плане и «приватизация» идеала. У Су Ши есть своя собственная чудесная страна (Цючи), которую он увидел во сне.

В высшей степени примечательно ее описание, которое Су Ши дает в предисловии к цитированным стихам: «Люди и вещи не отличались там от обычных, но горы и реки были чисты и далеки и вызвали радость» [33, т. 2, цз 10, с. 110]. В этой характеристике с предельной ясностью обнаружилось родство литературного направления конфуцианского утопизма с пейзажной лирикой, что вполне естественно, поскольку в основе обоих видов духовного творчества лежали эскапистские устремления конфуцианской личности, ее попытки перехода от социума в мир природы. У Су Ши данная черта выявилась с предельной ясностью, но она была присуща и «Персиковому источнику». Последний был охарактеризован поэтом и ученым XVII в. Ван Ванем следующим образом: «Юаньмин мечтал о далях гор и вод, о той земле, куда можно было бы уйти от мира, но отыскать ее не мог. И вот он писал для себя, выражая свою мечту» (цит. по [24, с. 455]). Таким образом, утопическое конфуцианское творчество этого направления, начинающееся, так же как и пейзажная лирика, с дальних «гор и вод», можно интерпретировать как одно из ответвлений пейзажной лирики, отчего красота природы играет столь существенную роль и у Тао Юаньмина, и у Су Ши.

Пейзажность данного направления, естественно, существенно снижала роль размышления о формах государственного устройства. У Су Ши они столь же неопределенны, как и у Тао Юаньмина, и в то же время еще больше, пожалуй, усилен даосский акцент включения человека в природу и отказа от всех наук, кроме тех, что непосредственно «преподаются» Небом и Землей, а интерес к общественным формам бытия еще более снижен. Он размышляет не о включении в природу человеческого коллектива, уже живущего в чудесной стране, а о поведении человека,

чудесным образом там оказавшегося. Поэтому пафос слияния с природой ему легче дается, и он пошел даже несколько дальше Тао Юаньмина в указанном направлении, мечтая о том, что можно будет даже отказаться от огня для приготовления пищи и перейти на жевание трав. Су Ши идет дальше, поскольку путь его более легкий, чем у Тао Юаньмина; это путь индивидуально-размышления, пропитанного рефлексией, в чем и убеждает нас заключительная строфа, говорящая о том, что путнику вряд ли стоит вообще отправляться на поиски чудесной страны, ибо он к этому внутренне не готов.

В период Сун была создана еще одна вариация на тему «Персикового источника», вернее, прозаическое повествование о чудесной стране, сделанное на той же основе, что и «Персиковый источник», с сохранением устойчивой совокупности фольклорных мотивов «пещера — иной мир — счастливая страна». Некто Кан Юйчжи, биография которого не приводится в «Истории [династии] Сун», живший, как можно судить по его произведению, на рубеже Северной и Южной Сун, составил сборник небольших рассказов (*би цзи*) под заглавием «Цзо мэнь лу» («Записи вчерашних снов»), где содержался следующий текст: «Во времена под девизами *чжэн хэ* и *сюань хэ* (1111—1125) [в нашем городе] жили три брата из семьи Ян по имени Кэши, Кэби и Кэфу, которые были людьми учеными, хорошо разбиравшимися в гаданиях по „Книге перемен“, по направлению ветра, форме облаков и полету птиц. [Они также занимались] составлением гороскопов. Особенно хорошо разбирались они в военном деле, благодаря чему все трое стали видными военачальниками. Когда они вернулись домой после [военной кампании] у гор Яньшань, они сказали моему отцу: „Несколько лет тому назад в горах у Западной столицы мы встретили одного старца и имели с ним откровенную беседу. Старец был этим очень обрадован и уговаривал нас больше не служить, а искать себе [место, где бы было можно] скрыться. Мы тогда спросили его: „Но где можно скрыться?“ Старец ответил: „Вы действительно хотите это знать?“ [Получив наш утвердительный ответ], он повел нас в горы. Там была большая пещера. Старец вошел в нее первым. Братья Ян³⁵ последовали за ним. Пещера постепенно сужалась, так что [скоро они вынуждены были] продвигаться ползком. Через тридцать-сорок шагов [пещера начала] постепенно расширяться. Еще через тридцать-сорок шагов они вышли из пещеры и оказались среди возделанных полей. Послышалось пение петухов и лай собак. Затем они увидели гончарную мастерскую и кузницу. [Все это напоминало] место обитания большого числа людей. Они подошли к жилищу одной семьи. Люди, вышедшие им навстречу, улыбаясь, обратились к старцу: „Давно же [Вы] не приходили!“ Старец ответил: „Эти господа хотят прийти [жить к вам]. Можете ли вы их принять?“ Люди ответили: „Земля наша велика, а народу здесь мало. Но человеку с обычными интересами прийти и поселиться здесь невозможно. [Поэтому

нам] очень жаль, но мы не можем им позволить остаться“. После этого они вынесли вино и пригласили нас угощаться. Вино было легким и чистым, с необычным букетом, неизвестным в этом мире. Затем [встретившие нас люди] зарезали несколько куриц и приготовили еду. Началось веселье. [Во время этой трапезы один из местных жителей] сказал братьям Ян: „Возвращайтесь сюда как можно скорее и поселяйтесь здесь. Если, к несчастью, в Поднебесной произойдут беспорядки, то мы землянами комыями закроем проход в пещеру, и тогда люди не смогут попасть сюда“. И еще он сказал: „Хотя люди, живущие здесь, принадлежат к разным семьям, они доверяют друг другу полностью и живут в мире и согласии. С ними не сравниться даже родным братьям, поэтому они и могут жить вместе. И мы не хотим, чтобы сюда приходили те, интересы и воля у которых не едины и которые, не доверяя друг другу, стали бы затевать [здесь] ссоры. Наблюдая за вашими духовными и телесными особенностями, я вижу, что вы не принадлежите ни к высоким чиновникам, ни к знаменитым ученым. [Кроме того], поскольку старец привел вас сюда, вы наверняка являетесь мудрыми людьми. Мы [здесь живем таким образом:] одежду, еду, питье, скот, шелк и конопляную пряжу мы не храним отдельно [для себя]. Все это принадлежит всем в равной мере, поэтому мы и можем жить вместе. Если вы действительно намерены прийти сюда, то не приносите с собой ни золота, ни драгоценных камней, ни парчи, ни каких-либо иных драгоценностей. Они здесь бесполезны и могут только породить распри. Лучше всего прийти с пустыми руками“. Показав на одну семью, [этот человек добавил:] „Они пришли сюда недавно. [Раньше] они ходили в дорогих тканях и были увешаны драгоценностями. Но [здесь] они все это сожгли. Все, чем мы здесь пользуемся,— рис, хворост, мясо, рыба, овощи и фрукты. И во всем этом нет недостатка. Мы просто подсчитываем едоков и [в зависимости от результата] распределяем землю для пахоты и [деревья] для разведения шелковичных червей. [Каждый все выращивает сам, и потому] никто не возьмет пищу или одежду у другого человека“. Братья Ян поблагодарили [говорившего за эти наставления и пообещали] следовать им. [Тогда наставлявший их] вновь предупредил: „Если вы будете медлить с возвращением сюда, то мы закроем ход в пещеру“. Когда настала ночь, [братья Ян] вместе со старцем вышли из пещеры...“ [Обращаясь к моему отцу, рассказчик] сказал: „Нынче мы все уже оставили службу и направляемся [туда]. Не хотите ли последовать за нами?“

Когда братья Ян вернулись с гор [к себе домой] на реку Ло, они роздали все, что хранили в мешках и сундуках, обменяли дорогие ткани на простое полотно и стали готовиться к жизни с людьми в пещере. Впоследствии я слышал, что Кэши с головной повязкой и в одежде из простой ткани продавал гадательные надписи. Два младших брата построили жилище в горах и никогда его не покидали. Они дождались, когда в Поднебесной на-

чались беспорядки, и все вместе ушли в пещеру. С тех пор о них ничего не было слышно. Мой покойный отец посылал людей навестить [братьев Ян] в их [построенном в горах] доме. Но [к тому времени] этот дом уже трижды сменил своих хозяев, и совершенно невозможно было узнать, куда же направились братья Ян. Когда же в годы *шао син* (1131—1162) был заключен мир, то люди династии Цзинь вернули нам три наши столицы. Я возвратился в столицу и посетил наш старый дом. Внезапно я увидел человека, который спросил меня: „Не здесь ли жил помощник правителя уезда [по фамилии] Кан?“ Затем он передал мне письмо, которое было написано одним из братьев Ян. В письме он любезно осведомлялся о том, как идут дела в нашей семье, и затем писал следующее: „Там, где я живу, достаточно еды и питья, и можно спать спокойно. За весь день не случается ни одной неприятности. И зачем обязательно стремиться стать бессмертным?! Было бы очень хорошо, если бы Вы смогли прийти к нам“. Я ответил следующее: „Мой отец скончался в году *синь тай* (1131). Мы сейчас живем в Исине. Я дожидался, когда станет спокойнее в трех столицах, чтобы навестить свою старую мать и взять ее с собой. [Вы], господин, не забыли моего покойного отца. Можете ли [Вы] еще раз известить нас и повторить свое приглашение его сиротам. Если — да, то мы, господин, посетим [Вас в вашей] стране чистоты“.

Но вскоре чжурчжэни нарушили договор, и я вынужден был спешно возвращаться [в те края, что] к югу от Янцзы. С тех пор я уже не имел возможности как-то связаться [с братьями Ян]» [42, с. 35—36; 47, с. 232—234].

Средние века. Политическая утопия. Типичным примером конфуцианского утопического творчества политического направления может служить трактат знаменитого танского конфуцианца Хань Юя (768—824) «Юань дао» («Исследование пути»). В привычных рамках конфуцианского утопизма, исходящего из презумпции возможности перестройки всей общественной жизни по определенному проекту, Хань Юй предлагает трону провести довольно радикальную общественную перестройку. В его трактате имплицитно содержатся две программы преобразований: программа-максимум и программа-минимум.

Согласно первой, надлежит весь существующий общественный строй уподобить древности, приобретающей, однако, под кистью Хань Юя весьма своеобразные и довольно суровые черты. Единственным ее достоинством является, пожалуй, строгая и разумная организация удовлетворения первичных потребностей людей, которая, что весьма характерно для воззрений Хань Юя, относилась им к обязанностям императора, наделенного совершенно четким комплексом черт универсально распространенного «культурного героя». Обратимся к тексту: «Во времена древности люди испытывали много трудностей. [Тогда Небо] поставило [над ними] совершенных мудрецов. После чего [совершенные мудрецы] научили [людей] способам выживания и пропитания. Они

стали их государями и учителями, они изгнали змей и диких зверей и разместили людей в центральных землях. Люди мерзли, и они научили их одеваться, люди голодали, и они научили их добывать пищу. Люди жили на деревьях и падали оттуда. Люди жили в земле и болели от этого. [Поэтому совершенные мудрецы] построили им жилища. Они научили их ремеслам, чтобы обеспечить их орудиями и утварью, они научили их торговать, чтобы обменивать то, что есть, на то, чего нет. Они приготовили [людям] лекарства, чтобы избавить их от преждевременной смерти. Они разработали для людей ритуал погребений и жертвоприношений, чтобы продлить в них любовь и милосердие. Они установили [для людей] нормы поведения, чтобы определить среди них порядок. Они создали [людям] музыку, чтобы передавать настроение. Они стали управлять ими, чтобы побуждать лепивых и нерадивых. Они установили им наказания, чтобы искоренять строптивых и непослушных» [35, т. 1, с. 148; 37, цз 3, с. 61; 43, т. 2, с. 540].

Совершенно очевидно, что нарисованная Хань Юем картина легендарной древности, хотя и не напоминает «золотой век», имеет ощутимую близость с мифологическим субстратом, столь характерную для многих направлений утопического творчества не только в Китае. Но интереснее в данном тексте, на наш взгляд, другое: эта суровая древность была, по сути дела, программой управления страной в духе довольно жестких, но ясных принципов, что, несомненно, являлось смелым протестом против современных Хань Юю нравов двора. В указанном плане, надо сказать, Хань Юй как утопист довольно точно отражал конфуцианские настроения своего времени, когда еще не были утрачены надежды, что критика и «просвещение» монархии могут принести свои плоды.

Правда, этот протест Хань Юя значительно смягчен его программой-минимум, согласно которой наиболее значительным и нетерпимым отличием современного ему общества от древности является плюрализм идеологий: «В древности народ делился на четыре группы. В настоящее время народ делится на шесть групп»³⁶. В древности учение состояло из одной доктрины, сейчас же оно состоит из трех» [35, с. 148].

Это соскальзывание с одной программы на другую не прошло незамеченным. Критики справедливо упрекали Хань Юя в узкой трактовке дао-пути, исследованию чего, насколько можно судить по заглавию, и должен был быть посвящен его трактат. Хань Юй, по сути дела, предпочел сузить рамки проблемы и подменил исследование дао «исследованием цзяо», т. е. доктрины [37, цз 3, с. 63]. Неудивительно поэтому, что и те практические мероприятия, которые он рекомендовал осуществить властям для реализации своей утопии, или, как ему казалось, «реставрации» классической древности, сводились главным образом к ликвидации буддизма и даосизма как легально существующих и официально признанных религий. Хань Юй писал по данному

поводу: «Если не поставить заслон [буддизму и даосизму], то [путь древних государей] не сможет распространяться. Если не приостановить [действия этих учений], то [путь древних государей] невозможно будет осуществлять. Следует превратить этих людей в простолюдинов, сжечь их книги и превратить в жилые помещения их храмы. [Следует] постичь путь древних правителей и с его помощью управлять [этими новыми простолюдинами]. И тогда можно будет надеяться, что [будет достигнуто такое положение, при котором] одинокие вдовцы и вдовицы, дети-сироты и бездетные старики, неизлечимо больные и увечные — все будут иметь пропитание» [35, с. 154].

Может показаться, что заключительные слова Хань Юя — утопия весьма скромная, но это все-таки утопия, причем типично конфуцианская. Весь ряд обиженных жизнью и не имеющих возможности обеспечить себя пропитанием людей перенесен Хань Юем на страницы своего трактата из знаменитой утопической главы «Ли юнь» трактата «Ли цзи» как бы для того, чтобы подчеркнуть непрерывность линии конфуцианского утопизма, идущей из глубокой древности, с ее акцентом на возрастных группах, на обеспеченности стариков и детей. Несмотря на весь видимый утилитаризм подобного направления мысли, из-за невозможности в тех исторических условиях принять какие-либо действительно эффективные меры на этот счет, следует, вероятно, все-таки считать его утопическим.

Что касается программы-минимум Хань Юя, то история поступила с ним более жестко, чем с кем-либо другим из утопистов. Некоторое время спустя его советы были осуществлены на практике: буддизм и даосизм в середине IX в. подверглись невиданным по своим масштабам гонениям. Но тех благотворных результатов, на которые так надеялся Хань Юй, это не принесло. Более того, нужно сказать, что и при Хань Юе и после него судьбы всех обиженных жизнью, о чьих интересах так заботился знаменитый танский ученый, во многом зависели от благотворительности, которой занимались преимущественно представители ненавидимых им учений. В заключение можно добавить, что древность Хань Юя разительно отличается от древности Хэ Сю. Хань Юй уже не верит в общину, для него в обществе существует лишь один субъект действия — монархия.

Наиболее яркой фигурой средневекового конфуцианского утопизма политического направления следует, по-видимому, считать Чэн Му (1247—1306), в жизни и творчестве которого нашли конкретное воплощение важнейшие черты этого направления китайской духовной культуры — эклектизм, традиционность, связь радикализма с доялизмом, практицизм и определенное бесстрашие. Как отмечалось выше, основная утопическая презумпция средневековой конфуцианской мысли сводилась к следующему: «встреча» «совершенномудрого» государя с мудрыми и талантливыми советниками решает все социальные проблемы. Поэтому конфуцианская общественная мысль критического на-

правления оценивала объективную историческую реальность именно данным мерилom, что особенно четко проявилось в историографии. Естественно, что политические катастрофы, такие, как монгольское нашествие или маньчжурское завоевание Китая, рассматривались в свете указанной презумпции как наиболее трагический вариант разъединения мудрых и «совершенномудрого». Такой подход в значительной мере определил специфику как сунского, так и минского лоялизма. Оба отвергали новый порядок не как незаконный, а как предельно несовершенный, что направляло критическое отношение к нему в традиционное тематическое русло, способствуя лишь резкому повышению радикализма. Последний, основываясь все на той же презумпции «встречи», трактовал сложившуюся ситуацию как трагическую, поскольку такая «встреча» практически исключалась, и стимулировал утопическое творчество, так как духовная работа в сложившейся ситуации могла вдохновляться лишь возможностью подобной «встречи» в отдаленном будущем. Поэтому оставалось лишь заниматься построениями идеальной модели общества, которая может быть воплощена в жизнь при резком изменении внутривластного положения. Естественно, что такие построения в полном соответствии с конфуцианской традицией противопоставляли не должное сущему, а идеальное прошлое столь очевидно несовершенному настоящему. При этом мыслители не очень заботились о доктринальной строгости, свободно используя все то духовное наследие, которое входило в официально признанный фонд средневековой образованности, не соблюдая рамки основной конфуцианской проблематики.

Нам кажется, что эти предварительные замечания могут способствовать лучшему пониманию жизни и творчества Дэн Му. Он жил при двух династиях. При нем Южная Сун прекратила свое существование и была провозглашена монгольская династия Юань. В древности у лоялиста, который не мог сопротивляться новым властям, был только один путь — уйти в горы и умерить себя голодом. Так сделали знаменитые Бо И и Шу Ци. Тао Юаньмин предложил менее трагичный вариант: перейти из социума в природу, стать из политика поэтом-отшельником. И многие сунские «образованные люди» (*вэнь жэнь*) избрали именно этот путь. В годы краха Южной Сун имя Тао Юаньмина приобрело исключительную популярность. Поэтические общества его последователей были созданы во многих городах империи. В 1287 г. они объединились в большой поэтический союз «Юэ цюань инь ша» («Поэтическое общество лунного источника»), который организовал составление обширной тематической антологии по конкурсу, привлекавшему внимание более 2 тыс. поэтов. Основное направление этой акции и содержание антологии хорошо выражают ее заключительные строки:

Старик с гор не очень разбирается в требованиях времени,
Повязав простую головную косынку, он учится у Юаньмина
[49, с. 49—51].

Так была сформулирована программа пассивного сопротивления монголам, наиболее характерная для вэнь жэнь. Дэн Му тоже стал «горным стариком». Он ушел в горы и прожил в даосском храме вплоть до 1305 г., когда, как один из популярных представителей конфуцианской традиции, был вызван ко двору. Дэн Му уклонился от этого приглашения и скончался в следующем году, по-видимому уморив себя голодом (см. [49, с. 42—44]).

Можно догадываться, что творческая индивидуальность Дэн Му не совсем соответствовала избранному им на практике «мягкому» варианту лоялизма. Он ушел в горы, но не обрел там душевного мира и продолжал хранить надежду на возможность, хотя бы в мечтах, чудесной «встречи» с «совершенномудрым» монархом. Дэн Му назвал небольшое собрание своих произведений «Бо Я цинь»³⁷, как бы желая показать тем самым, что он почти утратил всякие надежды на подобную «встречу». Однако открывающая его ода «О свидании с императором Яо» вся пронизана мыслью о том, что мечта о ней не должна оставлять человека никогда.

Можно сказать, что встреча «шэц — сянь» («совершенномудрый» — мудрец) была для Дэн Му стартовой чертой его творчества. Но он не ограничился ею и под влиянием этого утопического импульса развил довольно смелую теорию монархии. Поскольку мысли Дэн Му о монархии и государстве, несомненно, представляют собой вершину средневекового конфуцианского утопизма политического направления, целесообразно привести хотя бы один его трактат («Цзюнь дао» — «Путь государя») полностью.

«В древности обладание Поднебесной рассматривалось как великая [вынужденная] необходимость, тогда как в последующие века оно стало удовольствием³⁸. Из-за этого в Поднебесной начались затруднения. В самом начале никто из людей не радовался тому, что он становится государем. Если Поднебесная обращалась к кому-то, то тот человек, не имея возможности ответить отказом, относился к этому как к несчастью, говоря: „Это Поднебесная от меня требует, я же ничего не требую от Поднебесной“.

Слышали ли [Вы] что-либо о периоде предельной благой силы дэ³⁹? [В те времена государи] не допускали никаких излишеств в еде и питье: они ели грубое зерно и простые овощи, не позволяли никаких [лишних] дополнений к одежде: они носили простую полотняную одежду летом и оленью шкуру зимой, они не разрешали никаких украшений дворца: [вместе с ведущей в него земляной лестницей] он поднимался не выше чем на три чи над землей, а крыша его была покрыта камышом. Тогда принимали во дворце Цюйши и слушали [своих подданных] во дворце Цзунчжап. [Тогда о подобных приемах говорили] следующим образом: „Божественный император расспрашивает свой народ до полной ясности“. Это означало, что деление на го-

сударя и подданного [не было строгим]. Яо хотел передать Поднебесную Сюй Ю, но Сюй Ю уклонился. Шунь хотел [передать Поднебесную] Земледельцу из Шиху, но тот ушел в море и больше не возвращался. [Это означало, что в те времена] не записались перевознесением престола. [При таком положении] народ не уставал радоваться, [глядя на своего государя], и опасался только того, что он в один [прекрасный день] оставит трон и никто не захочет его наследовать. К несчастью, Поднебесная перешла к Цинь. Цинь уничтожила древнюю систему уделов, объединив все шесть направлений пространства. [При этой династии] с каждой головы собирали налог зерном, которое затем складывали в корзины. И все богатство Поднебесной было поднесено [одному человеку], чтобы тем самым еще больше возвеличить государя. [Цинь Шихуан] сжег „Книгу песен“ и „Книгу документов“, ввел свод законов, построил десять тысяч ли Великой стены. Он делал все, что только мог, для того, чтобы укрепить трон и превознести это место [в глазах народа]. [Но в результате] государь стал еще более одиноким. Он дрожал подобно простолюдину, охваченному беспокойством за кусок золота и боящемуся, что люди отнимут его. [Такое положение нельзя не признать] опасным.

[Когда] Небо рождает народ и ставит над ним государя, оно делает это не ради государя. Неужели же весь простор между четырьмя морями предназначен для одного-единственного человека? Поэтому [всякие] излишества в еде и питье, [всякие] дополнительные потребности в одежде, [всякие] украшения во дворцах не [делают государей похожими] на Яо и Шуня, а [уподобляют их] Цинь Шихуану. [Когда] разделение [между народом и государем] строгое, когда место, [занимаемое государем], превозносится, то это [делает государей похожими не на] Яо и Шуня, а опять-таки [только] на Цинь Шихуана. Почему же государи позднейшего времени, прославляя великие деяния и благу силу *да* [императоров древности], называют Яо и Шуня, а сами ведут себя не лучше Цинь Шихуана? В „Книге документов“ сказано: „Сладкое вино, приятные звуки, высокая кровля, резные стены — обладание даже чем-то одним из этого неизбежно приводит к гибели“. Те, кого называют государями, не обладают четырьмя глазами или двумя носами, чепуей на голове и крыльями за спиной. Их наружность такая же, как и у [обыкновенных людей]. [А это означает, что] и простолудин может стать [государем]. Нынче [государи] присваивают себе то, что любят [все остальные] люди. [В „Книге перемен“ по этому поводу сказано]: „Пристрастие к накопительству обучает разбою, увлечение красавицами приводит к разврату“. Возможно ли [при таком положении] желать долгого правления и продолжительного мира?

Уездные наставники и сельские старосты хотя и занимаются мелкими делами, но [все-таки] являются начальниками. Однако в Поднебесной нет никого, кто бы выполнял эту работу с удо-

вольствием, поскольку она не приносит выгоды. Совершенный мудрец, который не ищет выгоды от Поднебесной, подобен уездным наставникам и волостным старостам. Занимая трон, [совершенный мудрец] заботится лишь о том, чтобы найти человека, [которому этот трон передать]. Зачем же ему было бояться, что другие люди отберут у него это место? Когда государь боится, что другие люди отберут у него это место, [он окружает себя] солдатами с луками и стрелами [как бы] в ожидании разбойников. Это — признак смутного времени. Если же на троне совершенный мудрец, которого Поднебесная любит, как отца родного и как мать родную, то зачем же тогда ежедневно заботиться о появлении разбойников и окружать себя солдатами, вооруженными луками со стрелами? Поэтому [я] говорю [следующее]: „Желающим подражать Яо и Шуню лучше не делать Поднебесную удовольствием для [одного] государя, а желающим подражать Цинь Шихуану лучше не удивляться разбойникам, сражающимся за Поднебесную“.

Увы! Разве обладание Поднебесной постоянно? [Тот, кто] потерпел поражение [в борьбе за обладание ею], называется разбойником, кто победил — императором. Так, Лю Бан из Ханьчжуна и Ли Юань из Цзиньняня могут рассматриваться двойко. Применительно к смутному времени их следует считать государями, установившими правление, [применительно же ко времени] хорошего правления — мятежниками. Как же могут кончиться беспорядки в Поднебесной, если главы семейств и государств не заботятся об этом, если умный состязается с глупым, а сильный притесняет слабого?!» [30, с. 2—3; 44, с. 395—396; 47, с. 236—238; 49, с. 67—71].

Та же тема своекорыстия государственных институтов с еще большей критической силой развивается Дэн Му в другом его трактате — «Ли дао» («Путь чиновников»).

«Поднебесная не отличается особенной глупостью. [Поэтому] разве может она [без веских на то причин] пресытиться порядком и задумать смуту? Если бы все было как положено, то были бы возможны и длительный покой, и порядок. Почему же тогда настают смуты и возникают опасности [для государства]? Если у тебя отнимают еду, то [ты] непременно придешь в ярость, [если у тебя] забирают все твои силы, то ты непременно начнешь роптать. Люди бунтуют оттого, что у них отнимают еду, люди становятся опасными оттого, что у них забирают все их силы. Неужели же путь двух священных императоров *ди* и двух [древних] ванов состоит в том, чтобы, истощая людей, делать их опасными, грабя людей, делать их смутьянами, называя это управлением народа?!

[Когда] Небо породило народ, то народ стал заниматься различными профессиями, но все они [были таковы, что человек] кормился собственными силами. Нынче же [те, кто якобы] работает для народа, не могут кормить себя сами, поэтому они день и ночь грабят людей и накапливают богатства. Но тот, кто

отбирает обманом, разве не имеет сердце бандита?! Но бандиты вредят народу лишь время от времени, они не так страшны, поскольку [от грабежей] можно избавиться. От чиновников же не убежишь. Они бесчинствуют среди бела дня. В результате [народ], не смея высказаться, осмеливается роптать, не смея карать [их], осмелывается впадать в ярость. Неужели же Высшее Небо столь негуманно?! Неужели оно [может] в превознесении разврата и продлении злоупотреблений дойти до того, что вред от чиновников сравнится [с вредом] от тигров, леопардов и змей?!

Что же делать при таком положении? Отвечаю: „Если чиновник обладает талантом, то мудрый правитель найдет ему употребление, в противном же случае не лучше ли ликвидировать присутственные места и уездные управления и позволить Поднебесной самой устранять опасности и наводить порядок во время смуты?!“» [30, с. 4; 44, с. 398].

Приведенные выше тексты Дэн Му небезынтересно сравнить с написанным Хань Юем. Между этими мыслителями лежит весьма важный для китайской культуры период Сун, в ходе которого хотя и не произошло разрыва с идущей от древности традицией, но весьма существенно сместились акценты духовной жизни, что наиболее четкое выражение получило в неоконфуцианстве. Сунская интеллектуальная элита, в отличие от танской, уже утратила веру в «перевоспитание» реального монарха в «совершенного мудреца». Поэтому сунское время не знает такого духовного союза, как у Вэй Чжэна и Тай-цзуня, и даже такого «обмена мнениями», как у Хань Юя и Сянь-цзуня (806—821). На авансцену духовной жизни выдвинулись проблемы индивидуального сознания и личной этики. Все это, хотя и косвенно, вело к духовному разъединению конфуцианской мысли и монархии, которая под воздействием нового направления в значительной мере десакрализировалась, что, понятно, не могло не сказаться и на утопической мысли. Если у образцового конфуцианца Хань Юя идеальный монарх выполняет функции, выражаясь современным языком, «культурного героя», то у Дэн Му, конфуцианца по образованию и даоса по образу жизни, идеальный монарх — это деревенский староста, обремененный общими заботами. Правда, несмотря на весь свой радикализм, Дэн Му не порвал с конфуцианской традицией. Вся политическая проблематика не выходит у него за рамки треугольника «государь — чиновники — народ», причем активная роль отводится лишь двум первым элементам. Подобно своим предшественникам доханьского времени, для их критики Дэн Му конструирует псевдоисторическую концепцию. Согласно его построениям, династия Цинь положила начало резкому изменению характера монархии. Если в древности «путь государя» мог быть охарактеризован тремя главными признаками — тяготы, скромность и бескорыстие, — то после воцарения Цинь ведущей чертой становится подход к власти как к источнику удовольствия, в связи с чем борьба за

обладание им становится главной причиной смут в Поднебесной. Путем монархов следуют и чиновники, результатом чего является не искажение каких-то этических норм, и в этом радикализм Дэн Му, а нарушение основных условий человеческого существования, что и позволяет скрывавшемуся от монгольских властей даосскому отшельнику поставить великий вопрос: не лучше ли оставить Поднебесную в покое?

Этот традиционный даосский вопрос приобретает при переносе из даосской в конфуцианскую традицию совершенно неожиданную силу, ибо речь шла уже не о том включении изолированного человеческого коллектива в природу, о котором говорилось в «Персиковом источнике». Дэн Му считал, что собственными силами может обойтись не та условная Поднебесная даосов, где «лают собаки и кукарекают петухи» и где «нет тропинок в горах и лодок на переправах», а то реальное китайское общество, где люди заняты различными практическими занятиями, чтобы прокормить и одеть себя. Следовательно, вопрос ставился не об уходе от реальной политической структуры, а об ее упразднении, об упразднении весьма четко названных конкретных государственных институтов: монархии и ее бюрократического аппарата. Можно спорить, позволительно ли назвать указанный идеал Дэн Му «утопической республикой», как это делает Фу Лошу [49, с. 73], но, во всяком случае, несомненно, что он не имеет ничего общего с официальным «утопическим благоденствием» монархии и весьма мало — с довольно умеренной критикой Хань Юя. Любопытно отметить, что у Дэн Му чрезвычайно ослаблены все три важнейших момента традиционной конфуцианской политической утопии: персонализм, ретроспекция, «монархизм». Его доктрина — несомненный шаг вперед в конфуцианском радикализме. Не случайно поэтому, что один из наиболее значительных представителей критического направления в конфуцианской мысли XVII в., Хуан Цзунси (1610—1695), которого составители антологии утопической мысли вслед за Лян Цичао (1873—1929) сравнивают с Ж.-Ж. Руссо, в значительной степени опирался именно на духовное наследие Дэн Му (см. [49, с. 76—96]).

Заключение. У некоторых читателей, по всей вероятности, может возникнуть вопрос: зачем объединять в рамках одной статьи рассмотрение трех утопий, столь разных по своему содержанию? Для древности такое объединение, пожалуй, действительно было бы неправомерным. Однако для императорского Китая оно оправданно. Утопия «реконструкции», государственная «ентопия» и утопия «бегства» объединены их создателем — «государственным человеком», которого, несмотря на весь эклектизм его мировоззрения, следует все-таки считать конфуцианцем — по воспитанию, образованию и образу жизни. Три утопии отражают три ипостаси его и три модуса его деятельности, которые в обычных условиях составляли триединство, объединяясь и совмещаясь в рамках одного духовного мира, одной жизненной судьбы и разделяясь лишь в экстремальных ситуациях. В нор-

мальных условиях один и тот же человек, функционируя как бюрократ, считал, что государственная деятельность уже принесла людям благополучие, и создавал тексты «ентопического» характера. Выступая же в качестве мыслителя, он полагал, что государственная деятельность, опираясь на заветы Конфуция, вполне может привести народ к благоденствию, и разрабатывал с этой целью планы «реконструкции» идеальной древности. В состоянии же разочарования он предпочитал искать чудесную страну «Персикового источника».

Как можно видеть из приведенного выше материала, в рамках конфуцианской традиции нашли место почти все виды утопий и получили выражение почти все основные темы утопического творчества, присущие ему во всем остальном мире: изобильная природа и благодатное время, удивительные страны, описанные путешественниками, и совершенные формы организации общества, разработанные философами. Правда, могут сказать, что Китай не дал таких имен, как Томас Мор и Кампанелла. Однако имена Мэн-цзы и Дэн Му вполне можно поставить рядом с ними, и сделать это — задача синологов. Китай способствовал развитию утопической мысли и достиг в данном направлении до начала нового времени никак не меньше Европы благодаря тому, что в течение более чем двух тысячелетий в его культуре существенное, а временами неоспоримо ведущее место занимало то направление духовной жизни, которое по своим фундаментальным предпосылкам может быть названо утопическим. Мы имеем в виду конфуцианство.

¹ Под конфуцианством в императорский период истории Китая понимается весь тот сложный комплекс официально допустимых идей весьма разнородного происхождения и направлений, в котором подлинно конфуцианская традиция занимала лишь господствующее, но отнюдь не монопольное положение.

² Сам Ж. Сорель занимался прежде всего проблемами общественного сознания в связи с рабочим движением. Сформулированное им противопоставление в более развернутом виде может выглядеть так: «реакционная элитарная утопия — прогрессивный социальный миф» (см. [18, с. 56—58, 65—69]).

³ Приоритет в оформлении концепции «золотого века» принадлежит, по всей вероятности, Шумеру (см. [8, с. 250—251]). Одним из первых повествований о чудесных странах является рассказ потерпевшего кораблекрушение древнего египтянина о чудесной стране Пунт (см. [19, с. 83—84]).

⁴ О применении концепции «осевого времени» к истории китайской мысли см. [17, с. 167—168].

⁵ См., например, гл. 6 «Чжуан-цзы» [3, с. 165—166; 45, с. 39].

⁶ При переводе этого высказывания Конфуция, которое различными авторами понимается по-разному (см. [6, т. 1, с. 151; 46, с. 56]), мы придерживаемся трактовки Дж. Легга [52, с. 46].

⁷ В этом плане включение А. М. Ушковым (см. [20, с. 89—100]) идеальной модели цзюнь-цзы в утопический фонд китайской мысли представляется глубоко оправданным.

⁸ В некоторых случаях можно отметить фиксированную связь между объявлением императора «совершенномудрым» и утопическими задачами монархии. Так, перед лицом явного «одряхления» династии посередине

«*чжун шуай*») ханьский император Ай-ди (6—1 гг. до н. э.) сменил девиз правления и принял титул «Чэнь шэп Лю тай пин хуан ди», т. е. «Император из рода Лю, проявивший совершенную мудрость и установивший великое спокойствие» (см. [51, с. 57]).

⁹ Весьма выразительны в этом отношении «восхваления» (*цзань*), являющиеся, по сути дела, обобщающими оценками в династийных историях. Виднейший конфуцианец и историк периода Сун (960—1279) Оуян Сю (1007—1072) так, например, оценивал предшествующую династию: «Династия Тан, обладавшая [властью] над Поднебесной, передавала [ее] по наследству двадцать раз. [Но из ее императоров] заслуживают упоминания лишь трое» [32, цз. 3, с. 38]. У него же можно найти и еще более резкие определения бывших некогда «совершенными мудрецами» (например, «помраченные и бездарные наследуют друг другу») [32, цз. 9, с. 92].

¹⁰ Интересно отметить, что уже сам основоположник императорского конфуцианства Дун Чжуншу (179—104) в оде «Об ученом муже, не повстречавшем [своего совершенномудрого]» писал о трагизме подобного ожидания: «Искаивлять свои мысли и следовать за другими — не для таких, как я. Держаться прямо и ждать своего времени — [так прождать] можно до гроба» [29, с. 1]. «Встреча» «ученого мужа» с «совершенным мудрецом» мыслилась как благополучное разрешение жизненной судьбы конфуцианца. Соответственно отсутствие такой «встречи» — более реальная жизненная ситуация — означало несостоявшуюся судьбу. Уже ханьская изящная словесность в качестве одной из наиболее популярных тем выбирает «ученого мужа, не встретившего судьбы» (см. [9, с. 146—150]).

¹¹ В понимании этого отрывка мы следуем за Ян Боцзюнем (см. [46, с. 179]).

¹² Надо сказать, что Поднебесная, «двигающаяся» по направлению к «совершенному правителю», упоминается и у Сюнь-цзы [31, с. 406]. Но лишь у Мэн-цзы она приобрела столь важное значение. По-видимому, под этими представлениями лежал какой-то древний фундамент, ибо «подвижную» Поднебесную, расширявшуюся до всемирного масштаба, можно встретить во внешнеполитической императорской доктрине, основанной на совокупности весьма архаичных представлений (см. [13, с. 28—35]).

¹³ Этот вопрос рассматривался Дж. Ливенсоном (см. [53, с. 268—276]).

¹⁴ Этому вопросу посвящена наша статья о «мироустроительном» характере власти китайских императоров (см. [12, с. 72—82]).

¹⁵ Сколь велика была потребность монархии в «скором благоденствии», можно судить по истории двух фаворитов-авантюристов — Ли Сюня и Чжэнь Чжу, которые в царствование танского императора Вэнь-цзуна (827—840) взялись обучать его искусству достижения «великого покоя» (*тайпин*). Они утверждали, что первой стадии — «начинающегося покоя» (*шэнпин*) — можно достичь в один день. И им верили. В биографии Ли Сюня сказано: «Не только один государь был введен в заблуждение его словами. Среди жителей Поднебесной многие надеялись на то, что Сюнь достигнет „великого покоя“» [40, цз. 169, с. 1375—1376].

¹⁶ Первоначально *хэ ту* («планы из реки Хэ») и *ло шу* («письмена из реки Ло») были, по-видимому, магическими талисманами. Затем, в связи с появлением теории «мандата Неба», они превратились в благоприятные, подтверждающие легитимность власти, а одновременно и ее успехи, знамения (см. [28, с. 86—87]); именно в этом значении они и употреблялись в официальных документах всего императорского периода.

¹⁷ Приведем несколько примеров использования основных категорий утопической мысли в официальных документах: указ танского императора Дай-цзуна (762—779) по случаю изменения девиза правления и объявления амнистии в 766 г.: «Ради [счастья] людей я уничтожил [все] вредное. Опираясь на благодать, испославную храмом предков и алтарем Земли, [я установил] на всем пространстве малый мир (*сяо кан*)» [34, с. 24]; указ танского императора Сянь-цзуна (806—820) по случаю вступления на престол, объявления нового девиза правления — *юань хэ* («изначальная гармония») — и амнистии в 806 г.: «Благая сила *да*, достигая предела в одном человеке, [переполняет] радостью сердца всех [вплоть до] четырех окраин

[империи]. [Так] наступает великая гармония (*да хэ*)» [34, с. 29]; манифест императора Сянь-цзуна по поводу победы в военной кампании против У Юаньцзи в 814—817 гг.: «Я, император... искоренил все вредное в районе Хай-Чжэ, [я уничтожил там] всех, таивших зло, в надежде на установление мира и сохранение великой гармонии (*тай хэ*)» [34, с. 666]; император Кан-си (1662—1722), отправляя посольство к чжунгарскому хану Галдану, писал: «Я, император... хочу, чтобы все земли наслаждались великим покоем (*тайпин*)» [27, цз. 136, л. 46]; в указе 1685 г. он же заявлял: «В настоящее время Поднебесная [находится в состоянии] великого покоя (*тайпин*)» [37, цз. 120, л. 266].

¹⁸ Значение у С. Лема «удостоверения» как некой категории, существующей независимо от реальности, ею удостоверяемой, отмечено Л. А. Аннинским (см. [2, с. 145]).

¹⁹ На эту тему нами написана специальная заметка (см. [10]).

²⁰ Так, находка при ханьском У-ди священного треножника, поскольку традиция наиболее знаменитый аналогичный случай относил к времени мифического императора Хуан-ди, была воспринята как знак возвращения царившего тогда идеала. Для того чтобы сходство было полным, начались приготовления к жертвоприношению на горе Тайшань, что также считалось отличительной особенностью ряда мифических императоров, в том числе и Хуан-ди (см. [25, цз. 25, с. 1197, 1228]). В данной связи императору был подан доклад, в котором говорилось: «Хань воцарилась и должна была вернуть времена Хуан-ди... Совершенным мудрецом в династии Хань должен был оказаться внук или правнук императора Гао-цзу. При нем должен был объявиться драгоценный треножник [как знак возможности его] вступления в контакт с богами и совершения жертвоприношения [на горе Тайшань]» [25, цз. 25, с. 1228; 51, с. 58—59].

²¹ Гао Яо — легендарный персонаж, образцовый судья при императоре Шуне.

²² По мнению составителей антологии китайской утопии, это выражение означает возможность наилучшим образом использовать ресурсы земли [42, с. 15, примеч. 4].

²³ По преданию, при императоре Яо наводнение длилось девять лет, а при воцарении основателя династии Инь Чэн Тана засуха продолжалась семь лет. Эти события стали нарицательными при обозначении стихийных бедствий большого масштаба.

²⁴ Подробнее об этом см. [24, с. 448—459].

²⁵ «Персиковый источник» — наиболее гениальное приобщение к «великой традиции» целого пласта художественного творчества, хотя и имевшего очень древние корни, но не выходявшего до тех пор столь смело на авансцену духовной жизни. Подробнее об этом см. [5, с. 61—178; 54].

²⁶ К толкованию этих строк Л. З. Эйдлиным (см. [24, с. 458]) следует добавить еще и тот даосский аспект «самоорганизации» и ненужности властей, который аналогичное выражение явно имеет у Хуанфу Ми (215—282) (см. [11, с. 128; 39, цз. 1, с. 6]).

²⁷ Следует, пожалуй, отметить универсальность темы «ухода». В средиземноморском ареале она была институционально оформлена в IV—V вв. с возникновением коптского монашества (см. [1, с. 11—15]) и продолжала оставаться актуальной для европейской культуры вплоть до «ухода» Льва Толстого и сатир Саша Черного (см. [16, с. 230—232]).

²⁸ О непостоянстве мысли см. «Дхаммападу» («Глава о мысли») [7, с. 64—65], о пагубности подобного непостоянства см. «Главу о желании» того же произведения [7, с. 116—119].

²⁹ По всей вероятности, Су Ши имеет здесь в виду прекращение действия всех пяти чувств и памяти, шести источников *танзи* — жажды жизни.

³⁰ Имеется в виду персонаж из прозаической части «Персикового источника» — Лю Цыцзи из Напьяна, который решил найти чудесную страну, случайно обнаруженную рыбаком из Улина, «спросить о броде», как выразился Тао Юаньмин, имея в виду известную ситуацию из «Лунь юя» (см. [46, с. 220—221]). Лю Цыцзи отождествляется с реальным отшельником времен династии Цзинь Лю Линьжи [54, с. 40].

³¹ «Перейти, не замочив одежды» — намек на строки из «Ши цзина» («Книги песен»):

У тыквы зеленые листья горьки,
Глубок переход через воды реки,
Глубок — я в одеждах пройду по нему,
А мелок — край платья тогда подниму [23, с. 45].

³² Цючи — «личная» чудесная страна Су Ши, которую он увидел во сне.

³³ По всей вероятности, Су Ши намекает здесь на крушение своей карьеры и ссылку.

³⁴ «Бежавшие от Цинь» — это выражение стало устойчивым обозначением жителей чудесной страны «Персикового источника». Для утопии данного типа принадлежность ее к теме «ухода» фиксируется, таким образом, даже на филологическом уровне.

³⁵ Рассказ в источнике ведется то от лица братьев Ян, то от автора.

³⁶ Хань Юй имел в виду, что к постоянным группам населения — чиновникам, крестьянам, ремесленникам и торговцам — прибавились еще даосские и буддийские монахи.

³⁷ В древности в царстве Чу жил знаменитый музыкант Бо Я, игравший на цинь. Этот виртуоз считал, что его исполнение мог оценить только один человек — его друг Чжун Цзыци. Когда тот скончался, Бо Я разбил свой цинь, полагая, что новая встреча с таким же знатоком уже невозможна. Дэн Му, напротив, создал свои произведения после того, как ситуация стала безнадежной. Давая такое заглавие своему сборнику, он хотел подчеркнуть не только трагизм обстановки и малую вероятность встречи с *шэном*, но и стремление оставить свой «цинь» для настоящего знатока, т. е. «совершенномудрого» правителя. Поэтому смысл заголовка можно сформулировать не только как «Книга без читателей» [49, с. 64], но и как «Книга, ждущая настоящего читателя». В сходной ситуации весьма похожее по идее название дал своему собранию и Хуан Цзунси: «Минь и дай фан лу», что можно перевести как «Записки ожидающего встречи [с совершенномудрым государем], сделанные в неблагоприятной ситуации» (см. [49, с. 76]).

³⁸ Явная текстологическая близость с «Чжуан-цзы». О подходе к царской власти как к бремени писали многие представители древних школ. Фраза Дэн Му ближе всего к соответствующему месту гл. «Передача Поднебесной» из «Чжуан-цзы» (см. [3, с. 285—286; 45, т. 4, с. 965—967]).

³⁹ Вновь текстологическая близость с «Чжуан-цзы». О времени предельной благой силы в этом трактате говорится в гл. «Копыта коня». Но для Чжуан-цзы *чжи дэ чжи ши* — период, когда люди, звери и растения жили единой нераздельной жизнью [3, с. 176; 45, т. 2, с. 336], тогда как Дэн Му имеет в виду некий утопический век строгого соблюдения этических норм и сознательного ограничения личных потребностей.

1. Аверинцев С. С. На границе цивилизаций и эпох: вклад восточных окраин римско-византийского мира в подготовку духовной культуры европейского средневековья. — Восток — Запад. М., 1985.
2. Анцинский Л. А. [Рец. на:] С. Лем. Высокий замок. — ВФ. 1970, № 10.
3. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. М., 1967.
4. Большой китайско-русский словарь. Т. 1. М., 1983.
5. Голыгина К. И. Китайская проза на пороге средневековья. М., 1983.
6. Древнекитайская философия. Т. 1—2. М., 1972—1973.
7. Дхаммапада. М., 1960.
8. Крамер С. Н. История начинается в Шумере. М., 1965.
9. Малявин В. В. Гибель древней империи. М., 1983.
10. Мартынов А. С. Девизы правлений китайских императоров (нянь-хао). — Письменные памятники и проблемы культуры народов Востока. М., 1977.
11. Мартынов А. С. Минская культура и даосские темы Линь Чжаоэня (1517—1598). — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

12. Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции.— НАА. 1972, № 5.
13. Мартынов А. С. Значение приезда послов в императорском Китае.— НАА. 1979, № 1.
14. Мартынов А. С. Традиция и политика в период Цяньлун.— Конфуцианство в Китае. М., 1982.
15. Мифы народов мира. Т. 1—2. М., 1980.
16. Павлова М. М. Сатира Саша Черного «Все в штанах, скроенных одинаково...». — Анализ одного стихотворения. Л., 1985.
17. Рашковский Е. Б. Древневосточная проблематика в истории западной философской мысли XX в.: Карл Ясперс.— НАА. 1985, № 1.
18. Сорель Ж. Размышления о насилии. М., 1907.
19. Тураев Б. А. Египетская литература. М., 1920.
20. Ушков А. М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. М., 1982.
21. Хоу Вайлу. Социальные утопии древнего и средневекового Китая.— ВФ. 1959, № 9.
22. Шестаков В. П. Понятие утопии и современные концепции утопического.— ВФ. 1972, № 8.
23. Ши цзин (Книга песен). М., 1957.
24. Эйдли Л. З. Тао Юаньмин и его стихотворения. М., 1967.
25. Бань Гу. Хань Шу (История [династии] Хань). Пекин, 1964.
26. Бао Пу-цзы (Трактат Бао Пу-цзы). Сер. Чжуцзы цзичэн. Т. 8. Пекин, 1957.
27. Дай Цин ли чао ши лу (Хроника великой [династии] Цин по царствованиям), разд. «Шэн-цзу чао» («Царствование Шэн-цзу»). Токио, 1937.
28. Дан Цинфань. Сянь Цинь сысян ши лунь люе (Рассуждения об истории мысли [Китая] до [возникновения] династии Цинь). Сянь, 1959.
29. Дун-цзы вэнь цзи (Сборник литературных произведений учителя Дуна). Сер. Цуншу цзичэн. Шанхай, 1937.
30. Дэн Му. Бо Я цинь (Цинь [виртуоза] Бо Я). Сер. Цуншу цзичэн. Шанхай, 1936.
31. Лян Цисюнь. Сюнь-цзянь ши («Сюнь-цзы» с комментариями). Пекин, 1956.
32. Синь Тан шу (Новая история [династии] Тан). Сер. Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936.
33. Су Ши. Су Дунпо цзи (Собрание сочинений Су Дунпо). Т. 1—3. Шанхай, 1958.
34. Тан да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Тан). Пекин, 1959.
35. Тан Сун вэнь цзюй яо (Избранная проза в жанре «вэнь» периодов Тан и Сун). Шанхай, 1963.
36. Тао Юаньмин цзи (Собрание сочинений Тао Юаньмина). Пекин, 1957.
37. Хань Юй. Хань Чанли цзи (Собрание произведений Хань Чанли). Пекин, 1958.
38. Хоу Вайлу. Чжунго ли дай датун ли сян (Китайские утопические идеалы различных эпох). Пекин, 1959.
39. Хуанфу Ми. Гао ши чжуань (Предания о высокодостойных мужах). Сер. Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936.
40. Цзю Тан шу (Старая история [династии] Тан). Сер. Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936.
41. Цзяо Сюнь. Мэн-цзы и (Установление правильного смысла «Мэн-цзы»). Т. 1—2. Пекин, 1962.
42. Чжунго датун сысян цзыляо (Материалы по истории китайской утопической мысли). Пекин, 1959.
43. Чжунго ли дай чжэсюе вэньцзи. Лян Хань — Суй Тан бян (Сборник [материалов] по китайской философии различных периодов. Периоды обеих династий Хань — Суй и Тан). Пекин, 1963.
44. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюань цзи. Сун Юань Мин чжи бу (Собра-

- ние материалов по истории китайской философии. Периоды Сун, Юань и Мин). Пекин, 1961.
45. Чжуан-цзы цзи ши («Чжуан-цзы» с комментариями). Т. 1—4. Пекин, 1961.
 46. Ян Боцзюнь. Лунь юй и чжу (Комментарий и перевод «Лунь юя»). Пекин, 1958.
 47. Bauer W. China and the Search for Happiness. N. Y., 1976.
 48. Duyvendak J. Tao tō king, le livre de la voi et de la vertu. P., 1953.
 49. Fu Lo-shu. Teng Mu, a Forgotten Chinese Philosopher.—T'oung Pao. 1965, vol. 52, livr. 1—3.
 50. Hsiao Kung-chuan. A History of Chinese Political Thought. Vol. 1. Princeton, 1979.
 51. Itano Chohachi. The T'u-ch'en Prophetic Books and Establishment of Confucianism.—Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko. 1976, № 34.
 52. Legge J. Chinese Classics. Vol. 1. L., 1861.
 53. Levenson J. Ill Wind in the Well-Field.—Confucian Persuasion. Stanford, 1960.
 54. Mekata Makoto. The Ruin of the Land of Enchantment.—Acta Asiatica. 1971, № 21.
 55. Mumford L. The Story of Utopies. N. Y., 1962.

А. И. Кобзев

ПОНЯТИЙНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ КОНФУЦИАНСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ УТОПИИ

Многовековая история китайского конфуцианства отличается парадоксальной на первый взгляд особенностью. Как хорошо известно, для конфуцианства всегда были характерны повышенный интерес к социально-политической и этической проблематике, стремление к ее всесторонней и детальной разработке, но вместе с тем в нем не было создано «полноценных» социально-утопических произведений типа «Государства» Платона или «Утопии» Т. Мора.

Объясняется это, на наш взгляд, как социально-политическими, так и идейными факторами. Начнем с первых. С самого своего возникновения в середине I тысячелетия до н. э. конфуцианство и практически и теоретически претендовало на роль официальной и ортодоксальной идеологии, соответствующим образом формируя свое учение. Добившись такого статуса во II в. до н. э., оно с большим или меньшим успехом сохраняло его вплоть до начала XX в. Именно предельная социально-политическая ангажированность конфуцианства и послужила главным «объективным» препятствием самостоятельному возникновению в нем развитой социальной утопии, ибо таковая предполагает не только критический пафос по отношению к существующим общественным и государственным установлениям, но и стремление (хотя бы теоретическое) к их коренному, принципиальному изменению. «Утопия (в контексте общественного бытия), — справедливо указывает В. П. Шестаков, — выражает идею социального изменения, социальной динамики. Создавая ту или иную социальную модель будущего, отличную от того, что существует „здесь“ и „сейчас“, она ставит под сомнение незыблемость социальных институтов» [48, с. 153].

Будучи целиком вовлеченными в окружающую их общественно-политическую реальность, конфуцианцы и при самом резком социальном негативизме обрушивали свои филиппики не на принципы устройства общества и государства, т. е. не на абстрактные сущности, а на их конкретные воплощения, т. е. прежде всего на определенных лиц. Поэтому весь социально-утопический пафос чаще всего сводился к мечтам о заполнении «хорошими людьми» уже существующей административной структуры.

Прославившееся в Европе благодаря своей парадоксальной гиперболичности определение соотношения между государством и государем: «Государство — это я» для императорского Китая — триумф. В стандартной формуле, закрепленной в «Шу цзине» («Хун фань», § 5): «Сын Неба — это отец и мать народа, и поэтому он является правителем всей Поднебесной» [64, кн. 4, с. 416; 12, т. 1, с. 107], выражено представление о государе (сыне Неба) как реальности более высокой, чем общество и государство (народ, Поднебесная), в силу своей непосредственной — «сыновней» связи с наивысшим природным и сакральным началом — Небом. Господство подобного представления оборачивалось верой в то, что максимальные изменения в жизни общества и государства достижимы путем смены телесной личности (*шэнь*) императора или всего «тела» олицетворяемой им династии, а не лишенной конкретного («телесного») воплощения социально-политической структуры.

Таким образом, всякое реформаторство в этой области невольно приобретало черты личностной направленности, т. е. превращалось в борьбу за конкретную, а не абстрактную истину. Первое требует морального, а второе — интеллектуального мужества. И трагическая диалектика состоит в том, что как интеллектуальные взлеты могут сочетаться с моральными падениями (вроде отречения Галилея, которое ничуть не колеблет истинности его открытия), так и моральные подвиги могут совершаться в интеллектуальной пустыне. Это, конечно, крайности. В данном же случае важно подчеркнуть, что китайское представление о государе как телесной персонификации государства с неизбежностью выводило социальный реформизм из сферы теории в область моральной практики, вследствие чего даже мужественный дух нелицеприятной критики и благородного самопожертвования во имя суровой правды нередко оборачивался теоретической ограниченностью.

Создание радикальной социальной теории с необходимостью предполагает достаточную степень отрешенности ее создателя от «злости дня» как в смысле интеллектуального «взлета», так и в плане практической удаленности от социально-политической «кухни». В европейской культуре подобная отрешенность в теоретическом плане легко достигалась априорным признанием трансцендентных предпосылок человеческого существования (в форме философского идеализма или христианской теологии), благодаря чему любые социально-политические установления «автоматически» приобретали условный и относительный характер. Признание трансцендентного бытия в виде мира идей или царства божия неизбежно приводит к оценке конкретного социального бытия как низшей реальности, т. е. так или иначе создает определенный критический потенциал. Кроме того, духовное проникновение в трансцендентное бытие само по себе не требует от человека никакого административно фиксируемого социального статуса. Поэтому область трансцендентного была доступным по-

лигоном для самых свободных интеллектуальных экспериментов, результаты которых могли иметь весьма высокую общественную значимость как плоды постижения интеллигибельного блага или божественного миропорядка. Полюсами подобного интеллектуального трансцендирования становились, с одной стороны, пророческое видение, с другой — чистая игра ума. К первому полюсу более близок Город Солнца Т. Кампанеллы, ко второму — Утопия Т. Мора.

Наконец, в христианской Европе перед глазами любого мыслителя стоял образ альтернативной социальной структуры, которая всегда претендовала на обладание высшим аксиологическим статусом и трансцендентной сущностью, т. е. образ церкви как мистического «тела Христова» или «града божия». Показательны в этом смысле теократические утопии, например, Иоахима Флорского и В. Андреа, Т. Кампанеллы и Д. Вераса.

В традиционном Китае отсутствовали все названные выше факторы, подрывавшие веру в естественность и абсолютность существующего социального порядка. Здесь самостоятельно не возникли развитые идеалистические концепции типа платонизма (и тем более классического европейского идеализма) (см. [20; 21]), здесь не было религии с развитыми представлениями о трансцендентном бытии типа христианства и отсутствовал какой-либо аналог христианской церкви (см. [8; 22]). Поэтому конфуцианский мыслитель не имел никаких трансцендентных оснований для социальной критики. Не смея претендовать на роль пророка, он в то же время не позволял себе относиться к социальному проектированию как к интеллектуальной игре. Отношение конфуцианства к данному предмету не философское, не религиозно-теологическое, не художественно-эстетическое, а научное.

Философ всегда вправе, подобно Декарту, начать с сомнения во всем на свете, и история западной философии показывает, что, как правило, каждый крупный философ заново строил модель мира. Религиозный мыслитель всегда вправе делать ставку на чудо, а художник — апеллировать к свободной фантазии. В отличие от них ученый обязан принимать все законы, открытые его предшественниками. В этой связи уместно вспомнить, что конфуцианство всегда осознавало себя именно как науку, хотя и в расширительном смысле, объединяя с научными знаниями философию, религиозную мысль и искусство в синкретический комплекс. Научность конфуцианства, конечно, во многом принципиально отлична от научности в современном понимании, по общим для них является уклонение от апелляции к сверхъестественным сущностям и развитие теорий на основе общепринятых рациональных положений. В социологическом аспекте опора на последние в сочетании с обычной социальной ангажированностью конфуцианского ученого (кроме названных выше культурно-исторических обстоятельств, прежде всего благодаря экзаменационной системе) оборачивалась не чем иным, как конформизмом, и в том

числе теоретическим, что отражает конфуцианский принцип «ограничения учености посредством правил благопристойности (ли)» («Лунь юй», VI, 25/27, XII, 15 [67, с. 68, 136; 36, с. 35, 71; 12, т. 1, с. 153]).

В результате утопическая мысль в рамках конфуцианства не дошла до формирования целостных социальных моделей, альтернативных существующей социальной действительности, и ограничилась лишь выработкой ряда отдельных утопических концепций, которые не утрачивали актуальность в течение столетий. Своей поразительной живучестью они были во многом обязаны сочетанию в них несомненной привлекательности утопического идеала с большим прагматическим потенциалом. Последнее обеспечивалось умозрительной отвлеченностью и недетализированностью этих концепций, которые, по-разному интерпретируясь, могли встраиваться в самые различные, вполне земные и конкретные проекты.

Среди таких концепций явно выделяются три главные: 1) изменения (небесного) предопределения — *гэ (тянь) мин*, 2) колодезных полей — *цзин тянь*, 3) Великого единения — *Да тун* (см., например, [42, с. 87–88]). Хорошо известно, что они составляют теоретический фундамент конфуцианской социальной утопии, но недостаточно исследованы их собственные понятийно-теоретические основания. Предпринимая попытку решения данной проблемы, мы далее последовательно рассмотрим каждую из указанных концепций.

Предварительно еще необходимо отметить, что каждая из них имеет два главных смысловых уровня: отдельного социально-политического преобразования и глобальной общеприродной трансформации. На первом уровне концепция изменения (небесного) предопределения решает проблему верхов, т. е. установления законной государственной власти, концепция колодезных полей — проблему низов, т. е. рационального устройства сельского хозяйства как основы жизни народа, концепция Великого единения — проблему правильного взаимодействия верхов и низов. Тут ни одна из них не представляет собой целостную социально-политическую доктрину, относясь к какой-то отдельной сфере общественного бытия. На втором же уровне каждая из них вообще выходит за пределы социально-политической проблематики, в область онтологии и космологии (исследованию данного феномена и посвящена в основном настоящая работа), и все они вместе воплощают универсальную мировоззренческую модель: Небо — Земля — Человек (как центр и связующий элемент триады).

Например, *гэ (тянь) мин* перестает быть простым актом смены государственной власти и превращается в космический переворот, затрагивающий как естественные, так и сверхъестественные аспекты человеческого и природного существования. В этом перевороте усматривалось изменение господствующей в Поднебесной благодати (*дэ*), требующее отнюдь не только административных нововведений, но и установления новых музыкальных форм,

календаря, системы мер и весов, языковых правил и символических обозначений, вообще нового образа жизни и мышления. Именно таким реформаторством и занимались на практике основатели династий в Китае, осознававшие себя реализаторами-медиаторами изменения (небесного) предопределения. Но каковы бы ни были отдельные успехи на этом пути (к примеру, действительное уточнение календаря или рационализация системы мер и весов), ясно, что в целом выведение социально-политических закономерностей из предустановлений благого Неба, т. е. этизированной природы, не могло не быть утопией. Тем более утопичны были подобные построения в качестве проектов изменения уже утвердившейся социально-политической системы. В такой ситуации они, естественно, перерастали в нумерологизированный мессианизм вроде теории Мэн-цзы (ок. 372 — ок. 289) об установлении Небом гуманного правителя через каждые пятьсот лет («Мэн-цзы», ПБ, 13, VIIБ, 38 [68, кн. 1, с. 109, кн. 2, с. 344; 37, с. 78, 262]).

Использование же термина «гэ (тянь) мин» для обозначения смены династий в историческом, а не мифическом времени ничуть не лишало утопичности стоящую за ним концепцию, равно как не переставали быть выражением утопического идеала и термины «Да тун», «Тай пин» («Великое равновесие») и т. п., использовавшиеся в качестве девизов правления реальных императоров. Впрочем, понятная склонность властителей и служивших им идеологов смешивать идеальное с реальным способствовала «приземляющей» трансформации гэ мин из «небесного переворота» в земную «революцию».

Итак, в подходе к трем рассматриваемым концепциям конфуцианские теоретики придерживались, по меньшей мере, двух принципов: каждая из них разрабатывалась отдельно от остальных, хотя более или менее целостное описание идеального устройства и функционирования общества-государства составляют все они вместе; кроме того, в конечном счете данные концепции погружались в этизированную натурфилософию, или, если воспользоваться термином современных неоконфуцианцев, «моральную метафизику».

В обоих этих принципах мы видим проявление отмеченной выше своеобразной научности конфуцианства, осуществлявшего раздельный анализ проблем и редукцию субъективно-человеческих факторов к объективно-природным. Однако подобная научность в сфере социально-политической мысли оборачивалась теоретическим конформизмом, поскольку не порождала целостной модели общества-государства как специфического внеприродного образования и, напротив, создавала иллюзию его природосообразной органичности, в своих основах не подлежащей никакому человеческому усовершенствованию. Даже признавая рукотворность социальных институтов, конфуцианцы (например, Сюнь-цзы, III в. до н. э.) трактовали ее как подражание природе, или Небу. Существо же деятельности Неба, согласно Сюнь-цзы, не может

быть ни изменено, ни постигнуто человеком (см. [61, кн. 2, с. 205—206; 12, т. 2, с. 167]).

После этих общих предварительных замечаний обратимся к конкретному анализу, начав с концепции изменения (небесного) предопределения. Она возникла в конце II тысячелетия до н. э. (см. [77]), и в наши дни ее продолжают исповедовать китайские мыслители-традиционалисты на Тайване и на Западе. Резюмируя выводы западных исследователей (в частности, Х. Г. Крила), Л. С. Васильев пишет: «Небо как верховный божественный Абсолют, контролирующая, предостерегающая и карающая сила сыграло свою роль также и в политической мысли, и в политической практике завоевавших Инь чжоуских правителей. Кардинальная идея всей китайской философии истории — тезис о небесном мандате „тянь-мин“ и его смене „гэ-мин“ — была сформулирована именно ими, в частности Чжоу-гуном, причем рождение ее было связано с необходимостью освящения власти завоевателей. Сущность этой идеи — как она изложена в „Шу цзине“ — сводится к тому, что Небо карает порок и вознаграждает добродетель и что именно поэтому погрязший в пороках иньский правитель Чжоу-синь (Шоу-синь) погубил свою династию, а власть над Поднебесной оказалась в руках потомков мудрого и добродетельного чжоуского Вэнь-вана. Все было предопределено Небом и потому законно и неоспоримо. Критерий же небесной воли был сведен к этической детерминированности» [5, с. 12—13].

Нетрудно заметить, что в приведенной цитате ключевой термин «мин» трактуется одновременно в четырех смыслах: мандат; воля; предопределение; этическая детерминированность. Кроме того, появляется и пятый смысл: предсказуемость, предугадываемость, поскольку «идея предопределения — ближайший родственник исполнившегося предсказания, плоть от плоти его» [5, с. 12].

Все эти смысловые варианты — существенно разные, и нам представляется необходимым более точно установить, что означает термин «мин». Иероглиф *мин* имеет этимологическое значение «устный приказ», о чем свидетельствуют входящие в его состав элементы: «рот» (*коу*) и «приказ» (*мин*). Осмысление Неба в качестве *безмолвно*¹ руководящей миром силы с неизбежностью привело к переосмыслению *мин* как негласного предписания, предопределения, судьбы. Подобно русскому слову «судьба», первоначально выражавшему идею устного приказа, приговора, «суда», иероглиф *мин* соединяет в себе значения «жизненное предопределение» и «предопределенная жизнь». В этом же заключено объяснение того факта, что с помощью термина «мин» образуются, казалось бы, противоречащие друг другу высказывания. Например, в «Лунь юе» смерть в одном случае определяется как *мин* (VI, 8/10 [67, с. 62; 36, с. 32]), а в другом — как «утрата мин» (XIV, 12/13 [67, с. 156; 36, с. 83]). Но ведь точно так же и по-русски о смерти можно сказать: «Такова судьба» и «Знать, не судьба!». Все дело в том, что в первом случае под «судьбой»

подразумевается жизненное предопределение, а во втором — сама жизнь как определенная ценность.

Интересно, что в основных европейских языках имеются термины, выражающие два аксиологически противоположных понятия судьбы: судьбы как счастья (доброй судьбы) и судьбы как несчастья (злой судьбы). В древнегреческом это *tuchē* («попадание», «удача», «счастливый случай») и *anapē* («необходимость», «насилие», «страдание»), *aīsa* («доля», «жизненный век», «справедливость») и *dicē* («судебный приговор», «наказание», «возмездие», «кара»), *moira* («часть», «доля», «владение», «счастливый удел», «счастье», но также — «несчастный удел», «кончина», «гибель») или *eimarmenē* («судьба», «справедливость») и *amomia* («несчастливая судьба», «несчастье», «беда») или *mogos* («участь», «жребий», «кончина», «смерть»); в латыни — *fortuna* («случай», «удача», «успех», «счастье») ² и *fatum* («рок», «неизбежность», «неотвратимое несчастье», «гибель», «смерть») ³; в русском — «счастье» ⁴ и «рок», «судьба» ⁵ и «участь» ⁶, «доля» ⁷ и «недоля». Нет нужды говорить, что это различие распространяется и на заимствования из классических языков в языках новоевропейских. Из приведенного попарного списка терминов явствует также попарная связь идей счастливой судьбы и случайности и, наоборот, несчастливой судьбы и необходимости (ср. [11, с. 21—22, 122—123]).

Китайский термин «мин» не обладает такой парой ни в смысле оппозиции «счастье — несчастье», ни в смысле оппозиции «случайность — необходимость», имея значение предопределения как благого дара свыше (т. е. дара благого Неба). Судьба и как случайность и как необходимость суть формы несвободы, которая не может быть познана, но может быть лишь угадана; напротив, предопределение допускает возможность свободы (о чем свидетельствует, например, совмещение в христианстве идей предопределения и свободы воли) и познания: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Иоанн VIII, 32) (см. также [45, т. 5, с. 158]).

Понятие *мин* предполагает отсутствие абсолютной необходимости в двух смыслах: как возможность изменения самого предопределения (ср. с идеей Нового завета) и как возможность подчинения ему или уклонения от него (ср. с идеей свободы воли). Подобное осмысление широко представлено уже в таких древнейших памятниках китайской идеологии, как «Шу цзин», «Ши цзин» и «Чжоу и». В «Шу цзине» (гл. 26) говорится о «новом предопределении» (*синь мин*) [64, кн. 4, с. 449], а в «Ши цзине» (III, I, 1, 1) — об «обновлении предопределения» (*мин вэй синь*) [64, кн. 8, с. 1289; 49, с. 329]. Согласно «Шу цзину» (гл. 43), «Небо преобразует (*гай*)... предопределение» [64, кн. 4, с. 693]; в «Чжоу и» (гексаграмма № 49 Гэ) «преобразование предопределения» (*гай мин*) и синонимичное ему «изменение предопределения» (*гэ мин*) ⁸ фигурируют в более и менее древней частях текста соответственно [64, кн. 2,

с. 276, 278; 52. с. 189]. В «Шу цзине» (гл. 29) высказано положение «Предопределение не неизменно» (*Вэй мин бу юй чан*) [64, кн. 4, с. 493], а в «Шп цзине» (III, I, 1, 5) — его аналог: «Небесное предопределение не неизменно» (*Тянь мин ми чан*) [64, кн. 8, с. 1295; 49, с. 330]. Там же утверждается, что «великое предопределение» (*да мин*) государства может быть низвергнуто (III, III, 1, 7 [64, кн. 9, с. 1555; 49, с. 378]) и небесное предопределение может не быть решающим фактором, поскольку «нет не имеющих [его] изначально, но мало кто может иметь [его] в конце» (III, III, 1, 1 [64, кн. 9, с. 1549; 49, с. 376]).

Видимо, идея потенциальной изменчивости и ассоциирующееся с волевым импульсом значение «приказ» у пероглпфа *мин* послужили главным основанием для широко распространенной трактовки *тянь мин* как «небесной воли» (см., например, [12, т. 1, с. 306]). Нам такая трактовка представляется неадекватной хотя бы потому, что понятие «тянь мин» может быть противопоставлено, как это делали, например, монсты, понятию «тянь чжи», т. е. «небесная воля» (см. [61, кн. 4, с. 118—137, 163—177; 12, т. 1, с. 194—196]). Воля в обычном понимании предполагает наличие конкретного субъекта (таково персонифицированное Небо у монстов), а у предопределения-мин в стандартной конфуцианской трактовке его нет: «Если нет совершающих, а нечто совершается — это естественность (букв. Небо.— А. К.). Если нет доводящих до конца, а нечто доходит до конца — это предопределение» («Мэн-цзы», VA, 6 [68, кн. 1, с. 222], ср. [37, с. 169]).

Рациональность предопределения-мин и нефатальность взаимоотношений между ним и человеком выступают на первый план в рассуждениях Мэн-цзы: «Нет ничего, что не было бы предопределено (*фэй мин*)⁹, но следует воспринимать только правильное [предопределение]. Поэтому знающий правильное предопределение не станет под нависшей [и готовой рухнуть] стеной. Умереть, исчерпав свое дао, — это правильное предопределение. Умереть же в колодках и оковах [преступника] не есть правильное предопределение»¹⁰ («Мэн-цзы», VIIA, 2 [68, кн. 2, с. 301], ср. [37, с. 228—229]).

Мэн-цзы подчеркивал, что предопределение-мин — внешняя заданность: «Добиваясь — достигаешь, отбрасывая — утрачиваешь, при этом добиваться — полезно для достижения, поскольку это касается заключенного в самом себе. Если же добиваться того, что обладает дао, и достигать того, что обладает предопределением, то добиваться — бесполезно для достижения, поскольку это касается заключенного вовне» («Мэн-цзы», VIIA, 3 [68, кн. 2, с. 302], ср. [37, с. 229; 12, т. 1, с. 246])¹¹. Как нечто внешнее предопределение-мин самим субъектом может быть либо «утверждаемо» (*ли мин*) («Мэн-цзы», VIIIA, 1 [68, кн. 2, с. 301; 37, с. 228]), либо «устраняемо» (*фан мин*) («Мэн-цзы», IB, 4 [68, кн. 1, с. 33; 37, с. 25—26]). Разъясняя смысл «утверждения предопределения» (*ли мин*), последователь Мэн-цзы —

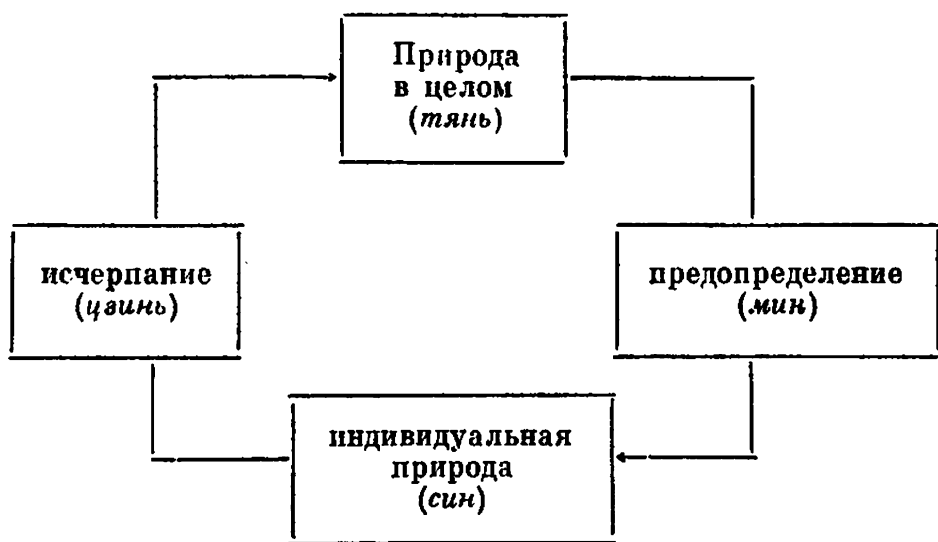
Ван Янмин (1472—1529) особо подчеркивал активный и творческий характер этого акта: «„Утвердить“ означает, что прежде никогда не бывшее ныне начинает возникать и утверждаться» [55, с. 111]. Ссылаясь на уже упоминавшееся положение «Шипзина»: «Небесное предопределение не неизменно» (III, I, 1, 5), Мэн-цзы признавал возможность изменения и самого небесного предопределения, т. е. смены государя или династии. Но этой старой идее он придал новое звучание, подчеркнув активность роли государя, который обретает или утрачивает небесное предопределение в зависимости от гуманности (*жэнь*) или негуманности своего правления («Мэн-цзы», IVA, 7, 9 [68, кн. 1, с. 169, 171; 37, с. 125—128]).

У Сюнь-цзы такой подход достиг апогея в тезисе об «устройении небесного предопределения» (*чжи тянь мин*) [61, кн. 2, с. 211], в переводе В. Ф. Феокистова — «преодолении небесной судьбы» [12, т. 2, с. 173]. Дун Чжуншу (II в. до н. э.) компромиссно признал существование двух типов предопределения: «великого предопределения» (*да мин*), которое «телесно» (природно) — *ти*, и «видоизменяющегося предопределения» (*бянь мин*), которое «политично» (социально) — *чжэн* [62, кн. 1, с. 19]. Развитие подобных идей породило учение о трех типах предопределения, критически изложенное Ван Чуном (I в. н. э.). Согласно этому учению, предопределение может быть либо безусловно счастливым («правильное предопределение» — *чжэн мин*), либо безусловно несчастным («инцидентное предопределение» — *цзао мин*), либо счастливым или несчастным в зависимости от добродетельности или недобродетельности поведения того, на кого оно нисходит («соответственное предопределение» — *суй мин*) («Лунь хэн» — «Взвешивание суждений», гл. 6 [61, кн. 7, с. 11—12]). Так в конфуцианстве были теоретически оформлены два полюса семантики «мин»: предопределение как внешняя заданность, не зависящая от воздействий своего носителя (в этом смысле смерть есть *мин*), и предопределение как внутренняя обусловленность, порождаемая всей совокупностью предыдущих поступков, т. е. жизненной линией, своего носителя (в этом смысле смерть есть утрата *мин*).

Утверждая возможность познания мин, Мэн-цзы полностью следовал за Конфуцием, который говорил, что, «не зная предопределения, нельзя стать благородным мужем» («Лунь юй», XX, 3 [67, с. 218], ср. [36, с. 126; 12, т. 1, с. 174]) и что сам он «в пятьдесят [лет] узнал небесное предопределение» («Лунь юй», II, 4 [67, с. 13], ср. [36, с. 7; 12, т. 1, с. 143]). Показательно, что «познание небесного предопределения» Конфуций не считал высшей ступенью знания жизни, заявляя, что в шестьдесят, а затем в семьдесят лет он достиг еще большего. Значимость небесного предопределения для благородного мужа приравнивалась Конфуцием к значимости для него авторитета великих людей и высказываний «совершенномудрых» («Лунь юй», XVI, 8 [67, с. 183—184; 36, с. 103; 12, т. 1, с. 170])¹².

С конфуцианской точки зрения небесное предопределение реализовалось в следующих параметрах: верхний уровень — Космос (*тянь ди*), Поднебесная, государство, нижний — отдельная «вещь» (*у* — об этом термине см. [25, с. 85—92]), и в частности индивидуальная природа человека (*жэнь син*). Ставшее основополагающим для всего конфуцианства понимание соотношения между индивидуальной человеческой природой и небесным предопределением было закреплено в таких фундаментальных произведениях, как «Чжун юн»: «Предопределяемое Небом называется индивидуальной природой» (§ 1 [64, кн. 25, с. 2101], ср. [12, т. 2, с. 119]) и «Чжоу и»: «До [их] истощения [исследуются] принципы, до исчерпания [раскрывается] индивидуальная природа — для того, чтобы дойти до конца в том, что предопределено» («Шо гуа чжуань», § 1 [64, кн. 2, с. 453], ср. [15, с. 62]).

Последователи Конфуция, основываясь на принципе гомоморфизма макрокосма и микрокосма, осмыслили возможность познания и изменения человеком своей собственной природы как возможность познания Неба и влияния на него: «Знающий свою природу знает Небо» («Мэн-цзы», VIIA, 1 [68, кн. 2, с. 301; ср. 12, т. 1, с. 246; 37, с. 228]); «Способный исчерпывающе [раскрыть] свою природу... может войти в триединство с Небом и Землей» («Чжун юн», § 22 [64, кн. 25, с. 2137], ср. [12, т. 2, с. 129]). При чем под «исчерпывающим раскрытием» подразумевалось совершенное знание истинной природы и вполне адекватное этому знанию поведение. Таким образом, в трактовке первых конфуцианцев путь воздействия на природу в целом (Тянь — «Небо») лежал через воздействие на индивидуальную природу (*син*). И следовательно, две приведенные выше формулы «Чжун юна» и «Чжоу и» описывают два вида противоположно направленных связей между природой в целом и индивидуальной природой. Эту замкнутую круговую систему можно представить следующим образом:



Весь проделанный анализ позволяет заключить, что в древнем конфуцианстве термин «мин» выражал идею естественной и рациональной детерминированности, которая доступна познанию и может быть в той или иной мере видоизменена самим человеком (подробнее см. [25, с. 121–150]).

Теперь перейдем к следующим терминологическим компонентам разбираемой концепции, а именно: *тянь* и *жэ*. Финский синолог П. Никкила недавно провел специальное исследование первого термина в двух древнейших и основополагающих для конфуцианской традиции текстах — «Шу цзине» и «Ши цзине». В результате он пришел к следующим выводам. *Тянь* в «Шу цзине» — Небо, дающее начало вещам и принципам, направляющее ход истории посредством добродетельных государей, за чьими действиями оно наблюдает глазами народа. Если правящая власть приобретает аморальные черты и тем самым вносит в мир дисгармонию, Небо восстанавливает порядок, сменяя правителя (династию) или пуская в ход воспитующие и наказующие меры. В «Ши цзине» же *тянь* — невыразимая грандиозная и величественная сила, создавшая мир, народ и этические ценности, использующая государей и чиновников для управления миром [75, с. 78–115 и др.].

Важно, однако, подчеркнуть, что, смыкаясь с понятием безличной божественной силы, *тянь* в конфуцианстве обозначает прежде всего природное первоначало и естество, противопоставляемое человеку (*жэнь*) как источнику и носителю всего искусственного. Исследование П. Никкилы показывает, что теистический смысл *тянь* наиболее акцентирован в древнейших частях «Шу цзина». Это, очевидно, обусловлено тем, что в первоначальный период после завоевания власти идеологи Чжоу, стремясь придать новому божеству — Небу — тот же вес, что имел замененный им иньский Шан-ди, всячески связывали деяния своей династии с небесными санкциями. С течением времени особенно в философских произведениях теистический смысл *тянь* отошел на второй план, сохранив, однако, свои позиции в официальных идеологических документах. В философском аспекте близкие к раннечжоуским и моистским представления о наличии у Неба воли (но не сознания) были реанимированы и развиты в конфуцианстве Дун Чжуншу. Это находит свое объяснение опять-таки в особенностях социально-политической ситуации того времени. Именно при Дун Чжуншу и во многом благодаря его деятельности конфуцианство обрело статус официальной идеологии, и, таким образом, теоретическое обоснование существования высшей воли было вызвано к жизни вполне определенными внефилософскими факторами.

Что же касается философского смысла *тянь* как природного естества, то тут следует внести некоторые уточнения. Обратимся для этого ко второй (помимо *тянь* — *жэнь*) важнейшей оппозиции данной категории: Небо — Земля (*тянь* — *ди*). В ее рамках с Небом связаны два фундаментальных представления:

о высшем, главенствующем, эссенциальном, рафинированном природном начале, противостоящем земле как природе низшего порядка; о последовательности времен, противостоящей земле как иерархии пространств. Первое представление, очевидно, коррелирует с текстическим смыслом *тянь*. В натурфилософии оно получило интерпретацию в стандартной формуле разделения изначальной пневмы (*ци*) на светлый (*ян*) поток, образующий небо, и темный (*инь*), образующий землю. Что же касается временного смысла *тянь*, то таковой — «день», «сезон», «время года» — присущ данному термину и как слову естественного языка, и как философской категории. Последнее зафиксировано уже в «Шу цзине», где сказано, что «времена (*ши*) составляют путь (*дао*) неба» [64, кн. 3, с. 139] (см. также [25, с. 162–163]).

Временной смысл *тянь* обнаруживает прямую связь с термином «гэ» («изменение», «смена»), этимологическое значение которого — «шкура», «кожа», «сезонная линька», «годовая смена кожи у животных». Примечательно, что в уже упоминавшейся гексаграмме № 49 (Гэ) запечатлена сознательная игра двумя значениями *гэ* — «кожа» и «изменение» [64, кн. 2, с. 276–279; 52, с. 189]. Но еще более интересен фрагмент комментария Туань к этой гексаграмме, в котором впервые в классической китайской литературе был введен термин «гэ мин»¹³: «Небо и земля изменяются (*гэ*), и четыре времени (*ши*) [года благодаря этому] формируются. Тан и У [-ван], изменяя предопределение (*гэ мин*) [династий Ся и Инь], следовали Небу и находили отклик у людей. Как величавы времена изменений!» [64, кн. 2, с. 276]. В процитированном фрагменте утверждается прямая зависимость между естественным ходом вещей — последовательностью небесных времен — и сменой власти (династии), квалифицируемой как «изменение предопределения». Естественность этого процесса аналогична своевременному сбрасыванию змеей старой кожи, которая тем самым утрачивает свое предназначение («предопределение»), автоматически переходящее к заменяющей ее новой коже.

Главным выводом из анализа терминов, выражающих концепцию изменения (небесного) предопределения, можно считать то, что она в конфуцианстве имеет общее онтолого-натурфилософское, а не специальное социально-политическое значение. Отсюда понятно, что отнесение этой концепции к области *социальной* утопии приобретает достаточно условный характер.

Показательно, что столь широкий смысл термин «гэ мин» не утратил и в современном лексиконе, где он обычно фигурирует в качестве стандартного носителя, казалось бы, гораздо более узкого понятия «революция», но при этом легко трансформируется и в такие выражения, как «изменение предопределения природного естества», т. е. «революция в природе» (*гэ цзыжань ды мин*) (цит. по [29, с. 203]).

Условна, если не проблематична, и квалификация рассматриваемой концепции как утопической, поскольку она представ-

ляет собой отнюдь не проект радикального изменения устоев общества или природы, а нечто диаметрально противоположное — программу восстановления естественного хода вещей и устранения преград природосообразному переходу от старого к новому, или, точнее, от устарелого к обновленному.

Выступающее классическим образцом «изменения предопределения» воцарение династии Чжоу уже в исходной идеологической трактовке означало естественное и своевременное обновление старого: «[Хотя] Чжоу — старая держава, ее предопределение обновлено (мин вэй синь). Владыки Чжоу разве не прославлены? Верховное предопределение разве не своевременно (ши)?» («Ши цзин», III, I, 1 [64, кн. 8, с. 1289], ср. [49, с. 329]). Прямым свидетельством реставрационного характера «изменения предопределения» служит определение в «Мэн-цзы» (VIIБ, 33 [68, кн. 2, с. 338]) главных героев этой акции — Тана и У-вана как «обращающих вспять» (*фань*), или «возвратников» в переводе П. С. Попова [37, с. 258].

Поскольку в древнем Китае из кожи изготовляли защитные доспехи, последние также обозначались иероглифом *гэ*, в семантике которого тем самым усиливалась идея охранительности. Диалектическая взаимосвязь изменения и сохранения фокусируется в понятии исправления, выражаемом синонимом *гэ* — иероглифом *гай* (см., например, «Мэн-цзы», IIБ, 9 [68, кн. 1, с. 101; 37, с. 73]). Исправить нечто — значит, изменив наличное состояние, сохранить исходную сущность.

Основополагающую теоретическую разработку концепции изменения (небесного) предопределения, хотя и без использования термина «гэ мин», в конфуцианстве осуществил Мэн-цзы. С его точки зрения, передачей власти над Поднебесной распоряжается Небо, а не император (сын Неба) и при нарушении нормального династийного наследования власть не отбирается людьми у негодного правителя, ибо таковой сам ее утрачивает, становясь простолюдином, узурпирующим трон («Мэн-цзы», IБ, 8 [68, кн. 1, с. 42; 12, т. 1, с. 231]), но возвращается Небом предопределенному им лицу, т. е. подлинному сыну Неба («Мэн-цзы», IVA, 9, VA, 5–6 [68, кн. 1, с. 171, 219–222; 37, с. 127–128, 166–170]). Мэн-цзы проповедовал теорию циклической смены порядка и смуты (*и чжи и луань*), в которой синхронизировались социальные и природные процессы, и даже количественно характеризовал эти циклы с помощью учения о трех пятисотлетних периодах (см. «Мэн-цзы», IIБ, 13, IIIА, 2, IIIБ, 9, VIIА, 30, VIIБ, 38 [68, кн. 1, с. 109, 113–114, 154–155, кн. 2, с. 314, 344; 37, с. 78, 81, 111–117, 240, 262]). Приводимые им числа явно имеют символично-нормативную (нумерологическую) природу, так как расходятся с реальной хронологией (ср. [37, с. 78; 24, с. 84]).

В дальнейшем учение о трех исторических периодах (трех веках, трех эпохах — *сань ши*, *сань дай*) развивалось конфуцианской школой Гунъян чжуань начиная с Дун Чжуншу, который

символизировал три династии цветами — черным, белым, красным и соотносил их с тремя добродетелями — преданностью, почтительностью, культурностью (*вэнь*). Отсюда Хэ Сю (II в.) вывел историософскую теорию трех веков — «Великого равновесия» (*Тай пин*), «Восхождения к равновесию» (*Шэн пин*), «Погрязания в смуте» (*Шуай луань*) [64, кн. 33, с. 44—46], которая достигла своего апогея в реформаторской идеологии Кан Ювэя (1858—1927), соединившись с изначально родственной ей концепцией «Великого единения» (ср. [76, с. 450—451]). Лишь Кан Ювэй под влиянием западных представлений о прогрессе сумел преодолеть идею цикличности, доминировавшую над всеми разновидностями учения о трех исторических периодах и с неизбежностью придававшую последовательной смене этих периодов характер возвратности.

Новейшее использование термина «гэ мин» для выражения понятия «революция» не покажется столь уж странным, если вспомнить, что слово *revolution* первоначально, в соответствии со значением его латинского предка *revolutio*, означало возвращение в исходное положение, полный круговорот, т. е. не что иное, как реставрацию. Именно такой (противоположный «революции») смысл имело слово «*revolution*» в начале своей политической карьеры — в Англии, что, в частности, получило отражение в статье «*Révolution*» знаменитой энциклопедии Дидро и д'Аламбера [14, с. 109].

Теперь обратимся ко второй основополагающей утопической концепции — «колодезных полей» (*цзин тянь*), или «колодезных земель» (*цзин ди*), приоритет в наиболее раннем и полном изложении, а быть может и авторстве, которой принадлежит Мэн-цзы. Начиная с IV в. до н. э. и по XX в. н. э. система «цзин тянь» в истории Китая играла неизменную роль идеала землеустройства и землепользования (из последних работ на данную тему см. [10, 57]).

Суть этой системы в специально посвященной ей работе Л. С. Васильев излагает следующим образом: «Квадратное поле размером в 900 му разбивалось на 9 равных участков, наподобие иероглифа „колодец“ (1)», представляющего собой две взаимопересекающиеся пары линий (отсюда и пошло название всей системы). Восемь крайних полей, названных Мэн-цзы полями *сы* („личные“, „частные“), обрабатывались каждым землевладельцем для себя. Среднее поле *гун* („общее“, „общественное“), напротив, обрабатывалось всеми восемью сообща, а продукт с этого поля шел властям в качестве налога (ренты-налога).

Мэн-цзы подчеркивал, что поле *гун* обрабатывалось восемью земледельцами в первую очередь и что к обработке полей *сы* они могли приступить лишь после окончания работ на поле *гун*.

Восемь крестьянских семейств, объединенных в рамках *цзинна*, представляли собой — по Мэн-цзы — самодовлеющую низовую ячейку, деревеньку *сян*. Жители *цзинна* (*сяна*) жили и умн-

рали в своей деревне. Они находились в добрососедских отношениях, помогали один другому, защищали и оберегали друг друга, поддерживали в болезнях и несчастиях. Словом, жили в любви и согласии» [6, с. 24].

В результате своего исследования Л. С. Васильев сформулировал два главных вывода: «1. Теория цзин тянь основана на внимательном и заботливом изучении подлинных материалов, реально существовавших в иньском и раннечжоуском Китае аграрных отношений и форм социальной организации земледельцев. Взятая в своем общем виде, как принципиальная схема аграрного строя в раннечжоуском Китае, как схематический чертеж распределения земель (гун и сы) и нормы ренты ($\frac{1}{9}$), цзиннообразная схема Мэн-цзы заслуживает внимания и доверия. Другими словами, основное содержание теории не только не противоречит сведениям о существовавших в Инь и начале Чжоу аграрных и общинных отношениях, но, напротив, целиком согласуется с ними и подтверждает их. И именно в этом — огромное значение теории, великая заслуга Мэн-цзы.

2. Конкретная форма — комплекс из 9 полей по 100 му с 8 семьями земледельцев, которую Мэн-цзы придал своей теории в целях ее наглядности, назидательности и убедительности и благодаря которой принципиально верная схема превратилась в миниатюрную искусственную клеточку, ячейку никогда не существовавшего общества, — это претенциозная идеализированная утопия» [6, с. 36].

Некоторые исследователи находят систему «цзин тянь» в большей степени основанной на исторических реалиях. Такова, например, позиция Го Можо: «В эпохи Инь и Чжоу осуществлялась уравнительная система землепользования, при которой поле делили на квадраты... Эту систему в целом можно назвать „цзин тянь“ (системой колодезных полей), все равно, идет ли речь о том, что „девять наделов составляли цзин“, или о том, что восемь семей совместно обрабатывали общее колодезное поле. Разделенные по установленному образцу поля, если брать в целом виде, очень похожи на форму иероглифа „цзин“ (1). Возьмем ли мы надписи на камнях или на бронзе, иероглиф „цзин“ имеет ту же форму, что и написание его современным почерком „кайшу“: все черты, идущие вдоль и поперек, выведены совершенно одинаково» [9, с. 47—48].

С полной определенностью высказывался по данной проблеме Н. И. Конрад, утверждавший, что «совокупность известных нам исторических свидетельств, содержащихся в различных источниках, делает существование древней земледельческой общины, получившей впоследствии наименование „колодезного поля“ (цзин тянь), несомненным» [26, с. 16]. Данный вывод был сделан в связи с исследованием древнекитайских военно-философских трактатов, в результате которого Н. И. Конрад пришел к заключению, что в эпоху Чжоу, в первой половине I тысячелетия до н. э. и по крайней мере вплоть до IV в. до н. э., строй армии,

ее боевой порядок и мобилизационная структура «отражали принципы колодезной системы» [26, с. 16]. Следовательно, применение системы «цзин тянь» в древнем Китае отнюдь не ограничивалось лишь сельским хозяйством, а распространялось и на другие, достаточно далекие от него сферы жизнедеятельности.

Из работы Н. И. Конрада явствует, что военное дело там вообще было подчинено универсальным пространственно-числовым структурам, в частности троице-пятеричной общеклассификационной схеме *сянь у* (подробно см. [24]). Исходной структурной единицей армии являлся пяток воинов (*у*) [26, с. 290, примеч. 1], а принцип троичности в ее устройстве реализовывался через моделирование по системе «цзин тянь», основу которой составляет квадрат 3×3 .

Проблема реальных оснований концепции цзин тянь в практике землевладения и землепользования в древнем Китае хотя и не решена окончательно, но детально исследована и широко освещена в специальной литературе. Поэтому мы в данном случае сосредоточим внимание на ее общетеоретическом потенциале.

Прежде всего следует отметить, что у Мэн-цзы говорится о «колодезных землях» (*цзин ди*) и отсутствует знаменитый термин «колодезные поля» (*цзин тянь*)¹⁵. Впервые последний был употреблен в одном из трех комментариев к канонической летописи «Чуль цю» — «Гулянь чжуани» (Сюань-гун, 15 г., осень [64, кн. 35, с. 279])¹⁶. Хотя иероглиф *тянь* может пониматься не только как «поле», но и в более широком смысле — как площадь любой плоской геометрической фигуры, все же по степени общности он, безусловно, уступает категории «ди» («земля») — одной из основополагающих в традиционной китайской философии. Эта категория несет в себе общую идею квадратного пространства, которое более частный термин «тянь» (2) изображает наглядным образом.

Кажущейся является и «колодезная» конкретность термина «цзин». Достаточно вспомнить, что в «Сюнь-цзы» он связывается со структурной упорядоченностью посредством принципов (*ли*) [61, кн. 2, с. 83]¹⁷, а в «Чжоу и» им обозначена одна из 64 гексаграмм — Цзин (№ 48) (см. [64, кн. 2, с. 272–275; 52, с. 188, 335–337]), которой в «Си цы чжуани» (II, 6/7) даны весьма абстрактные определения: 1) «пространственность (*ди*) благодати (*дэ*)»; 2) «оставляя на своем месте, перемещает»; 3) «служит для того, чтобы различать смыслы (*и*)» [64, кн. 2, с. 427–429]. Адекватное понимание этих определений, на наш взгляд, требует учета связи *цзин* с фонетически близким термином «цзин», (3), имеющим следующие словарные значения: «основа (ткань)», «продольная линия», «магистральный путь», «меридиан»; «канон», «каноническая книга», «уставной текст», «сутра»; «закон», «закономерность», «постоянство»; «размеренность», «разграниченность». В. С. Спирин показал, что *цзин*, в значении «канон» подразумевает не только абстрактную классичность и нормативность, но и вполне конкретную текстологическую схему в виде

девятиклеточного квадрата (4) (см. [39, с. 45—52]). Не рассматривая вопрос об общей семантике и этимологии *цзин*₁, В. С. Спирин фактически вскрыл связующее звено между абстрактными значениями этого термина и изначально зафиксированным в нем конкретным образом сети продольных и поперечных нитей, образующих ткань. Данный образ трансформировался в продольно-поперечную схему девятиклеточного канона, обозначение которого затем расширило свой смысл до каноничности, законосообразности, упорядоченности вообще.

Нетрудно заметить, что по структуре девятиклеточный канон изоморфен «колодцу», т. е. в своем схематическом изображении тождествен иероглифу *цзин*, взятому в квадратную рамку. Последняя может трактоваться и текстологически — как стандартная иероглифическая матрица *вэй* (5), т. е. знак пустой иероглифической позиции, и онтологически — как граница, окаймляющая систему из девяти полей.

Универсальность схемы «*цзин*₁» состоит в том, что она может быть распространена не только на любые объекты, но и на их описания, иначе говоря, может выступать в качестве текстологической матрицы, что достаточно легко осуществимо, благодаря особенностям китайской иероглифики (см. [24]). С учетом этих обстоятельств определения *цзин* из «*Си цы чжуани*» становятся гораздо яснее. В них: 1) выражена связь «колодезной» (*цзин*), или, что то же самое, «канонической» (*цзин*₁), схемы с общеземельным планированием; 2) проведена мысль о том, что статическая по видимости пространственная классификация на самом деле как бы заставляет двигаться содержащиеся в ней суждения, приводя их благодаря своей неоднородности к различного рода нелинейным соотношениям друг с другом; 3) указана очевидно связанная с текстологическими процедурами руководящая мировоззренческая цель — «различать смыслы».

После этих общих замечаний обратимся к исходному тексту Мэн-цзы о системе «колодезных земель». В нем проводятся три фундаментальные мысли: о самом общем социокультурном значении этой системы и о ее непосредственной связи как с концепцией изменения небесного предопределения, так и со схемой девятеричного канона.

Перед разъяснением основ системы «колодезных земель» Мэн-цзы цитирует уже упоминавшиеся выше строки «*Ши цзин*-на» (III, 1, 1, 1 [64, кн. 4, с. 449; 49, с. 329]) об «обновлении предопределения», связанном с воцарением династии Чжоу, и предлагает осуществить то же самое тэнскому гуну Вэню. Далее Мэн-цзы сообщает, что реализация этого проекта требует «гуманного управления» (*жэнь чжэн*), которое «необходимо начать с [выправления] канонических [девятеричных] межей (*цзин*₁ *цзе*). [Если] канонические [девятеричные] межи не выправлены, [то] колодезные земли не равномерны, а натуральное жалование не одинаково. Оттого-то жестокие правители и корыстолюбивые чиновники, конечно, не спешат с [выправлением]

канонических [девятеричных] межей. Когда же канонические [девятеричные] межи [будут] выправлены, тогда разделение полей и определение икалованья может быть установлено не сходя с места (т. е. запросто.— А. К.)» («Мэн-цзы», IIIA, 3 [68, кн. 1, с. 118])¹⁸.

Затем Мэн-цзы указывает конкретную числовую величину каждого «колодца». Он должен представлять собой девятиклеточный квадрат со стороной в 1 ли (≈ 478 м), или площадью 900 му (му ≈ 254 кв. м) (об этих измерительных единицах см. [28]). На данной площади должны располагаться восемь семей, каждой из которых достается «частное поле» (*сы тянь*) в 100 му. Соответственно 100 му отводится и под центральное «общее поле» (*гун тянь*), которое подлежит «совместному (*гун* (13)) возделыванию». Эти числовые величины точно совпадают с данными указанного выше сообщения из «Гулянь чжуани»: «3 сотни *бу* (двойных шагов) составляют *ли*, [квадрат с такой стороной] именуется колодезным полем. Колодезное поле состоит из 9 сотен му, из которых 1 сотню занимает общее поле» [64, кн. 35, с. 279].

В «Мэн-цзы» содержится еще одно рассуждение о «гуманном управлении», позволяющее, с одной стороны, детализировать полученную картину, а с другой — ввести ее в более общий мирописательский контекст (IA, 7). Во-первых, уточнялось, что поле в 100 му предназначено для прокормления семьи из восьми человек¹⁹. Следовательно, в цзине должно быть 64 члена. Обратим внимание на это фундаментальное нумерологическое число (подробнее см. [20]). Во-вторых, Мэн-цзы ту же самую девятиклеточную схему распространил на земли (ди) всего Китая, которые, по его словам, «состояли из девяти квадратов со стороной, [равной у каждого] 1 тыс. ли²⁰» [68, кн. 1, с. 17].

Описание промежуточных таксономических уровней между площадью всей земли и площадью одного «колодца» у Мэн-цзы не дано, но зато таковое имеется в «Чжоу ли» (разд. «Као гун цзи» гл. «Цзян жэнь»). где говорится, что образованные девятью наделами (*фу*) «колодцы» со стороной в 1 ли интегрируются в квадраты *чэн* (букв. «формирования») со стороной в 10 ли, а те — в квадраты *тун* (букв. «объединения») со стороной в 100 ли²¹ [64, кн. 14, с. 1541—1542]. Таким образом, в «Чжоу ли» описание всей иерархии земельных площадей, соответствующей последовательности степеней числа 10, доведено до того уровня (третьего), непосредственно после которого идут два высших уровня (четвертый и пятый), описанные в «Мэн-цзы»: квадраты *чжоу* («области») со стороной в 1 тыс. ли и квадрат всей территории Китая со стороной в 3 тыс. ли.

В целом воспроизведенные построения выявляют внеэмпирический — общемировоззренческий и общеметодологический — статус концепции «колодезных полей (земель)», что проявляется в символическом характере ее геометрических схем и числовых величин. Все связанные с ней количественные данные выражены

с помощью либо нумерологических (3, 9, 8, 64), либо «круглых» (10, 100, 1000) чисел. Символически значимо и число всех уровней — 5, что, возможно, свидетельствует об известной склонности Мэн-цзы к пятичленным структурам (см. [54, с. 206—210; 24, с. 84—85]). Подчеркнуто изоморфны первый и последний уровни — «колодец» и вся территория Китая. В геометрическом плане они одинаково девятиклеточны, в арифметическом — характеризуются одинаковыми числами. «Колодец» имеет сторону в 3 сотни бу и состоит из 9 сотен му; квадрат всей территории Китая имеет сторону в 3 тыс. ли и состоит из 9 сотен тунов.

Включение «колодца» (цзин) в символический ряд девятиклеточных схем, охватываемых понятием «канон» (цзин₁), выражено в «Мэн-цзы» (III A, 3) даже на грамматическом уровне — посредством параллелизма фраз: «[Если] канонические межи не выправлены (цзин, *цзе бу чжэн*), [то] колодезные земли не равномерны (цзин *ди бу цзюнь*)» ([68, кн. 1, с. 118], ср. [37, с. 87; 12, т. 1, с. 235]). В параллельных парах «канонические межи» (цзин, *цзе*) и «колодезные земли» (цзин *ди*) «межи» и «земли» являются прямыми аналогами, выражающими идею пространства (подробнее см. [25, с. 162]), поэтому аналогами выступают также «канон» и «колодец». Эта аналогичность засвидетельствована и во втором по значимости сообщении о «колодезной» системе — в «Чжоу ли»: «Тогда, по [девятеричному] канону [размежевав] почвы и земли, распространяли колодезную [систему] на их поля и просторы. Девять наделов (*фу*) составляли колодец» [64, кн. 12, с. 400]²².

Интересное отражение взаимосвязи «колодезной» системы с канонической формой запечатлено в более древнем произведении — «Лунь юе» (XIV, 17/18), где мелкотравчатая и твердолюбая благонадежность простолюдинов названа «самоканонизацией» (*цзы цзин₁*) посредством канавок-гоу. Такая «самоканонизация» благодаря «веревочной» семантике «цзин₁» допускает неожиданное понимание как «самоудавление в канавах» ([67, с. 159], ср. [12, т. 1, с. 165; 36, с. 85], а также [40, с. 187, 313, примеч. 70], где переводчики «Ши цзи» аналогичное употребление «цзин₁» в значении «повеситься», точнее, «удавиться» сочли ошибкой). Но в данном случае для нас более любопытно то, что именно канавки-гоу, согласно «колодезной» системе, должны были окаймлять каждый «колодец» (см. [64, кн. 14, с. 1541, кн. 12, с. 552; 9, с. 43—44]).

Связь «колодезной» системы с «каноном» как текстологической схемой становится еще более наглядной при учете того факта, что древнекитайская мера площади му представляет собой очень вытянутый прямоугольник длиной 100 бу и шириной 1 бу. Таким образом, если визуально представить девятиклеточный «колодец» разбитым на 900 му, то он будет весьма похож на гигантскую связку из 300 бамбуковых планок для письма (каждая длиной 300 бу и шириной 1 бу), разделенных, как обычно, на три части горизонтальными скрепляющими шнурами.

Для уточнения семаптики «канона», лежащего в основе «колодезной» системы, имеет значение цитата из «Ши цзин» (III, I, 8, 1—2 [64, кн. 9, с. 1399—1400; 49, с. 348]), приводимая в самом начале «Мэн-цзы» (IA, 2 [68, кн. 1, с. 3; 37, с. 23]). В цитируемой там оде «Чудесная башня» («Лин тай») говорится, что Вэнь-ван построил «чудесную башню» по схеме канона. Чудесная башня — некое ритуально-астрономическое сооружение, возможно имевшее такую же девятиклеточную структуру, что и более известный «светлый престол» (*мин тан*), согласно «Да Дай ли цзи» (гл. 67) воплощающий в себе магический квадрат *ло шу* (6). Косвенно это подтверждается тем, что в китайской астрономии терминами «чудесная башня» и «светлый престол» обозначаются два одинаковых по форме созвездия — из трех звезд каждое. Троищность и схожесть по форме небесных ипостасей «чудесной башни» и «светлого престола» наводит на мысль о подобии и их земных воплощений. Об обоснованности подобных апелляций к небу можно судить хотя бы по тому, что китайское созвездие Колодец состоит из восьми звезд, которые при соединении двумя вертикальными и двумя горизонтальными линиями образуют небесный аналог знака «цзин», т. е. девятиричную матрицу.

Рассматривая исходное значение термина «цзин» (на материале военно-философского трактата «Сунь-цзы»), Н. И. Конрад выделил из комментаторской традиции и зафиксировал два его основных смысла: землеустроительный и ткацкоделательный. Касаясь первого, он писал, что в строительстве «цзин» означает: «производить обмер участка, предназначенного для постройки. Поскольку такой обмер представлял первое действие строителя, то это слово получило более общий смысл: делать предварительный расчет в начале какого-либо предприятия вообще». Второй смысл Н. И. Конрад считал первичным и более глубоким: «Основное, действительно первоначальное значение „цзин“, как известно, идет из области не строительного дела, а ткацкого. Словом „цзин“ обозначалась основа ткани, в противоположность слову „вэй“, которым обозначался уток. При этом, согласно технике самого процесса тканья, основа, т. е. продольные нити, остается все время тканья неподвижной, т. е. именно составляет „основу“, в то время как уток, т. е. поперечные нити, на эту основу накладываются. Таким образом, в техническом языке, как глагол, это слово означает „ткать основу“, а в общем смысле — „закладывать основу“, „класть что-либо в основу“» [26, с. 285].

Действительно, о первоначальном ткацкоделательном смысле иероглифа *цзин*, сигнализирует его ключевой элемент — «шелковая нить». Но нетрудно заметить и связь между строительным размериванием и «продольной нитью», выступающей в данном случае в качестве первейшего орудия — измерительного шнура (своего рода «сантиметровой ленты») или отвеса. В этих двух взаимосвязанных смыслах «цзин» содержатся зародышевые

формы двух главных признаков «канона»: числовой — измерительная основа; пространственно-геометрический — прямоугольная сетка. Аналогия между ткачеством и обработкой земли, отраженная в семаптике иероглифа *цзин*₁, вполне естественна для древнего человека, и в китайской культуре сохранилось достаточно ее следов наподобие следующих сентенций: «То, благодаря чему овладевают хлебопашеством и ткачеством, является коренным учением (*бэнь цзяо*)» («Люй-ши чунь цю» [61, кн. 6, с. 332]); «При прядении нить постепенно поступает, при пахоте земля постепенно отступает; движения вперед и вспять противоположны по условиям, но равны по полезности» («Лю-цзы» [59, цз. 28, с. 59а]).

В ассоциативной символике традиционной китайской философии и науки продольно-вертикальное направление (*цзин*₁) соотносилось с небом и соответственно с последовательностью «небесных» (нечетных) чисел, а поперечно-горизонтальное (*вэй*₁) — с землей и соответственно с последовательностью «земных» (четных) чисел. Как и у пифагорейцев, исходным нечетным числом считалось 3, а четным — 2. В «Чжоу и», например, сказано: «Троица [отнесена к] небу, двойца — к земле, и числа устанавливаются [по этим двум] сторонам» («Шо гуа чжуань», § 1 [64, кн. 2, с. 452], ср. [52, с. 105; 15, с. 62]). Отсюда понятна семантическая эволюция «цзин₁» от «основы» к «канону». Ассоциация с Небом как главенствующим началом выделила из пары *цзин*₁ — *вэй*₁ именно *цзин*₁ и обусловила троичность *цзин*₁, которая в двухмерной развертке, предполагаемой исходной семаптикой этого слова (основа — компонент двухмерной сетки), автоматически породила девятиклеточный квадрат.

Кроме указанных признаков «основу-канон» и «колодец» сближает связанное с тем и другим представление о неизменной основе, незыблемом остоле. Иероглифу *цзин*₁ непосредственно присуще значение «постоянный», «стабильный», что вполне объясняется его этимологией. Об образных же ассоциациях *цзин* можно судить по основной формуле гексаграммы № 48 Цзин (кстати, располагающейся перед № 49 Гэ — Изменение и, видимо, составляющей с ней оппозицию): «Меняют города, но не меняют колодец... Уйдешь и придешь, но колодец [останется] колодцем» [52, с. 188; 64, кн. 2, с. 272–273].

Исходная структура колодца, образуемая четырьмя перекрещивающимися под прямым углом бревнами, тождественна переплетению двух нитей основы и двух нитей утка, составляющих элементарную ячейку ткани или сети. В свою очередь, производство ткани или сети, т. е. ткачество или плетение, в китайской культуре, как и во многих других, ассоциировалось с созданием писем и текстов (ср. лат. *textus* — «сплетение», «ткань») и даже находило соответствующее теоретическое оформление (ср., например, [32]).

Китайская традиция возводила возникновение иероглифической письменности к так называемому узелковому письму

(*цзе шэн*), при этом понятии не дифференцируя вязание и ткачество. Об узелковом письме лапидарно сообщается в § 80 «Дао-дэ цзина» [61, кн. 3. «Лао-цзы чжу», с. 47; 12, т. 1, с. 138] и более подробно в комментирующей части «Чжоу и» — «Си цы чжуани» (II, 2). В последнем тексте, название которого, кстати, переводится как «Комментарий привязанных слов», говорится, что мифический древний император Фуси «вначале создал восемь триграмм, чтобы проникать в благодать (*дэ*) духовного света, чтобы располагать по родам свойства тьмы вещей; создав [также письмо в виде] узелков на веревках, изготовил тенета и сети, чтобы заниматься ловлей-охотой (землеустроением?) и рыболовством, и взял это из Ли (триграммы № 3 Сцепление или/и гексаграммы № 30 Огненность)» ([64, кн. 2, с. 413], ср. [52, с. 41–42]).

Процитированный фрагмент, во-первых, свидетельствует о взаимосвязи плетения сетей и тенет с узелковым письмом, которое ныне реконструируется следующим образом: «В отличие от кину, в которой количество шнурков и узелков... не было регламентировано, система *цзе шэн*, по-видимому, представляла собой мягкий пояс с двумя кистями из шести шнуров каждая, причем на каждом шнуре можно было завязать по пяти узелков (в соответствии с земледельческим шестидесятеричным циклом)... Разложив шнуры в ряд... можно было использовать их как счеты» [33, с. 346–348]. Подобное письмо в виде завязывания узелков на веревках эквивалентно плетению сети, в основе которой лежит точно рассчитанная пространственно-числовая матрица.

Реминисценцией поясного плетения писмен звучат слова «Лунь юя» о том, что ученик Конфуция Цзы-Чжан «записал на поясе» (*шу чжу шэнь*) слова учителя (XV, 5/6 [67, с. 169; 36, с. 93; 12, т. 1, с. 167]). А в «Чжуан-цзы» (гл. 33) такого рода пояса представлены в качестве определяющего атрибута книжников-конфуцианцев [61, кн. 3, «Чжуан-цзы цзп цзе», с. 216; 35, с. 315]. В «Лунь юе» (II, 15 [67, с. 19; 36, с. 10; 12, т. 1, с. 144]) ученость, как таковая, представлена образом сети (*ван*₁).

Изображения сеток «колодезного» вида (7, 7а, 7б²³) являются компонентами исходной графики таких иероглифов, как *цэ* («книга»), *дянь* («классический текст», «кодекс», «скрижаль»), *ту* («план»), *цзян* («изучать», «исследовать», «объяснять»), *цзяо* («учить», «учение»), *сюэ* («учиться», «учение»).

Прямая квалификация текста как девятеричной сетки дана в комментирующем «Чжоу и» «Тай сюань цзине» («Каноне великой тайны») Ян Сюна (53 г. до н. э.— 18 г. н. э.). Основу этого произведения составляют 81 тетраграмма («глава»), каждая из которых разъясняется в девяти строфах (*цзань*). О последних же в самом начале сказано: «Строфы, подымая множество главных вервий (*ган*) [сетей], сплетают (*цзун*) имена» ([66, цз. 1, с. 16], ср. [52, с. 140]). Комментарий Сыма Гуана (1019–1096) к этому пассажиру гласит: «81 глава определяет свои имена

и разделяет свои смыслы, приводя к ясному различению, [ибо] „когда сети (*ван*) зиждутся на главных вервиях, [тогда] имеется упорядоченность и нет путаницы“²¹ [66, цз. 1, с. 16]. Подобное осмысление состоящего из имен текста с помощью образа рыболовной сети восходит к более древним временам. Например, оно встречается у мыслителя IV в. до н. э. Шэнь Бухая: «Имена суть главные вервия [всеобъемлющей сети] Неба и Земли, суть верительные бирки (*фу*) совершенномудрых мужей. Если растянуть главные вервия [всеобъемлющей сети] Неба и Земли и использовать верительные бирки совершенномудрых мужей, то в свойствах (*цин*) тьмы вещей не будет ничего сокрывшегося» [69, с. 347—348]. Что же касается канонической девятиричности рыболовной сети, то она зафиксирована, например, в таком древнейшем памятнике, как «Ши цзин» (I, XV, 6 [64, кн. 7, с. 732—735; 49, с. 192]), и в первом в Китае толковом словаре «Эр я» (III—II вв. до н. э.) (цз. 5, гл. 6 [64, кн. 38, с. 181]).

Во-вторых, в разбираемой цитате из «Си цы чжуани» отражена взаимосвязь сетей-письмен с системой триграмм и гексаграмм. Приписанные творчеству Фуси восемь триграмм в другом комментарии «Чжоу и» («Шо гуа чжуань», § 4/5) соотносятся с восемью странами и полустранами света [64, кн. 2, с. 455—456; 15, с. 63; 21, с. 43—44], т. е. представляются в виде девятиричной пространственной структуры (девятый элемент — центр) типа «колодца» или «канона». Указанная далее гексаграмма или/и триграмма Ли своим порядковым номером также акцентирует идею троичности (№ 3 или/и № 30).

В целом взаимосвязь с троичной сеткой в виде девятиклеточного квадрата наглядно закреплена в структуре триграмм и гексаграмм. Последние состоят из трех и шести черт соответственно. Черты делятся на два вида: целые —, символизируемые числом 9, и прерванные —, символизируемые числом 6. Сопоставление черт друг с другом показывает, что их графическому различию — заполненной или пустой середине — соответствует разница в их числовых символах, равная 3. Следовательно, черты обоих видов представлялись состоящими из трех звеньев, заполненность каждого из которых оценивалась числом 3. Именно поэтому в гадательной практике построение каждой из шести черт гексаграммы проходит в три этапа и гексаграмма в целом, согласно «Си цы чжуани» (I, 8/9), «формируется в результате 18 видоизменений» [64, кн. 2, с. 382]. В «Си цы чжуани» (I, 10/11) также говорится, что «качество (*дэ*) триграмм/гексаграмм — квадратность/прямоугольность (*фан*)» [64, кн. 2, с. 387]. И действительно, нормативное изображение триграмм — в форме квадрата, а гексаграмм — в форме прямоугольника.

Все приведенные данные рожают однозначный вывод: схематической моделью триграмм является девятиклеточный квадрат. Иначе говоря, в фундаменте столь универсальной общеметодологической классификационной схемы, какой была в традиционном

Китае система триграмм и гексаграмм «Чжоу и», лежит все та же «колодезно»-«каноническая» структура.

Третий важный момент, отраженный во фрагменте «Си цы чжуани» о культуросозидательной деятельности Фуси,— распространение единого образа сетки и на знаковую и на хозяйственную деятельность человека. В качестве результата применения тенет и сетей, производных от триграмм/гексаграмм и узелкового письма, называется возникновение рыболовства и деятельности, обозначенной иероглифом *тянь/дянь* (9), состоящим из элементов «человек» и «поле» (*тянь* (2)). Обычно, исходя из контекста, этот знак переводится как «ловля-охота». Однако в свете приведенных выше данных ясно, что «тенета» в данном случае могут означать не только охотничьи сети, но и сетчатость в более широком смысле. В пользу этого говорят еще некоторые обстоятельства.

Во-первых, основное значение иероглифа *тянь/дянь* — «земледелие», «землеустроение», о чем сигнализирует входящий в его состав элемент «поле».

Во-вторых, *тянь/дянь* и *юй* («рыболовство»), видимо, должны через конкретные образы представлять все виды хозяйственной деятельности человека на суше и на воде (ср. комментарий к этому фрагменту [64, кн. 2, с. 413]).

В-третьих, иероглиф *тянь/дянь* в исходной графике был тождествен своему омониму и синониму *дянь/тянь* (10), состоящему из элементов «поле» и «оборачивать» (ср. (9а) и (10а)). Последний же имеет прямое отношение не только к девятиричности, но и к «колодезной» системе. Этим термином обозначается второй из девяти земельных поясов (*цзю цзи*, *цзю фу*) вокруг домена государя (*вана*), по которым в эпоху Чжоу, согласно «Чжоу ли» (см. [64, кн. 13, с. 1047—1048, кн. 14, с. 1193]), распределялись различные повинности. Данная система предполагала деление всей страны на десять концентрических разновеликих квадратов, сторона каждого из которых отличалась от стороны соседнего (большого или меньшего) на 1000 ли. Иначе говоря, в центре располагался домен государя, представлявший собой квадрат со стороной в 1 тыс. ли, а вокруг него девять равномерно возрастающих квадратов образовывали девять земельных поясов, имеющих форму каре и ширину 500 ли каждый. Следовательно, сторона самого большого квадрата была равна 10 тыс. ли, а сторона квадрата второго пояса (*дянь/тянь*) — 3 тыс. ли. К первому числу в дальнейшем мы еще вернемся. Сейчас же отметим только, что квадрат *дянь/тянь* связан с представлением о девятиричности, поскольку его площадь равна девяти стандартным квадратам со стороной в 1000 ли (девяти областям, или девяти доменам).

Согласно аналогичной пятиричной системе, зафиксированной в гл. 6 «Шу цзина» «Юй гун» («Дары Юя») [64, кн. 3, с. 220] и повторенной в «Ши цзи» [40, с. 157—158], термином «дянь/тянь» обозначался первый из пяти концентрически возрастаю-

щих квадратов, т. е. площадь в 9 раз меньшая обозначенной этим же термином в «Чжоу ли» и равная стандартному квадрату со стороной в 1 тыс. ли.

Кроме того, в «Чжоу ли» *дянь/тянь* обозначает объединение из 64 «колодцев» [64, кн. 12, с. 400—401]. Ассоциация с данным числом в «Чжоу ли» — тексте, посвященном 64 гексаграммам, кажется весьма вероятной. А если это так, то *тянь/дянь* (= *дянь/тянь*) в разбираемом фрагменте из «Си цы чжуани» подразумевает не только, а может быть, даже и не столько ловлю-охоту, сколько канонически (девятерично) структурированное землеустройство и всякую соответствующую ему деятельность.

В целом анализ фрагмента из «Си цы чжуани» показывает, что сетчатая структура с каноническим количеством ячеек, или, что то же самое, девятиклеточная квадратная матрица, в древне-китайской культуре играла роль универсальной модели, распространяемой и на создание человеком писем, и на его хозяйственную деятельность на земле.

Ярким примером такого прямого соотнесения текста и пашни может служить знаменитая гл. 24 «Шу цзиня» — «Хун фань» («Величественный образец» [64, кн. 4, с. 401—429]; русский перевод под заглавием «Великий закон» см. [12, т. 1, с. 104—111]). Этот целостный и самостоятельный текст, описывающий, по определению С. Кучеры, «великую политическую утопию древнего Китая» [30], включает в себя девять разделов, которые в оригинальном расположении должны заполнять девятиклеточную матрицу магического квадрата *ло шу* (6) (порядковый номер раздела соответствует числу в клетке *ло шу* — см., например, [16, с. 235—236; 23, с. 33—39]). Разделы «Хун фаня» обозначаются термином «чоу», исходное значение которого — «обработанное поле, пашня», о чем сигнализирует ключ этого иероглифа — «поле» (*тянь*). Обработанность поля в первую очередь предполагает его размеренность и размежеванность — отсюда другое значение *чоу*: «межа», «граница». Следовательно, текст «Хун фаня» представлялся его создателям в виде размеренного и разделенного на девять пашен поля. Показательно также, что обозначение девяти разделов «Хун фаня» (*хун фань цзю чоу*) в усеченном виде — *фань чоу* (досл. «образцовые пашни») стало в современном китайском языке наиболее общим классификационным термином — «категория».

Вообще говоря, аналогии между обработкой земли и писанием достаточно понятны и хорошо известны многим народам. Так, текстологический термин «бустрофедон», обозначающий прием писания то справа налево, то слева направо, в своем греческом оригинале *boystrophēdon* буквально означает «поворот быка [при движении по пашне]». Отзвуки подобных аналогий имеют весьма широкий диапазон, включающий в себя, в частности, и такие известные строки: «Сидят папаша. Каждый хитр. Землю попашет, попишет стихи» (В. В. Маяковский. «Хорошо!»). Кроме того, в жизни древнего человека земля была наиболее удобной и

доступной поверхностью для нанесения письменных знаков. Поэтому и знаки, появляющиеся на земле без человеческого участия, например следы птиц и зверей, могли определяться как «письмена» (*вэнь*) («Си цы чжуан» II, 2 [64, кн. 2, с. 413]).

Л. С. Васильев высказал интересную гипотезу, согласно которой исходная графика пероглифов *тянь* («поле») и *цзин* («колодец») отражала бытовавшую в иньском Китае практику двойной — продольной и поперечной — запашки (см. [6, с. 33—36; 7, с. 37]). Если это предположение верно, то параллельными оказываются и пути семантической эволюции иероглифов *цзин* («колодец») и *цзин*₁ («канон»): от обозначения продольно-поперечных движений в запашке земли и ткачестве к обозначению квадратной девятиклеточной структуры.

Эта структура, будучи соотнесена с текстообразованием, вместе с ним распространялась на все сферы бытия. Расширение семантики пероглифа *вэнь* от «письменного знака» до «культуры» и далее — до обозначения всякой выявленной (осмысленной) упорядоченности — еще одно свидетельство того, что древнекитайские мыслители подходили к миру как к знаковой системе или тексту. Этот вселенский текст (*вэнь*) считался имеющим сетчатую квадратно-девятеричную структуру. Так, в «Го юе» сказано: «Небо шестерично, земля пятерична. Эти числовые [характеристики] постоянны. [Продольные линии] основы (*цзин*₁) касаются неба, [поперечные линии] утка (*вэй*₁) касаются земли. Ненарушенные основа и уток представляют собой символ *вэнь*» [56, с. 33]. Аналогичный взгляд выражен в «Цзо чжуани»: «Представление Поднебесной в [линиях] основы и утка называется *вэнь*» (Чжао-гун, 28 г. [64, кн. 32, с. 2124]).

Продольные и поперечные линии универсальной сети *вэнь* строго ориентировались по странам света. В «Тай сюань цзине», например, говорится: «[Продольные линии] основы (*цзин*₁) имеют [направления] на юг и на север, [поперечные линии] утка (*вэй*₁) имеют [направления] на запад и восток» [66, цз. 1, с. 2а]. Этот общемировоззренческий взгляд обуславливал появление не только утопических, но и научных идей. Видимо, именно им было вызвано раннее и прогрессивное развитие в Китае количественной картографии, основанной на прямоугольной сетке координат. Свидетельство тому — активное использование указанных терминов и представлений Чжан Хэном (78—139), родоначальником данной картографической традиции и последователем Ян Сюна (см. [62, кн. 2, с. 432—433; 74, т. 2, с. 557, т. 3, с. 88—89, 537—538]).

Система *цзин*₁ — *вэй*₁ определялась не только в пространственных координатах, но и в количественных параметрах, которые, естественно, девятеричны, о чем свидетельствует, например, «Чжоу ли»: «В государстве девять [продольных путевых линий] *цзин*₁ и девять [поперечных путевых линий] *вэй*₁. Дороги [путевых линий] *цзин*₁ девятиколейны... На девять частей делится государство, чтобы девятью частями управляли девять чиновни-

ков» [64, кн. 14, с. 1519, 1524]. Использованный в данном отрывке термин «цзю цзин₁» («девять [продольных путевых линий] цзин₁») очень показателен в разбираемом аспекте — ему присущи три смысла: пространственно-землеустроительный (путевые линии, дорожные коммуникации); текстологический (наборы из девяти канонических трактатов); общемировоззренческий. В последнем смысле он встречается, например, в «Чжун юне» (§ 20): «Всего имеется девять канонов (цзю цзин₁) обращения с Поднебесной, государством и семьей: самосовершенствование, почтение к высокодостойным, родственная близость к родственникам, уважение к сановникам, благожелательность к чиновникам, отеческая забота о простом народе, поощрение всех ремесел, уступчивость по отношению к неблизким людям, любезность по отношению к удельным правителям» [64, кн. 25, с. 2122] (ср. [12, т. 2, с. 127]).

Итак, «колодезная» система Мэн-цзы представляет собой социально-экономическую конкретизацию общемировоззренческих и общеметодологических представлений о сетчато-девятеричной (девятиклеточной) структуре мироздания. Следуя этим же представлениям, Мэн-цзы описывал территорию Китая состоящей из девяти квадратов («Мэн-цзы», IА, 7 [68, кн. 1, с. 17; 37, с. 15; 12, т. 1, с. 229]). Подобное разделение Поднебесной на девять областей (цзю чжоу) традиционно приписывалось культурному герою — мифическому древнему императору Юю: «Грандиозны деяния Юя; проведя разграничения (хуа), [он] образовал девять областей; разметив по канону (цзин₁), положил начало девяти путям (цзю дао)» («Цзо чжуань», Сян-гун, 4 г. [64, кн. 29, с. 1192])²⁵.

Наиболее ранним текстом, дающим подробное изложение разделения Юем Поднебесной, видимо, является гл. 6 «Шу цзина» — «Юй гун», где говорится: «В девяти областях установилось единение (тун). Когда четыре стороны были обжиты, в девяти горах были прорублены просеки, у девяти рек были прочищены истоки. Когда девять водоемов были введены в берега, [все, находящееся] в пределах четырех морей, пришло к единению (тун)» [64, кн. 3, с. 218]²⁶. В аналогичных мифологических представлениях нашла отражение и девятеричность «колодца». Основываясь на свидетельстве «Шуй цзина» («Канона вод»), Юань Кэ пишет: «В той местности, где появился на свет бог солнца и земледелия Янь-ди (т. е. Божественный Землепашец — Шэнь-нун. — А. К.), сразу же, без вмешательства людей, сами по себе, забили девять колодцев, сообщавшихся между собой» [53, с. 73]. В «Хань шу» («Истории [династии] Хань») (цз. 24а) деяния Юя — «установление девяти областей» и «определение почв и полей» представлены в качестве непосредственной предпосылки «колодезной» системы [65, с. 387].

Унаследованное китайской философией от мифологии представление о разделении поверхности земли на девять областей, которые также назывались «девятью владениями» (цзю ю), «де-

вятью пастбищами» (*цзю му₁*), «девятью краями» (*цзю гай₁*), «девятью углами» (*цзю юй*), «девятью территориями» (*цзю юй₁*), «девятью округами» (*цзю вэй₂*), «девятью районами» (*цзю цюй*) и т. д. (см., например, «Сюнь-цзы» [61, кн. 2, с. 259—260]), приобрело отчетливо нормативный характер. Яркое свидетельство тому — обозначение термином «девять областей» реально большего их числа в землеописательных произведениях (см., например, [13; 40, с. 240—241, примеч. 85; 47, с. 56—57]).

Об огромной нормативной значимости числа 9 в древнекитайской культуре свидетельствует и тот факт, что в «Чжоу ли» одно из «шести искусств» (*лю и*), необходимых для овладения дао, — математика — именуется «девять чисел» (*цзю шу*) [64, кн. 12, с. 503]. В «Гуань-цзы» же сообщается, что Фуси «создал счет (числа) девятью девять (таблицу умножения? — А. К.), чтобы соответствовать небесному дао» [61, кн. 5, с. 414].

Столь высокий онтологический статус девятиричности обуславливал трактовку ее самых общих культурологических проявлений как результатов небесного предопределения. Например, в гимне «Ши цзин» (IV, V, 4, 3), начинающемся с изложения землеустроительного подвига Юя, говорится, что «вышнее предопределение стало образцом для девяти округ (*цзю вэй₂*)», т. е. для всей страны [63, кн. 10, с. 1935] (ср. [49, с. 463]). В этом аспекте девятиричность «колодца» также представляет собой проявление небесного предопределения, свидетельствующее о связи концепций «гэ (тянь) мин» и «цзин тянь/ди».

Впрочем, принцип девятиричности связывался с понятием «поле» не только в рамках «колодезной» системы. Выше уже упоминались «девять пашен» (*цзю чоу*) «Хун фаня». В качестве еще одного примера можно отметить девятичленную классификацию полей (*тянь*) в гл. «Юй гун», согласно которой все поля девяти областей разделены на три класса — высший, средний, низший (*шан, чжун, ся*), в свою очередь делящиеся на такие же три подкласса. Но, видимо, в большинстве случаев девятиричность полей основывалась на их размежевании по «колодезной» модели. Чрезвычайно интересный в этом отношении пассаж содержится в «Го юе» [56, с. 186]²⁷, где дан ряд мироописательных сентенций, включающих в себя строго упорядоченную последовательность чисел: 5, 6, 7, 8, 9, 10, 100, 1000, 10 тыс., 100 тыс., 1 млн. (*чжао*), 10 млн. (*цзин₁*), 100 млн. (*гай₁*) (ср. [2, с. 84]). Эта последовательность примечательна, во-первых, тем, что доходит до числа девятого разряда. Во-вторых, два последних числа в ней обозначены иероглифами *цзин₁* и *гай₁* (11а), рассматривавшимися нами в других своих значениях — «основа-канон» и «край» (*гай₁* в написании (11) или (11б)). Их неоднозначность обуславливает возможность двойного прочтения заключительной сентенции анализируемого пассажа: «Поэтому государь (*ван*), владея полями девяти краев (*цзю гай₁*), собирает законные (*цзин₁*) поступления, дабы кормить многочисленный (*чжао*) люд» и «Поэтому государь, владея девятью сотнями миллионов

(цзю гай,) полей, собирает 10 миллионов (цзин,) поступлений, дабы кормить миллионный (чжао) люд».

Последнее прочтение, безусловно, гораздо содержательнее и интереснее первого.

Попробуем оценить его вероятность, начав с контраргументов: 1) в разбираемой сентенции иероглиф гай₁ (11б) имеет ключ «поле», а не «женщина», как в предыдущей фразе, где он определенно означает 100 млн.; 2) неясно, почему «люда» оказывается меньше, чем полей и поступлений.

По первому пункту можно возразить, что ключи тут не имеют существенного значения, будучи скорее всего более поздним добавлением редакторов или переписчиков. Повторение двух предыдущих знаков (цзин₁ и чжао) — гораздо более серьезное основание считать повторенным и коррелирующим с ними знак гай₁ (который, кстати, в обоих случаях, по-видимому, должен писаться с иным ключом: «почва» — ту) (11).

Что же касается иероглифа минь («люд», «народ»), то установление его смысла в данном употреблении требует специального исследования. Во всяком случае, ясно, что он мог обозначать лишь некоторую часть населения страны, а не весь народ. Например, Го Можо указал на возможность обозначения этим иероглифом определенной категории рабов (см. [9, с. 53—61]), что находит параллель в семантике русского слова «люд» (кроме того, «минь» и «люд» объединяет общая оппозиция «духовному» в качестве «мирского», см., например, «Лунь юй», VI, 20/22 [67, с. 66; 36, с. 34; 12, т. 1, с. 152]). Однако к контексту «Го юя» более близко противопоставление минь и крестьян, встречающееся в специально посвященном экономическим вопросам разделе «Хань шу» (цз. 24а). Согласно стандартному комментарию, минь там — служилые (ши), ремесленники и торговцы, т. е. слои населения, не производящие продукты питания и по своей численности значительно уступающие крестьянству. Подобный «люд» вполне соответствует разбираемой сентенции, из которой явствует его относительная немногочисленность и потребность в получении питания из внешних источников.

В пользу предлагаемого нами конкретно-числового прочтения сентенции из «Го юя» можно привести еще два аргумента. Во-первых, знаки гай₁, цзин₁ и чжао в обратном порядке повторяют свою зафиксированную в предыдущей фразе последовательность, что дает основание считать их употребленными в том же смысле. Во-вторых, если считать тут поля, как в «колодезной» системе, равными 100 му, то совокупная площадь 900 млн. таких полей будет равна квадрату со стороной в 10 тыс. ли. Данному размеру в точности соответствует площадь земли в пределах наибольшего из девяти повинностных поясов в системе «Чжоу ли» и округленно — площадь одного из девяти мировых материков в системе Цзоу Яня (на ней мы еще остановимся ниже), который с расположенным в его центре Китаем (Чжун го) представлялся квадратом со стороной в 9 тыс. ли.

Большая величина последнего квадрата «Чжоу ли» и материка Цзоу. Яня по сравнению с территорией девяти областей у Мэн-цзы объясняется включением в них варварских земель. Поэтому же, видимо, и в сентенции из «Го юя» количество поступлений составляет $\frac{1}{90}$ числа полей: поступления от варваров не брались в расчет. Если это так, то количество запланированных поступлений — 10 млн. — хорошо интерпретируется как округленная сумма всех поступлений от 9 млн. «колодцев» в девяти областях Мэн-цзы. Действительно, согласно «колодезной» системе, от каждого цзина вышестоящим инстанциям полагалось одно налоговое поступление — сбор урожая с «общего» поля. Что касается округления 9 до 10, то, в общем, оно вполне обычно и, в частности, было осуществлено Мэн-цзы при изложении «колодезной» системы: $\frac{1}{90}$ налоговая часть урожая оценена им как десятая («Мэн-цзы», IIIA, 3 [68, кн. 1, с. 118—119; 37, с. 84—88; 12, т. 1, с. 234—236]).

Впрочем, тут, может быть, имело место не округление, а достаточно точный расчет. Как явствует из некоторых источников (например, «Хань шу», цз. 24а; «Хань ши вай чжуань», цз. 4, § 13; см. также [9, с. 39; 6, с. 26]), 20 му в центре «общего» поля были заняты жйлыми постройками, первоначально имевшими, по-видимому, ритуально-консолидирующий характер. Следовательно, пахотной земли на «общем» поле оставалось 80 му, что составляет $\frac{1}{10}$ совокупной площади «частных» полей (800 му) или около $\frac{1}{10}$ всей площади «колодца» (900 му).

Аналогичным образом 10 млн. поступлений могут представлять собой более точную величину, нежели простое округление числа налоговых сборов от 9 млн. «колодцев». Уже в «Мэн-цзы» (IIIA, 3 [68, кн. 1, с. 119; 37, с. 88; 12, т. 1, с. 236; 6, с. 24—25]) говорилось о неких «добавочных наделах» (юй фу). Что они собой представляли — пока не ясно, но очевидно, за их счет могла увеличиваться общая сумма налоговых поступлений.

Нормативная девятиклеточность земли древнекитайскими мыслителями была спроецирована на небо, в результате чего возникло представление о том, что оно «имеет 9 просторов (цзю е)» [61, кн. 7, «Хуайнань-цзы», с. 36]. Отсюда становится очевидной еще одна линия взаимосвязи концепций «изменения небесного предопределения» и «колодезных земель»: они описывают структурно тождественные объекты — небо и землю, обозначаемые коррелятивными терминами «тянь» и «ди». Общекосмическая девятеричность играла моделирующую роль и на более низких онтологических уровнях: «Между небом и землей девять областей и восемь пределов. Почва имеет девять гор. Горы имеют девять завалов. Водоемы имеют девять болот» и т. д. [61, кн. 7, «Хуайнань-цзы», с. 55).

Существенно, что общекосмическая девятеричность, как и планирование «колодезных земель (полей)», описывалась с помощью категории «канон» (цзин). Например, в «Люй-ши чунь цю» («Веснах и осенях господина Люя») сказано: «Соединение и

гармония Неба и Земли есть великий канон жизни... Небо имеет девять просторов, земля имеет девять областей» [61, кн. 6, с. 124].

Рассмотренный материал позволяет заключить, что в качестве наиболее простой стереометрической модели общепринятых в древнекитайской философии представлений о космосе может служить куб с ребром, выраженным числом 3, т. е. состоящий из 27 меньших кубиков (ср. с русск. «тридевять земель», а также [41, с. 21—23, 29—31; 34, с. 644—645, 668—669; 31, с. 607—612, 678]). Трехслойность этого куба по вертикали соответствует уже упоминавшейся триаде: Небо — Человек — Земля (*сань цай*). Данная космологическая модель идентична реконструированной В. С. Спириным текстологической модели «трудного» (наиболее полного) канона [39, с. 66—79].

Разумеется, 27-членная кубическая модель могла подвергаться дальнейшему дроблению на все большее число более мелких кубиков. Подобный процесс уже был нами отмечен при реконструкции объединяющей «Мэн-цзы» и «Чжоу ли» пятиуровневой иерархии земельных площадей. В ханьских текстах описание системы «колодезных полей (земель)» еще усложнено разделением центрального поля «колодца» на девять частей: восемь по 10 му для обработки восемью семьями и одно в 20 му для жилых построек («Хань шу», цз. 24а; «Хань ши вай чжуань», цз. 4, § 13, см. также [9, с. 39; 6, с. 26]). Л. С. Васильев оценил это как «ликвидацию» схемы Мэн-цзы.

Это, может быть, справедливо в социально-экономическом, но не в структурном смысле, ибо тут имело место вполне логичное и естественное развитие общей мироописательной модели, конкретизацией которой была и сама схема Мэн-цзы.

Можно привести и другой пример развития девятиричной мироописательной модели, вызванного противоположной направленностью — к более крупным объектам. Цзоу Янь (IV—III вв. до н. э.), следовавший некоторым идеям Мэн-цзы, состоящую из девяти областей территорию Китая (Чжун го) объявил $\frac{1}{9}$ частью одного из девяти мировых материков и соответственно $\frac{1}{81}$ всей Поднебесной («Ши цзи», гл. 74 [65, с. 197; 4, с. 163]). Отсюда логично предположить, что в его системе космологический куб оказывается состоящим из 729 кубиков.

Явно выраженным текстологическим эквивалентом такой модели можно считать данное Ян Сюном 729-членное описание 81 тетраграммы, в котором «девять девяток» глав содержат по девять строф. Самим автором его творение из 729 строф соотносилось с годовым циклом, т. е. с количеством в нем полусуток (дней и ночей). Следовательно, число 729 выступало в качестве всеобъемлющей пространственно-временной характеристики мироздания, что соответствовало осознанию Ян Сюном построенного на этом числе «Канона великой тайны» как универсального мироописания.

Примечательно, что в качестве универсальной пространственной и временной характеристики число 729 использовали также

древние греки, в частности пифагорейцы (Филолай, 44, А 22). и Платон («Государство», кн. 9, 587 с—е). Ими оно осмыслялось и как куб с ребром в девять единиц, и как год с соответствующим количеством полусуток, и как 59-летний цикл с таким же числом месяцев [34, с. 641, примеч. 12; 31, с. 317—319].

И у Мэн-цзы понятие «колодец» включает в себя не только геометрическую, но и стереометрическую девятёричность: «Мэн-цзы сказал: „Имеющий дело подобен роющему колодец. Если вырыв колодец на 9 жэней²⁸, не достигаешь источников вод, это все равно, что бросовый колодец“» («Мэн-цзы», VIIA, 29 [68, кн. 2, с. 314])²⁹. Данное рассуждение включает в себе две интересные особенности. Во-первых, колодец здесь выступает не как конкретное сооружение, а как символ, призванный наглядно выразить определенную общую идею³⁰. Во-вторых, предельная глубина нормативно-символического колодца выражена с помощью числа 9 (для того чтобы нормативный символ соответствовал реальным колодезным глубинам, выбрана соответствующая единица измерения).

Итак, система «колодезных полей (земель)» представляет собой проекцию универсальной космологической модели в социально-экономическую сферу. Умозрительное происхождение и символический характер этой системы дают основания считать в целом бесперспективными попытки ее интерпретации как отражения эмпирической реальности (ср. [6, с. 24—25]). В этом смысле она утопична, но ее утопизм весьма специфичен, поскольку коренится не в социально-политических или экономических взглядах конфуцианских мыслителей, а в их онтологии и методологии.

Среди терминов, посредством которых Мэн-цзы излагал концепцию «колодезных земель», имеются два похожих в исходной графике (ср. (12а) и (13а)) пероглифа: *гун* («общее», «общественное») (12) и *тун* («единение», «объединение», «совместимость», «тождественность») (13), выражающие ключевые понятия другой утопической концепции — «Великого единения» (Да тун) (подробнее см. [60, с. 1—13; 76; 46, с. 80—81; 44; 3, с. 72—90]). Эта связь двух фундаментальных утопических концепций, до сих пор, кажется, не исследовавшаяся, заслуживает внимания. Напомним, что эпитетом «гун» определяется у Мэн-цзы центральное поле и деятельность на нем, а термином «тун» обозначается объединение полей деревни (*сян*) в «колодец» и усилий ее жителей по обработке центрального поля («Мэн-цзы», IIIA, 3 [68, кн. 1, с. 119]). В «Чжоу ли» *тун* — объединение из 10 тыс. «колодцев». Показательна также приводившаяся выше цитата из «Шу цзина», в которой всеобщее единение (*тун*) представлено следствием разделения Юем земли на девять областей [64, кн. 3, с. 218].

Первостепенность роли понятия «единение» (*тун*) в концепции «Великого единения» (Да тун) самоочевидна. Что же касается термина «гун», то ему принадлежит центральное место в ключевой формуле этой концепции: «Поднебесная была *гун*»

(*Тянь ся вэй гун*). Эксплицитно концепция Да тун впервые была изложена в гл. 9 «Ли цзи» («Записок о правилах благопристойности») — «Ли юнь» («Циркуляция правил благопристойности») [64, кн. 22, с. 983—987; 12, т. 2, с. 100—101; 73, с. 206—208; 70, с. 377—378; 74, т. 2, с. 267—268]. В самом начале текста устами Конфуция описываются два состояния общества: идеальное — Да тун (Великое единение, великое равенство, Great Commonwealth, Great Unity, Great Togetherness) и приемлемое — Сяо кан (Малое умиротворение, малое благоденствие, Small (Lesser) Tranquility, Minor Peace). При небольшом объеме и кажущейся простоте данный фрагмент весьма труден для понимания, и главные сложности связаны как раз с интерпретацией терминов «тун» и «гун», посредством которых определена сущность общества Да тун.

Определение сущности Да тун дано всего в двух фразах, состоящих из девяти иероглифов: «Да дао чжи син е, Тянь ся вэй гун». Обычно оно понимается так: «Когда действовало великое дао (или: когда шли по великому пути), Поднебесная принадлежала всем (была общей, was a common state, was common to all, was one Community)». Однако подобное истолкование сразу порождает ряд проблем.

Прежде всего в самом тексте возникает внутренняя несогласованность. Сущность общества Сяо кан в нем также определяется двумя фразами из девяти иероглифов, которые параллельны определению Да тун: «Цзинь да дао цзи инь, Тянь ся вэй цзя» — «Ныне, когда великое дао уже скрылось, Поднебесная принадлежит семьям (*цзя*)». Поскольку Да тун и Сяо кан противопоставлены друг другу, что отражено в оппозиции «действующее великое дао» — «скрывшееся великое дао», логично заключить о наличии такой же оппозиции между параллельно размещающимися во фразах терминами «гун» («принадлежность всем») и «цзя» («принадлежность семьям») ³¹. Однако в китайской традиции и тем более в древности человек всегда рассматривался как неотъемлемый член определенной семьи и по принципу синекдохи сам мог называться «семьей», благодаря чему идея человеческой всеобщности передавалась сочетанием *бай цзя* («сто семей»). Поэтому «принадлежность всем» должна была означать именно «принадлежность всем семьям», и никакой оппозиции между тем и другим нет.

Некоторые переводчики данного фрагмента вышли из затруднительного положения посредством особой трактовки термина «цзя», усматривая в нем обозначение не всего множества утративших общность семей, а одной семьи — государевой. Подобной трактовки придерживаются Дж. Нидэм и И. С. Лисевич: «Мир (империя) стал наследием одной семьи» [74, т. 2, с. 167]; «Поднебесная стала достоянием [одной] семьи» [12, т. 2, с. 100]. И. С. Лисевич в данном случае более корректен, указывая квадратными скобками на отсутствие в оригинале лексических эквивалентов слова «одна». Конечно, превращение всех семей в одну

сохраняет оппозицию «гун — цзя», но, увы, не имеет под собой достаточных оснований.

Поскольку в разбираемом фрагменте иероглиф *цзя* не сопровождается никакими числовыми определителями или контекстными указаниями, согласно грамматике китайского языка он должен обозначать множество, или массу, соответствующих объектов. В этом смысле два других перевода — Линь Ютана и Д. Бодде — совершенно правильны: «Мир разделен на отдельные семьи (или: стал собственностью отдельных семей)» [73, с. 207]; «Мир стал [разделенным на] семьи» [70, с. 378].

Подобная разделенность может, конечно, подразумевать и введение династийного принципа передачи власти, в пользу чего говорит увязывание в «Ли юн» состояния Сяо кан с деятельностью основателей трех первых китайских династий — Ся, Инь и Чжоу (см. [64, кн. 22, с. 987; 12, т. 2, с. 101]). Однако это всего лишь один, хотя и верховный, момент всеобщей «семейственности». Более интересна тут историческая маркировка общества Сяо кан, дающая основания предполагать, что термином «Да тун» обозначено время, предшествующее династии Ся, т. е. мифическая эпоха от Фуси до Шуня. При них и правивших между ними императорах, действительно, престолонаследие не было династийным, но зато, что в данном случае гораздо важнее, не существовало и никакого равенства власти или собственности для всех в Поднебесной, поскольку таковая считалась империей.

В пользу «многосемейной» трактовки «цзя» помимо грамматического можно привести и теоретический аргумент. Среди древнекитайских мыслителей разных направлений общепринятым было представление о дао как о необходимом атрибуте мироздания и потому явлении постоянно существующем — действующем (подробно см. [20]). Отсюда следует, что «открытость» или даже «исчезновение» дао представляет собой лишь изменение формы его проявления: например, вместо великого дао воцаряются малые дао. Последней ситуации как раз и соответствует принадлежность Поднебесной многим семьям, а не одной.

Однако, приняв такую интерпретацию фразы «Тянь ся вэй цзя» вместе с признанием оппозиции «цзя — гун», придется отказаться от обычного истолкования параллельной фразы «Тянь ся вэй гун» — «Поднебесная принадлежит всем», поскольку принадлежность семьям и принадлежность всем в данном контексте не составляют друг с другом оппозицию. Так обстоит дело с внутренней логикой текста.

Но вероятность той или иной его трактовки может быть оценена и по «внешним» параметрам, в частности с точки зрения общих принципов выразившейся в нем идеологии. На этом пути также возникают свои достаточно серьезные трудности. Главная из них состоит в том, что до сих пор с полной достоверностью не установлено происхождение концепции Да тун и текста «Ли юн» в целом. Помимо традиционного представления об их возникновении в лоне конфуцианства высказываются мнения о мо-

истских, даосских и аграрных (нун цзя) истоках выраженных в «Ли юни» идей (см. [44, с. 96—101; 46, с. 81; 60, с. 12; 74, т. 2, с. 167; 76, с. 450—451]). Не имея здесь возможности детально рассмотреть данную проблему, отметим лишь, что, каковы бы ни были истоки концепции Да тун, бесспорным фактом остается ее признание конфуцианством, выразившееся в таких демонстративных формах, как вкладывание рассказа о Да тун в уста самого Конфуция и включение этого рассказа в канонический трактат, который входит в классическое конфуцианское Пятиканоние (У цзин) и Тринадцатиканоние (Ши сань цзин).

Но в таком случае интерпретация «Да тун» и «Тянь ся вэй гун» как выражения идей всеобщего («великого») равенства и принадлежности всего в Поднебесной всем в равной мере входит в противоречие с фундаментальной установкой конфуцианства на жесткую социальную иерархию (ср. [76, с. 450—451]).

Впрочем, даже версия о неконфуцианских истоках концепции Да тун при внимательном рассмотрении не дает оснований для сомнений в стандартной, т. е. имперской, иерархичности описываемого ею общества. Так, непосредственно за формулой «Тянь ся вэй гун» в «Ли юни» следует фраза «Избирались достойные (сянь) и способные (нэн)» [64, кн. 22, с. 985; 12, т. 2, с. 100]. Ее точный аналог, позволяющий понять, о чем идет речь, содержится в «Мо-цзы», в гл. 11 «Шан тун» («Почитание единения»), само название которой свидетельствует о прямом отношении к проблеме «Великого единения». Там говорится об «избрании [самых] достойных и способных (жэ) в Поднебесной» и утверждении их в качестве императора (сына Неба) и правителей более низких уровней имперской структуры. Эти деяния противопоставлены звероподобному состоянию первобытного равенства всех людей, когда каждый имел свое собственное представление о должной справедливости (и). Чтобы перейти от подобного хаоса к порядку, сыну Неба следовало привести к «унификации и единению» (и тун) представления о должной справедливости во всей Поднебесной [61, кн. 4, с. 44—46; 12, т. 1, с. 191]. Достигалась данная цель с помощью принципа: «утверждаемое верхами должно утверждаться всеми, отрицаемое верхами должно отрицаться всеми» [61, кн. 4, с. 45].

В приведенных построениях «Мо-цзы» заключен недвусмысленный идеал централизованной и авторитарной государственности, т. е. абсолютной монархии, весьма далекой от какого-либо демократического равенства. Избрание тут не связано ни с какой формой общественного договора (вопреки существующему в литературе мнению — см., например, [45, т. 4, с. 119]), поскольку предполагается, что оно производится высшей инстанцией по отношению к низшим: Небом и наверху избирается сын Неба, сыном Неба — престолонаследник, три гуна и т. д. Об этом прямо сказано в «Мо-цзы» (см., например, [61, кн. 4, с. 35]). Очевидно, сходный идеал стоит и за «избранием достойных и способных» в «Ли юни», коль скоро там употреблена такая же терминология.

В плане проведенного сопоставления интересно также отметить, что высшее обоснование иерархизированного социального «единения» в «Мо-цзы» носит онтологический характер в виде ссылки на соответствующие качества волюнтаризированного природного универсума — Неба. Кроме того, осуществление сыном Неба «унификации и единения» связывается монстами с избранием ему в помощь из среды достойных и способных трех гунов, т. е. трех высших сановников-советников [61, кн. 4, с. 44, 35]. Поскольку последние обозначены входящим в формулу «Тянь ся вэй гуи» иероглифом *гун*, ее в данном контексте можно трактовать как «Поднебесная принадлежит гунам».

В итоге получается, что и внутри- и внетекстовые данные вызывают необходимость уточнения значений терминов «гун» и «тун». Начнем с первого. Чтобы оценить всю сложность проблемы, достаточно указать, что в научной литературе была даже высказана крайняя точка зрения, согласно которой «гун» в разбираемом фрагменте вообще не выражает идею общности ни в каких ее модификациях. В статье, специально посвященной установлению изначального смысла тезиса «Тянь ся вэй гуи», китайский исследователь Дун Чупин предпринял попытку доказать, что «гун» означает не «общее», «общественное» или «обобществленное» (*гунгун*, *гунчжун*, *гунъю*), а «справедливое» или «правильное» (*гунпин*, *гунчжэн*). По его данным, во всех доханьских (до конца III в. до н. э.) текстах при описаниях идеального общества «золотого века» древности иероглиф *гун* имеет только такое моральное значение. Впервые в подобном контексте он был соотнесен с идеей общности лишь во II в. н. э. Чжэн Сюанем (127—200), истолковавшим данный иероглиф с помощью синонимичного и фонетически близкого иероглифа *гун*, (16) [58].

Не доходя до подобной крайности, свойственной трактовке Дун Чупина, попытаемся выяснить специфику идеи общности, которую в древних текстах мог выражать иероглиф *гун*³².

Помимо семантики «гун» основанием для его истолкования как обозначения какого-то вида общности может служить очень интересная и, к сожалению, до сих пор не отмечавшаяся параллель между двумя оппозициями: 1) в концепции «колодезных полей (земель)»: общее поле (*гун*) — поля отдельных семей (*цзя*), 2) в концепции Да тун: Поднебесная в состоянии *гун* — Поднебесная в состоянии *цзя*. Очевидная параллельность оппозиций «гун — цзя» в обоих случаях, с одной стороны, связывает идею общности с «гун» в «Тянь ся вэй гуи», но, с другой стороны, обнаруживает и специфику этой общности, поскольку поле-*гун* ни в коем случае не является «общим» в смысле общей принадлежности семьям данного «колодца». Напротив, его принципиальная выделенность из общего состава полей, принадлежащих жителям «колодца», ознаменована его центральным положением. Аналогичным образом и Поднебесная в состоянии общности-гун не может считаться принадлежащей всем ее жителям.

Связь между термином «гун» и «колодезной» системой носит очень глубокий, возможно даже, этимологический характер. Его первоначальная графема (12а) состоит из двух элементов:верху — «восемь» (ба), внизу — «рот», «отверстие», «пространство между» (коу). Сопоставление со структурно схожими и, видимо, родственными ему знаками «янь» (14) и «гу» (15), обозначающими горное ущелье, т. е. *пространство между* гор, позволяет предположить, что этимологическим значением «гун» могло быть «пространство (поле) между восемью [другими пространствами (полями)]». Предполагаемая нами этимологическая связь «гун» с определенной геометрической (и в этимологическом и в современном смысле) структурой подкрепляется компаративистским наблюдением. Так, в некоторых европейских языках категория общего восходит к обозначению общинной земли (ср. нем. Allgemeine, англ. common). Пространственно-земельную подоплеку таит в себе и русское слово «общий», праславянская основа которого означала «то, что вокруг» [43, с. 110].

Отмечая единые для Европы и Китая землеустроительные корни категории «общее», следует подчеркнуть и принципиальную разницу. Общинная земля — «то, что вокруг», что объемлет собою все отдельные земельные участки, а поле-гун — то, что внутри, что объемлемо отдельными («частными») участками, как центр — периферией.

Общность поля-гун подразумевала или совместную обработку, или принадлежность главе всего коллектива — правителю, который также обозначался термином «гун». Отсюда становится понятным противоречивое на первый взгляд сочетание у иероглифа гун значений «публичный, коллективный, общественный, общий» и «государев, правительственный, официальный, главенствующий, высший». Хотя общественность и народ, с одной стороны, и государь и правительство — с другой, образуют два полюса социальной иерархии, государь представляет свой народ и в репрезентативном смысле является его обобщением. Он общ для своих подданных, но не так, как общ для них государственный налог. Аналогичным образом гун тянь — это и общественное и государево (правительственное) поле, относящееся к категории общественных мест (Loca communia), на которых должен быть каждый, но не общих мест (Loca communes), которые должны быть у каждого. Общее место принадлежит каждому, но не обязательно всем вместе, а общественное — всем вместе, но не каждому в отдельности. Из европейских терминов наиболее близкими к «гун» являются производные от лат. generalis, совмещающие значения «общее» и «главное». «Генеральное» включает в себя идею обобщения как репрезентации обобщаемых элементов посредством главного из них. В лексическом плане аналог подобной репрезентативной абстракции — имя нарицательное. Идею нарицательности как раз и выражает иероглиф гун, входящий в термин «гун мин» — «имя нарицательное».

Такое же, как в тексте «Ли юни», совмещение в одной форму-

ле понятий «дао» и «гун» имеется в гл. 25 «Чжуан-цзы», где дао названо «обобщением» (*гун*) главных компонентов мироздания. Смысл этого «обобщения» раскрывается посредством аналогии с числами, для которых таким же «обобщением» выступает «предельное» в китайской системе счета число — 10 000 (*вань* — тысяча) [61, кн. 3, «Чжуан-цзы цзи цзе», с. 174; 35, с. 276] (см. также [2, с. 81—84]). Очевидно, что число 10 000 не является общим признаком для каждого из предшествующих ему чисел и принадлежит не каждому из них в отдельности, но всем им вместе в качестве их «предела».

Более детально лежащая в основе подобных «обобщений» процедура генерализации описана нами в специальной работе [18]. Здесь же мы хотим лишь кратко остановиться на соотношении близких понятий «гун» и «гун₁» (16). Центральным элементом исходной формы иероглифа *гун₁* (16а) является «рот» («промежуточное, центральное пространство»). Тут он сочетается с изображением двух рук, и в целом вся композиция, графически гармонирующая с исходными формами иероглифов *гун*, *тун*, *янь*, *гу* (12а, 13а, 14а, 15а), кажется связанной с системой «колодезных полей», т. е. представляющей акт сбора или преподнесения правителю урожая с «общего» поля («центрального пространства»). Косвенным подтверждением нашей гипотезы служит то, что китайская научная традиция выделила в иероглифе *гун₁* ключевой элемент «восемь» (*ба*), явно соотнося его со знаком «гун», принадлежащим к тому же разделу грамматико-семантической классификации по иероглифическим ключам. Учитывая также очевидное сходство окончательной графической формы «гун₁» с иероглифическим изображением колодца *цзин* (1), можно уверенно предполагать более или менее раннюю связь «гун₁» с концепцией «колодезных полей» и общей идеей девятиричного членения пространства.

В древнекитайской философии и методологии термин «гун₁» обозначал генерализацию как натуралистически представляемое объединение однородных (*тун лэй*) объектов посредством главного (центрального) среди них (репрезентанта) или единого имени, в особенности имени репрезентанта. Так, Полярная Звезда объединяет (генерализирует — *гун₁*) остальные звезды («Лунь юй», II, 1 [67, с. 12; 36, с. 6—7; 12, т. 1, с. 142]), а ступица — спицы в колесе («Дао-дэ цзин», § 11 [61, кн. 3, «Лао-цзы чжу», с. 6; 12, т. 1, с. 118]). Объединяющий репрезентант, т. е. главный (центральный) член генерализируемого множества, обозначался термином «гун».

Все сказанное выше позволяет заключить, что тезис «Тянь ся вэй гун» означает такое состояние Поднебесной, при котором все в ней однородно (*тун лэй*) и гармонизировано, как в едином здоровом³³ организме с ничем не нарушенной иерархией органов и их функций. Определение «гун» в применении к Поднебесной означает отнюдь не принадлежность всем, а напротив, принадлежность «главным» — гунам, т. е. репрезентантам всех уровней

централизованной социальной иерархии, на вершине которой находится генеральный репрезентант — император. Наше понимание тезиса «Тянь ся вэй гун», с одной стороны, не противоречит позиции Дун Чупина, поскольку такого рода социальная структурированность считалась справедливой, а с другой стороны, еще более укрепляется с принятием идущего от Чжэн Сюаня истолкования «гун» посредством «гун₁», так как с конфуцианской точки зрения генерализация (гун₁) предполагает отнюдь не социальное равенство, а строго иерархизированное общество и государство во главе с правителем, подобным Полярной Звезде, неподвижно царящей в центре неба на мировой оси («Лунь юй», II, 1 [67, с. 12; 36, с. 6—7; 12, т. 1, с. 142]).

Прямое подтверждение изложенной нами трактовки понятия «гун» можно найти в специально посвященной этому состоянию главе «Люй-ши чунь цю» (I, 1, 4) — «Гуй гун» («Ценить гун»). Там проведена мысль, аналогичная тезису «Тянь ся вэй гун»: «Ранее прежние совершенномудрые правители (ваны), управляя Поднебесной, прежде всего обязательно [осуществляли] гун. [Если имеет место] гун, тогда Поднебесная уравновешена (пин). Уравновешенность достигается посредством гун... Владевших Поднебесной было множество, а достигали они этого посредством гун... Установление всякого главенства (чжу) рождается посредством гун» [61, кн. 6, с. 8] (ср. [12, т. 2, с. 290], где иероглиф гун переведен словом «справедливость»). Трудно себе представить более ясное выражение связи состояния гун с централизованной социальной иерархией³⁴.

Повторяем, что основу этого социального идеала составляет организмическая модель, согласно которой тело должно принадлежать и подчиняться центральному и главному органу — сердцу, ибо «сердце в теле (ти) занимает положение государя» [61, кн. 5, «Гуань-цзы», с. 219] (ср. [12, т. 2, с. 25]). Прямым свидетельством наличия организмического смысла у термина «Да тун» является его определение в «Люй-ши чунь цю» (II, 1, 1): «[Когда] небо, земля и тьма вещей [подобны] телу (шэнь) одного человека, это называется Да тун» [61, кн. 6, с. 126]. Данное определение обнаруживает еще один важный факт: объектом Да тун может быть не только Поднебесная, т. е. социум, но и весь космический универсум.

О столь общем онтологическом значении Да тун свидетельствует и один из афоризмов Хой Ши: «Великое единение (Да тун) и малое единение — различны. Это называется малым единением и различием. Среди тьмы вещей все — в единении и все — в различии. Это называется великим единением и различием» [61, кн. 3, «Чжуан-цзы цзи цзе», с. 223; 35, с. 320; 72, с. 73—74]. Данный афоризм может быть по-разному истолкован, но предельно широкий онтологический смысл «Да тун» в нем не вызывает никаких сомнений.

Для правильного понимания термина «тун» в разбираемом контексте большое значение имеет также его определение в «Ка-

нопе» и «Изяяснении» «Мо-цзы» (гл. 40, 42, опр. 86). В нем выделено четыре смысла «единения»: повторенность (*чун*), единотелесность (*ти*), совместность (*хэ*), родственность (*лэй*), которые определяются следующим образом: «Два имени одной реальности — это единение как повторенность. Замкнутость в пределах целого — это единение как единотелесность. Общее нахождение в помещении — это единение как совместность. Наличие оснований для единения — это единение как родственность» [61, кн. 4, с. 194, 212; 12, т. 2, с. 72; 71, с. 334] (см. также [61, кн. 4, с. 247, 249; 12, т. 2, с. 93]). Все эти смыслы термина «тун» высвечивают общую идею сведения разных элементов в единое целое. Последнее же, как таковое, предполагает, во-первых, множественность образующих его элементов, во-вторых, их упорядоченность, которая и составляет принцип целостности. Именно поэтому в «Шу цзине» всеобщее единение определяется как результат *разделения* Юем земли на девять областей, т. е. образования социально-политически, экономически и культурно иерархизированного множества территорий (ср. [47, с. 57–58]).

В «Шу цзине» же, в гл. «Хун фань» [64, кн. 4, с. 419], «великим единением» (в русском переводе [12, т. 1, с. 108]: «великим согласием») названо такое положение в обществе, когда все инстанции, влияющие на принятие важного государственного решения, единодушны и выражают единое мнение. Из одного перечисления этих инстанций (государь, «черепаховый» оракул, «тысячелистниковый» оракул, сановники и служилые, народ) ясно, что «великое единение» предполагает отнюдь не всеобщее равенство, а четкую социальную иерархию во главе с государем. О строгой дифференциации внутри ее свидетельствует проведенная в «Хун фане» формализация соотносительной значимости мнений всех пяти инстанций.

Что же касается концепции Да тун, выраженной в «Ли юни», то предполагаемый ею принцип целостности Поднебесной определен термином «гун», выражающим идею централизованной социальной иерархии во главе со *справедливым* правителем (гуном). Справедливость, представление о которой, несомненно, связано с термином «гун», в социальном плане понималась как правильное единоначалие и отсутствие каких-либо бесконтрольных проявлений частных интересов (*сы*) и самостийных группировок (*дан*) (см., например, [61, кн. 3, «Чжуан-цзы цзи цзе», с. 219; 35, с. 318]). В онтологическом плане подобная справедливость означала соответствие космическому порядку, и прежде всего его презентанту (*гун*) — дао. В данном пункте наблюдается смыкание концепций «великого единения» и «изменения (небесного) предопределения», поскольку справедливая социальная иерархия, соответствующая великому дао, есть не что иное, как воплощение небесного предопределения.

Зафиксированный в определении из «Люй-ши чунь цю» и афоризме Хой Ши высший онтологический смысл «Великого единения» обнаруживает в этом термине обозначение общекосмиче-

ской целостности, конкретное структурное выражение которой составляет 27-членный куб. Связь между концепциями «Великого единения» и «колодезных полей (земель)» была прослежена нами и на более низких уровнях: например, «общеземельном» («единение» — результат деятельности Юя) или ограниченном площадью квадрата земли со стороной в 100 ли (обозначаемом термином «тун» — «объединение»). С учетом последнего факта выражение «Да тун» может быть понято как «Великое объединение», т. е. как квадратная площадь всей земли, распланированная по «колодезной» системе.

Проделанный в настоящей работе анализ понятийного аппарата трех важнейших социально-утопических концепций конфуцианства в итоге позволяет сделать три главных вывода.

1. Несмотря на отсутствие каких-либо специальных указаний о теоретической взаимосвязи этих концепций, все они при детальном рассмотрении складываются в одно целое как отражения разных аспектов единой мировоззренческой схемы, построенной по модели: Небо — Земля — Человек.

2. Лежащая в основе всех трех концепций единая мировоззренческая схема имеет предельно общий онтологический характер, что в первую очередь и обуславливает утопичность ее проекций в социальную сферу. Иными словами, утопичность социальных концепций конфуцианства была следствием главным образом не самих по себе неадекватных представлений об общественной жизни, а стремлений подчинить последнюю общим законам мироздания, постижение которых осуществлялось чисто умозрительно, с помощью нормативных символов.

3. Исходный смысл исследованных концепций оказался существенно отличным от их современных трактовок. В концепции «изменения (небесного) предопределения» была заложена идея следования государственной власти природным циклам и органической реставрации этого естественного порядка вещей в случае его нарушения; в концепции «колодезных полей (земель)» — идея согласования человеческой деятельности на земле с небесными, т. е. естественными, законами, согласования, выражающегося в приведении землеустройства в соответствие со структурой мироздания; в концепции «Великого единения» — идея гармонизации социальной иерархии как органической части единотелесного космоса, играющей в нем важную общеинтегративную роль.

¹ «Несомое вышним Небом не имеет ни звучания, ни запаха» («Ши цзин», III, I, 1, 7 [64, кн. 8, с. 1298], ср. [49, с. 331]); «Разве Небо [что-нибудь] говорит?» («Лунь юй», XVII, 19 [67, с. 195], ср. [36, с. 110; 12, т. 1, с. 172]); «Небо не говорит» («Мэн-цзы», VA, 5 [68, кн. 1, с. 219; 37, с. 166]).

² Слепота богини Фортуны выражает идею случайности, а другой ее атрибут — рог изобилия — идею счастья.

³ О неотвратимости судьбы-фатума свидетельствуют известные максимы: «Fata volentem ducunt, nolentem trahunt» («Послушных судьба ведет, непослушных — тащит»); «Fata viam invenient» («От судьбы не уйдешь»).

⁴ Идею случайности счастья как судьбы выражают пословицы «Глупо-

му — счастье», «Счастье, что трястись: на кого захочет, на того и нападет» (В. И. Даль «Пословицы русского народа»).

⁵ Значение «удача» в слове «судьба» выявляет выражение «Не судьба» в смысле «неудача», а значение «случайность» — выражения «На произвол судьбы» и «Какими судьбами». Вместе с тем «судьба», как и *moiga*, может означать нечто прямо противоположное, т. е. злую судьбину, например: «судьба-злодейка». Но такая судьба уже мыслится не случайной, а неизбежной, как неотвратимый рок — «Судьбы не миновать» (ср. «Без року не умереть»), «И всюду страсти роковые, и от судеб защиты нет» (А. С. Пушкин. «Цыганы»).

⁶ Ср. «Охота смертная, да участь горькая».

⁷ Связь «доли» по преимуществу с идеей счастливого жребия явствует из пословицы «Где нет доли, тут и счастье невелико» (В. И. Даль. «Пословицы русского народа»), а также из весьма прозрачной этимологии этого слова.

⁸ В современном китайском языке *гэ мин* трансформировалось в «революцию» (*гэмин*), а *мин вэй синь* — в «реформы» (*вэйсинь*).

⁹ Вполне справедливо П. С. Попов переводит в данном случае иероглиф *мин* словом «предопределение» [37, с. 228—229].

¹⁰ Ср.: «Всякий, делающий грех, есть раб греха», а не свободный человек (Иоанн VIII, 34).

¹¹ При истолковании «мин» как «судьбы» эта мысль Мэн-цзы становится противоположной тезису Гераклита о том, что характер (*ēthos*) человека есть его судьба (*daimōn*) (В 119; см. также: Эпихарм, В 17).

¹² Объединение «познания мин» и «влияния на мин» обусловило то, что даже такой выдающийся знаток китайской литературы, как В. М. Алексеев, допустил явную ошибку, утверждая, что Конфуций считал «судьбу (*мин*)» не подлежащей человеческому разумению и воздействию» [1, с. 155].

¹³ В афоризме и комментарии Сян в 4-й черте гексаграммы Гэ употреблено синонимичное *гэ мин* и более древнее выражение *гай мин*, в подобном значении, как уже отмечалось, встречающееся в «Шу цзин» [64, кн. 4, с. 693].

¹⁴ См. таблицу иероглифов и графических символов в конце статьи. Здесь и ниже число в круглых скобках — номер в ней данного иероглифа или графического символа. Знак «=» в таблице идентифицирует современные и исходные формы иероглифов, а также различные виды разнописи.

¹⁵ Этот важный факт не отмечен Л. С. Васильевым, а в переводе соответствующего пассажа «Мэн-цзы» Л. И. Думаном [12, т. 1, с. 235] произведена прямая подмена «колодезных земель» «колодезными полями».

¹⁶ Утверждение Л. С. Васильева о том, что система «цзин тянь» «обстоятельно описана» в другом комментарии к «Чунь цю» — «Гунъян чжуани» (см. [6, с. 26]), порождено каким-то недоразумением.

¹⁷ Подробнее о категории «принцип» (*ли*) см. [25, с. 92—94 и далее].

¹⁸ Ср. другие переводы [37, с. 86—87; 12, т. 1, с. 235—236]. Их недостатком является игнорирование самого главного в разбираемом аспекте — наличия у «межей» («размежеваний») определения «канонические [девятеричные]». Второй перевод, в целом копируя первый, пополняется и собственными неточностями: например, иероглифу *лу* («жалованье») в одном случае соответствует слово «налог» (неправильно), а в другом — «содержание чиновникам».

¹⁹ В «Мэн-цзы» содержится как повторение этой нормы (VIIA, 22 [68, кн. 2, с. 310]), так и пятеричная классификация продуктивности поля в 100 му, которое может прокормить от 5 до 9 человек (VB, 2 [68, кн. 1, с. 235]) [37, с. 18, 236, 180; 12, т. 1, с. 230—231].

²⁰ В других переводах [37, с. 15; 12, т. 1, с. 229] ошибочно говорится, что величина каждого из девяти квадратов составляет 1 тыс. кв. ли. Тем самым данные оригинала уменьшены в 1000 раз.

²¹ В другом переводе этого пассажа [9, с. 43] допущена та же ошибка с величинами площади, что и указанная в предыдущем примечании.

²² В процитированном отрывке «распространению колодезной [системы]» соответствует выражение «цзин му₁». Входящий в него термин «му₁» —

«пастбище», «управление землями» — также связан с девятёричным разделением земли, а именно на «девять пастбищ» (*цзяо му*) (см., например, [61, кн. 2, с. 259—260]).

²³ Ср. этот вариант (76) с иероглифом *яо* (8), обозначающим черты в триграммах и гексаграммах.

²⁴ Сыма Гуан цитирует «Шу цзин» [64, кн. 3, с. 306].

²⁵ В «Шань хай цэине» («Каноне гор и морей») отмечено также участие в этих деяниях отца Юя — Гуня: «Юй и Гунь первыми устроили землю и учредили Девять областей» [17, с. 129].

²⁶ См. также описание этой ситуации Сыма Цянем [40, с. 157].

²⁷ Русский перевод его (см. [12, т. 1, с. 299]) неточен и содержит пропуски.

²⁸ Жэнь — единица измерения глубины или высоты, равная примерно 140—160 см (см. [28, с. 219—221]).

²⁹ П. С. Попов в своем переводе этого отрывка не учел заложенную в числе 9 идею завершенности, достижения предела, в результате чего его перевод, во-первых, обрел черты тавтологичности, а во-вторых, изменил смысл оригинала на противоположный: «Прокопать колодец на 72 футов и остановиться, не докопавшись до воды, — это значит бросить прежний труд» [37, с. 240]. Согласно же Мэн-цзы, копать колодец глубже 9 жэней бессмысленно.

³⁰ Аналогичная функция ему принадлежит и в более известном символическом образе ребенка, падающего в колодец («Мэн-цзы», IIA, 6, IIIA, 5 [68, кн. 1, с. 79, 135; 37, с. 56, 97], см. также [25, с. 26, примеч. 40]).

³¹ О термине «цзя» подробно см. [27].

³² Некоторые общие выводы по этой проблеме уже были нами сформулированы ранее (см. [21, с. 37—39; 18]).

³³ Поскольку «сяо кан» можно понимать и как «малое здоровье», «да тун» обретает семантический обертон — «большое здоровье».

³⁴ Совершенно определенно связывал *гун* с императорским правлением известный неоконфуцианский исследователь древних канонов Гу Яньу (1613—1682), согласно которому состояние «Тянь ся вэй цзя», порождающее разобщенность частных, эгоистических (*сы*) интересов, может быть преодолено властью вана путем «объединения частного (*сы*), присущего Поднебесной, для формирования общего (*гун*), присущего сыну Неба» (цит. по [63, с. 79—80]).

Таблица иероглифов и графических символов

1 井 = 井

2 田 = 田

3 經

4 

5 口 = 口

6 

7 井 7a ※ = 7b 爻

8 爻

9 佃 = 9a 佃

10 甸 = 10a 甸

11 咳 = 11a 咳 = 11b 咳

12 公 = 12a 公

13 同 = 13a 同

14 公 = 14a 公

15 谷 = 15a 谷

16 共 = 16a 共

1. Алексеев В. М. Китайская литература. М., 1978.
2. Бережкина Э. И. Математика древнего Китая. М., 1980.
3. Борох Л. Н. Общественная мысль Китая и социализм. М., 1984.
4. Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
5. Васильев Л. С. Идея предопределения в исторических текстах эпохи Чжоу.— Десятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1979.
6. Васильев Л. С. Проблема цзин тянь.— Китай. Япония. История и филология. М., 1961.
7. Васильев Л. С. Собственность, производство и распределение в иньском Китае.— Восьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1977.
8. Васильев Л. С., Фурман Д. Е. Христианство и конфуцианство.— История и культура Китая. М., 1974.
9. Го Мо-жо. Философы древнего Китая. М., 1961.
10. Гончаров С. Н. Система «колодезных полей» и «закон о налоге-десятине» в государстве Ци (1130—1137 гг.).— Двенадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1981.
11. Горан В. П. Необходимость и случайность в философии Демокрита. Новосибирск, 1984.
12. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1, 2. М., 1972, 1973.
13. Исаева М. В. Традиции землеописания в Китае.— Шестнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1985.
14. История в «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера. Л., 1978.
15. Карапетянц А. М. «Ба гуа» как классификационная схема.— Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1982.
16. Карапетянц А. М. Китайское письмо до унификации 213 г. до н. э.— Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977.
17. Каталог гор и морей (Шань хай цзин). М., 1977.
18. Кобзев А. И. Генерализация в классической китайской философии.— НАА. 1986, № 5.
19. Кобзев А. И. Категории дао, дэ, ци в истории китайской философии.— Шестнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1985.
20. Кобзев А. И. Методология традиционной китайской философии.— НАА. 1984, № 4.
21. Кобзев А. И. Нумерологическая методология классической китайской философии.— Четырнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1983.
22. Кобзев А. И. О термине Н. Я. Бичурина «религия ученых» и сущности конфуцианства.— Н. Я. Бичурин и его вклад в русское востоковедение. Материалы конференции. Ч. 1. М., 1977.
23. Кобзев А. И. Пространственно-числовые модели китайской нумерологии.— Семнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч. 1. М., 1986.
24. Кобзев А. И. Троично-пятеричные текстологические структуры и понятие «сань-у».— Одиннадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1980.
25. Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
26. Конрад Н. И. Избранные труды. Синология. М., 1977.
27. Кроль Ю. Л. Родственные представления о «доме» и «школе» (цзя) в древнем Китае.— Общество и государство в Китае. М., 1981.
28. Кроль Ю. Л., Романовский Б. В. Опыт систематизации традиционной китайской метрологии.— Страны и народы Востока. Вып. 23. Дальний Восток. М., 1982.
29. Крушинский А. А. Смысл выражения «гэмин» в современных политиче-

- ских текстах.—Одиннадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 3. М., 1980.
30. Кучера С. «Великий закон» — великая политическая утопия древнего Китая.—Третья научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1972.
 31. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969.
 32. Матхаузерова С. «Слагати» или «ткати»? (Спор о поэзии в XVII в.).—Культурное наследие древней Руси. М., 1976.
 33. Народы Восточной Азии. М.—Л., 1965.
 34. Платон. Сочинения. Т. 3, ч. 1. М., 1971.
 35. Позднеева Л. Д. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967.
 36. Попов П. С. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910.
 37. Попов П. С. Китайский философ Мэн-цзы. СПб., 1904.
 38. Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979.
 39. Спиринов В. С. Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
 40. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 1. М., 1972.
 41. Топоров В. Н. О числовых моделях в архаических текстах.—Структура текста. М., 1980.
 42. Ушков А. М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. М., 1982.
 43. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1971.
 44. Фельбер Р. Концепция Датун в новое и новейшее время.—Китай: государство и общество. М., 1977.
 45. Философская энциклопедия. Т. 4, 5. М., 1967, 1970.
 46. Хоу Вай-лу. Социальные утопии древнего и средневекового Китая.—ВФ. 1959, № 9.
 47. Чжао Ню-лань. О главе «Дары Юя» («Юй гун») в «Книге преданий» («Шан шу»).—Одиннадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1980.
 48. Шестаков В. П. Понятие утопии и современные концепции утопического.—ВФ. 1972, № 8.
 49. Шицзин. Изд-во АН СССР. М., 1957.
 50. Штейн В. М. Из ранней истории социальных утопий (даосская утопия в Китае).—Вестник истории мировой культуры. 1960, № 6.
 51. Шэно Ж. Эгалитарные и утопические традиции на Востоке.—НАА. 1968, № 5.
 52. Шуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен». М., 1960.
 53. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965.
 54. Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии. М., 1957.
 55. Ван Янмин. Чуань си лу (Записи преподанного и воспринятого). Тайбэй, 1971.
 56. Го юй (Речи царств). Шанхай, 1958.
 57. Гу Чуньфань, И Чжу. Цзин тянь ши и (Разъяснение сомнений [относительно системы] колодезных полей).—Цзинцзи кэсюэ. 1980, № 3.
 58. Дун Чупин. «Тянь ся вэй гун» юань и синь тань (Новое рассмотрение изначального смысла [выражения] «Тянь ся вэй гун»).—Вэнь ши чжэ. 1984, № 4.
 59. Лю-цзы цзи чжэн (Собрание сочинений Лю-цзы с разъяснениями). Т. 1, 2. [Б. м.], 1960.
 60. Хоу Вайлу и др. Чжунго лидай Да тун лисян (Идеал Да тун в истории Китая). Пекин, 1959.
 61. Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики). Кн. 2—8. Пекин, 1956.
 62. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Лян Хань чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Раздел двух [эпох] Хань). Кн. 1, 2. Пекин, 1961.
 63. Чэнь Цзун. Гу Яньу чжэсюэ сысян поуси (Разъяснение философской мысли Гу Яньу).—Шэхуэй кэсюэ чжаньсянь. 1983, № 2.
 64. Ши сань цзин чжу шу (Тринадцатиканоние с комментариями и разъяснениями). Кн. 1—40. Пекин, 1957.

65. Эр ши у ши (Двадцать пять [династийных] хроник). Т. 1. Шанхай. 1934.
66. Ян Сюн. Тай сюань цзин (Канон великой тайны). Тайбэй, 1962.
67. Ян Юнго. Лунь юй и чжу («Суждения и беседы» с переводом и комментариями). Пекин, 1958.
68. Ян Юнго. Мэн-цзы и чжу («Мэн-цзы» с переводом и комментариями). Кн. 1, 2. Пекин. 1960.
69. Creel H. G. Shen Pu-hai. A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B. C. Chicago — London, 1974.
70. Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy. Vol. 1. Princeton, 1952.
71. Graham A. C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong—London, 1978.
72. Kou Pao-koh. Deux sophistes chinois Houei Che et Kong-souen Long. P., 1953.
73. Lin Yutang. The Wisdom of Confucius. N. Y., 1943.
74. Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. 2, 3. Cambridge, 1956, 1959.
75. Nikkilä P. Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects. Vol. 1. The Terms in *Shu Ching* and *Shih Ching*. Helsinki, 1982.
76. Pokora T. On the Origin of the Notions T'ai-p'ing and Ta-t'ung in Chinese Philosophy.— *Archiv Orientalni*. 1961, vol. 29, № 3.
77. T'ang Chün-i. The T'ien Ming [Heavenly Ordinance] in Pre-Ch'in China.— *Philosophy East and West*. 1961, vol. 11, № 4, 1962, vol. 12, № 1.

Е. А. Торчинов

ДАОССКАЯ УТОПИЯ В КИТАЕ НА РУБЕЖЕ ДРЕВНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ (II—VI вв.)

В период кризиса и падения Ханьской империи, а также в эпоху смуты и междоусобиц, последовавшую вслед за этим, идеи даосской утопии не только оживляются, но и приобретают качественно иной характер. Именно в то время параллельно складывающейся ортодоксии даосской институционализированной религии оформляются и даосские ереси, часть которых (прежде всего «Тайпин дао» — «Путь Великого равенства») с самого начала своего существования оказывается связанной с вооруженными выступлениями крестьянства и других угнетенных слоев общества. В то же время получают дальнейшее развитие (и логическое завершение) утопические идеи даосской философии, выраженные в «Дао-дэ цзине» [16] и «Чжуан-цзы» [36]. Вряд ли будет ошибочным утверждение, что рассматриваемый период является центральным и кульминационным в истории даосской утопической мысли, которая к тому же позднее теряет свою «чистоту», вступая в контакт с еретическими буддийскими и манихейскими доктринами — «Байлянь цзяо» («Белого лотоса»), «Мин цзяо» («Учения Света») и др.

В настоящее время даосской утопии II—VI вв. посвящена обширная литература как в нашей стране, так и за рубежом. Из зарубежных ученых прежде всего следует назвать Э. Балаша [41, 42], А. Зайдель [51; 52], М. Кальтенмарка [46] и Р. Стейна [53]. К советским исследователям, занимающимся данной проблемой, принадлежат В. М. Штейн [11], Е. Б. Поршнева [6], В. В. Малявин [3; 4] и автор настоящих строк [7; 8].

Даосская утопия сыграла свою (и весьма значительную) роль в истории китайского общества на его переходном этапе от древности к средневековью. Начавшееся в 184 г. восстание Желтых повязок (*Хуан цзинь*) потрясло до основания всю систему Позднеханьской империи и нанесло ей сокрушительный удар. Выступление было подготовлено еретической¹ даосской сектой «Тайпин дао», с анализа учения которой и уместно начать рассмотрение утопических идей даосизма II—VI вв.

Следует отметить, что учение о «Великом равенстве» (Тайпин) отнюдь не сразу получило оппозиционный властям характер и первоначально было связано с вполне легитимистскими идеями. Так, согласно «Истории династии Хань» (см. [12, цз. 11, с. 56—6а, цз. 75, с. 296, 31а]) трактат под названием «Книга Великого равенства, объемлющего Изначальное в соответствии с календарем, и посланная Небесным чиновником» («Тянь гуань ли бао юань тайпин цзин») был преподнесен императору Чэн-ди (32—7 гг. до н. э.) неким Гань Чжункэ из Ци. Последний заявил, что ее содержание было открыто ему божеством Красного семени (Чи цзин цзы)², посланного Небесным императором для обновления мандата ханьского дома (см. также [51, с. 217]). В 5 г. до н. э. ученики Гань Чжункэ убедили императора Ай-ди изменить девиз правления на «Тай чу юань цзян» и принять титул Провозглашающего святость императора Великого равенства из рода Лю (Чэнь шэн Лю тайпин хуан-ди), «дабы Хань еще раз обрела мандат». Но из-за ухудшения здоровья императора в том же году все пововедения были отменены (см. [12, цз. 11, с. 6а, цз. 75, с. 316; 51, с. 218]). Таким образом, хотя престиж правившей династии уже начал пошатываться (отсюда разговоры о необходимости «обновления мандата»), роль осуществителя идеала Тайпин приписывается еще правящему монарху.

Во время узурпации трона Ван Маном (9—24 гг. н. э.) «пророчества» (*чань*) также недвусмысленно поддерживали династию Хань. Интересно, что в 21 г. некий предсказатель Ван Куан поддержал восстание сановника Ли Яня, заявив, что, поскольку фамилия последнего Ли (т. е., намекнув на то, что Ли Янь является потомком Лао-цзы, наставника и советника государей), его борьба за восстановление династии увенчается успехом и он станет соправителем дома Хань (*Хань фу*) (см. [33, цз. 69]). В качестве курьеза следует добавить, что Ван Ман сам решил воспользоваться данным пророчеством, назначив военачальником некоего Ли Шэня и дав ему титул «святой», «совершенномудрый» (*шэн*). Подобные пророчества появлялись в то время повсеместно, а Ли Тун, один из полководцев Гуан У-ди, первого императора династии Поздняя Хань, действительно получил после победы титул «хоу-соправитель династии Хань» (*фу Хань хоу*), женился на младшей сестре императора, а его семья была уравнена в правах с императорской фамилией (см. [51, с. 219]).

Через 50 лет положение изменилось. Учение о «Великом равенстве» распространилось в массах обездоленных крестьян, и императоры династии Хань уже отнюдь не воспринимались как мессии, несущие царство равенства и благоденствия. В 147—167 гг. происходит ряд восстаний, для которых характерно появление самозванцев, провозглашавших себя императорами, наделенными сакральными функциями, и предъявлявших своим сторонникам в качестве доказательства истинности своих притязаний кольца и печати из нефрита и других материалов (см. [51, с. 219—220]). Следует подчеркнуть, что претензии лидеров указанных выступ-

ленный носили двоякий характер: и политический, и религиозный; они провозглашали себя харизматическими императорами и совершали религиозные ритуалы, изготавливали амулеты. Эти самозваные крестьянские императоры были непосредственными предшественниками восстания Желтых повязок.

167—183 годы не отмечены новыми восстаниями (возможно, из-за того, что уже планировалось назначенное на 1-й год нового 60-летнего цикла, т. е. 184 г., большое восстание и влияние лидера секты «Тайпин дао» Чжан Цзюэ неуклонно росло).

Непосредственно об утопических идеях этой секты сведений почти нет (о восстании см. [11; 4, с. 158—160]). Однако ясно, что ими обосновывался план воцарения новой династии. Чжан Цзюэ провозгласил конец эры «синего Неба» и наступление эры «желтого Неба», или эры «желтого Неба Великого равенства» (*Хуан тянь тайпин*). Хотя Чжан Цзюэ непосредственно не провозгласил себя императором, однако приведенные выше формулы представляют его как сакрального монарха, основателя династии Тайпин, правящего под эгидой первостихии Земля (почва, символический цвет — желтый), т. е. «центральной» стихии, и под покровительством древнего совершенного императора Хуан-ди (Желтый владыка). Если же остановиться на религиозных титулах Чжан Цзюэ, то обращает внимание, что его именовали «великим мудрецом и добрым наставником» (*да сянь лян ши*). Этот титул отражает, как утверждает А. Зайдель, утопическую попытку Желтых повязок соединить их религиозную организацию с имперской администрацией в единую мессианскую империю (см. [51, с. 221]). Указанная титулатура соответствует и описанию политического устройства мифической страны Да Цинь, которое, по утверждению Р. Стейна (см. [53, с. 8—10]), было проекцией вонне китайских утопических идей. В эпохи кризиса, гласит легенда, цари Да Цинь передавали престол мудрецам (*сяньжэнь*)³. Таким образом, в ней нашла отражение характерная для даосской утопии в целом идея, согласно которой мудрец, в эпоху процветания являющийся лишь советником монарха, в период кризиса сам берет власть в свои руки как харизматический император.

Учение секты «Тайпин дао» было наиболее исторически значительным течением даосской утопии II в., но далеко не единственным. Даосский характер еретических учений с ярко выраженным утопическим содержанием не менее четко проявился в религиозных течениях юго-запада Китая (Шу, территория современной пров. Сычуань). Они были досконально изучены А. Зайдель, исследования которой положены в основу дальнейшего изложения.

Претензии обладателей фамилии Ли на религиозно-политическую власть обосновывались ими при помощи выведения своей родословной от Лао-цзы. Но почему последний занял такое место в даосской утопии?

К концу эпохи Хань Лао-цзы обожествляется (см. [52]) и

становится высшим даосским божеством, олицетворением самого дао. В восточном Китае Чжан Цзюэ являлся приверженцем культа «Желтого владыки Лао» (*Хуан Лао-цзюнь*). Отметим, что в поздних ханьских текстах сочетание «Хуан Лао» означает самого Лао-цзы, тогда как в ранних — это эллипсис от «Хуан-ди и Лао-цзы»⁴ [51, с. 222]. В западном Китае приверженцы школы Небесных наставников (*Тянь ши дао*, *Чжэн и дао*) почитали того же бога под именем «Высочайший владыка Лао» (*тайшан Лао-цзюнь*) и скандировали его «Пятитысячные письма» (т. е. «Дао-дэ цзин»). Следовательно, претензия «потомков» Лао-цзы быть советниками государей или заменять их на троне является результатом обожествления их «предка». Но и сам Лао-цзы в утопических идеях II в. играет роль политического мессии.

Весьма интересным документом, содержащим соответствующую информацию, является «Книга о превращениях Лао-цзы» («Лао-цзы бяньхуа цзин»), опубликованная и детально проанализированная А. Зайдель (см. [52, с. 131—136]). Этот религиозный текст, дошедший до нас в дуньхуанской рукописи (MS № 2295), относится к 185—200 гг. В нем нашел выражение политический мессианизм низших слоев общества, вызвавший неудовольствие даже со стороны школы Небесных наставников. Первая часть текста является панегириком с агнографическими элементами из других «биографий» обожествленного Лао-цзы. О нем говорится как о существующем до возникновения вселенной; Лао-цзы называется «корнем дао», «корнем Неба и Земли», «властителем (*дицзюнь*) всех божеств», «праотцем *инь* и *ян*», «душами *хунь* и *ло* всего сущего», «творцом посредством превращений», «держателем жезла бессмертных и нефритовых табличек с золотыми письмами» и т. п. Таким образом, дао — Лао-цзы описывается как первоначало всего сущего; жизненный принцип сущего, принцип превращений сущего.

Далее рассказывается о трансформациях этого божества. Кроме девяти «внутренних» (медитативных) превращений Лао-цзы претерпевает и «внешние», являя в них себя миру. Вновь и вновь он воплощается как советник мудрых государей древности. Так, при Фу-си он воплотился как Вэнь Шуан-цзы, при Чжу Жуне — как Гуан Чэн-цзы, при Чжуань-сюе — как Чи Цзин-цзы (см. выше), а при Хуан-ди — как Небесный Старец (Тянь Лао). Однако эти его проявления отличны от его «исторического» рождения в мире.

Он родился в Чу, принял имя Ли Дань (второе имя Боян) и служил хранителем архива и советником у Пин-вана (770—720 гг. до н. э.). Но из-за дурного правления последнего покинул столицу, написал для стража заставы Инь Си «Дао-дэ цзин». Затем Лао-цзы проявил себя как Цзянь Шу-цзы — советник циньского Му-гуна (655 г. до н. э.), как Фу Цин-цзюнь (Будда?) во времена «великих варваров» (да ху) и как бессмертный даос Ван Фанпин в эпоху Хань. Любопытен намек на тождество Будды и Лао-цзы. Это одно из первых упоминаний знаменитой док-

трины «просвещения варваров» (*хуа ху*), появление которой некоторые ученые, например Кубо Норитада (см. [23, с. 104–112]), относят как раз ко II в.

До данного места описание сходно с другими житиями Лао-цзы, но дальше начинаются отличия. Текст описывает пять явлений Лао-цзы близ Чэнду между 132 и 155 г. В память его последнего явления как «Великого мудреца поработенных» (*Пужэнь да сянь*) на горе Байлушань в 185 г. был построен храм, посвященный Лао-цзы как «Небесному учителю» (Тянь фу). Кончается текст проповедью Лао-цзы перед его последователями. Он говорит о своей способности к превращениям, благодаря которой может восходить на Небеса и проявляться в истории, призывает верующих вести чистую жизнь и наставляет относительно рецитации «Дао-дэ цзина» и правил созерцания. Но гораздо интереснее то, что он говорит о конкретной исторической ситуации и о своей роли в ней: «Дабы отринуть династию Хань, я изменил свою внешность... Так как ныне действия Неба и Земли в разладе, я сам изменю судьбу (*юнь*). В этом веке я изберу добрых людей, не избирайте себя сами,— по правильному поведению и самоконтролю я узнаю вас». Далее Лао-цзы упоминает о своих явлениях в Сычуани, подчеркивая, что, так как «люди ныне в унынии, а эпидемии и голод повсеместны, я потрясу правление дома Хань, дабы изменить вашу судьбу» (цит. по [52, с. 134–136]).

Учение «Книги о превращениях Лао-цзы» весьма заметно отличается от идеологии «Тайпин дао» на востоке страны. В ее рамках Лао-цзы также назывался вождем народа, но он не провозглашался императором и основателем династии и ничего не говорилось о будущем царстве «желтого Неба». Характерно, что божественный мессия называется просто Лао-цзы, а не Хуан Лао-цзюнь. Тем самым подчеркивалось, что император и мудрец относятся к разным мифологическим категориям, что они не идентичны, а скорее комплементарны, взаимодополняющи. Император оказывается как бы орудием мудреца для осуществления совершенного правления согласно его провидениям. Так, последователи доктрины Хуан-Лао в период Ранняя Хань рассматривали «Дао-дэ цзин» как руководство по восстановлению совершенного правления Хуан-ди, т. е. интерпретировали текст в духе «политической субтрадиции даосизма» [55, с. 249–250]. Лао-цзы в этой доктрине превращается в основателя политического учения, сутью которого является управление на основе «невмешательства», недеяния (*у вэй*). Затем, в ходе развития даосской историософии, древние советники, поддерживающие хорошего правителя или покидающие дурного, стали рассматриваться как проявления прототипа «наставника императоров и правителей», т. е. самого Лао-цзы. Это видно не только из «Книги о превращениях Лао-цзы», но и из отождествления Лао-цзы с Великим астрологом Бояном, который, будучи при дворе порочного Ю-вана (781–771 гг. до н. э.), предсказал падение Чжоу и покинул обречен-

ную страну⁵. Именно в таком подходе коренится и представление о мессианской роли семьи Ли как «потомков Лао-цзы». Ли Цзе, последний отпрыск Лао-цзы, упоминаемый Сыма Цянем, был «великим воспитателем» (*тай фу*) царя; следуя «прецеденту», и Гуан У-ди пожаловал Ли Туну титул «хоу, соправителя Хань». В то же время «потомки Лао-цзы» считали себя не «верными слугами» государства, а избранниками, которым уготовано быть помощниками и гарантами обладания родом Лю «небесного мандата».

В этом историческом контексте различия в учении «Тайпин дао» и «Лао-цзы бяньхуа цзина» могут рассматриваться как расхождения в рамках единой идеологии: Желтые повязки на востоке сражались за новую династию, основанную совершенным императором, а движение в Сычуани обращалось непосредственно к наставнику всех добрых государей. Отвергая императорскую власть, они желали правления божественного Мудреца, сошедшего на землю. В данной связи А. Зайдель упоминает о восстании 148 г. в Шэньси (т. е. как раз между восточными провинциями и Сычуанью), во главе которого стояли два человека — «император» («сын Хуан-ди») Чэнь Цзин и «совершенный человек» (*чжэнь жэнь*) Гуан Бо (см. [51, с. 219—220, 230]).

Движение Желтых повязок потерпело поражение, а мессианизм «Лао-цзы бяньхуа цзина» не развился в политическую доктрину и не породил конкретного народного движения. В период Троецарствия оба движения как бы уходят в подполье, вновь проявив свою активность при династиях Восточная Цзинь (317—419) и Сун (420—478). Традиция же Небесных наставников (из рода Чжан) сохранила поддержку властей благодаря своей компромиссной религиозно-политической установке. Она неуклонно расширяла свое влияние и в III—IV вв. превратилась в своеобразную даосскую церковь (см. [51, с. 230]).

Школа Чжэн и дао проявляла повышенную активность в Чэнду⁶ в то же самое время, что и почитатели «Лао-цзы бяньхуа цзина». Однако в последнем нет даже упоминания о Небесных наставниках, хотя представители обоих течений почитали Лао-цзы как высшее божество. Так существовала ли связь между этими двумя политико-религиозными течениями?

Некоторые места в ортодоксальных текстах Чжэн и дао свидетельствуют, по-видимому, о полемической борьбе с другими даосскими группами. Так, «Лао-цзы Сян эр чжу», ортодоксальный комментарий к «Дао-дэ цзину», буквально пестрит критическими высказываниями в адрес «еретических доктрин», «ложной магии», «грубого колдовства» и т. п. (см. [22, с. 13, 18; 51, с. 227]).

Главное же, Небесные наставники никогда не выступали против государственной власти (им удалось создать автономное теократическое государство в районе Чэнду, в первую очередь благодаря географической изолированности Сычуани) и не претендовали на основание новой династии. Почитаемый ими тайшан Лао-цзюнь был небесным божеством, назначившим Чжан Даолина сво-

им наместником на земле с чисто религиозными функциями, а политическая власть школы рассматривалась как временное средство сохранения порядка до воцарения новой, «добродетельной» династии. Третий Небесный наставник, Чжан Лу, принимал официальные титулы от ханьских властей, отвергал попытки провозгласить его самостоятельным царем Ханьнина (Ханьнин ван) и объявлял ложными пророчества о нем как новом обладателе «мандата Неба» (см. [51, с. 227]). Когда Сычуань была покорена Цао Цао (215 г.), Чжан Лу был вынужден признать его новым легитимным императором, благословенным Лао-цзы, а династию Вэй — осуществляющей «чистое даосское правление (*цин чжэн дао чжи*)» (см. [38, с. 18а; 51, с. 227; 3, с. 174—175; 4, с. 159, 205]). Подобного рода установка исключала возможность организации восстания, и Чжан Лу нельзя считать «политическим мессией», харизматическим правителем. В тексте же «Лао-цзы бяньхуа цзина», напомним, Лао-цзы в одном из своих явлений обещает низвергнуть Хань и спасти народ, что очень напоминает призывы к восстанию, облеченному в религиозную форму.

Наконец, учение последователей «Лао-цзы бяньхуа цзина» было неприемлемо для Небесных наставников и потому, что, согласно учению этой школы, Лао-цзы не мог больше появляться на земле в образе человека, ибо передал соответствующие функции Чжан Даолину и его преемникам. Следовательно, учение о повторных явлениях Лао-цзы подрывало духовную монополию семейства Чжан и его претензии на исключительную ортодоксальность. Характерно, что в текстах Чжэн и дао Лао-цзы называется «наставником императоров» только применительно к эпохам, предшествовавшим Хань. С инвестицией Чжан Даолина эти прерогативы перешли к нему, а божественный Лао-цзы может явиться вновь только или медитирующему отшельнику, или императору в видении как вдохновляющий высший бог во всей своей славе (см. [51, с. 228]).

Следовательно, мессианское движение «Лао-цзы бяньхуа цзина» существовало в изоляции от традиции Небесных наставников.

Несколько забегаая вперед, рассмотрим основные черты отношения традиции Чжэн и дао к мессианским движениям в IV—VI вв.

В конце правления династии Восточной Цзинь вновь появилось обилие сочинений, предсказывавших падение династии и установление «царства справедливости». Этим настроениям в известной степени поддались и Небесные наставники (их традиция распространилась на юге Китая около 320 г.). Они ожидали нисхождения на землю государя Ли (Ли-цзюнь), которого небесный Лао-цзюнь пошлет, дабы «пасти десять тысяч людей» [37, л. 16; 51, с. 240]. Тексты обещают начало эры Тайпин в год «металла и коня» (*цзинь ма*), т. е. 370 г., что семантически указывает на императорский цзиньский дом Сыма, правивший под эгидой стихии «металл». В то время Небесные наставники занимались раздачей «призывающего десять тысяч [избранных] к жизни амулета ве-

ликого сокровенного девятиначального света» (*тайсюань цзю гуан вань чэн шэн фу*) и заявляли, что в годы *жэнь чэнь* (392) и *гуй сы* (393) по этому амулету узнают избранных (*чжун мунь*), которые наследуют царство великого равенства Совершенномуудрого владыки (*Шэн цзюнь*).

В рассматриваемых текстах посылаемый на землю Ли-цзюнь не тождествен Лао-цзы. Инвестировав Чжан Даолина, последний стал правителем Трех Небес, приказавшим бессмертным чиновникам отобрать избранных и посылающим на землю Ли-цзюня для установления эры Тайпин.

Однако в целом отношение Чжэн и дао к мессианским утопиям осталось резко отрицательным. В этой связи весьма интересны материалы относящегося к 448 г. текста «Лао-цзюнь инь сун цзе цзин» [25], представляющего собой откровения тайшан Лао-цзюня реформатору традиции Небесных наставников Коу Цяньчжи. В частности, Лао-цзюнь говорит, что покинул Куньлунь из-за бедствий мира, беспорядков и смут: «То здесь, то там появляются люди, пророчествующие новое появление Лао-цзы и царствование даосского мессии из рода Ли. Эти лжепророки морочат голову простакам колдовскими трюками и ложной магией. Они многочисленны как муравьи и превращают всю империю в толпу мятежников» [25, л. 4а—4б; 51, с. 241]. Далее бог в выпретенных выражениях описывает рай на горе Куньлунь, говоря о преимуществах царства небесного по сравнению с царством земным, и заключает: «Как же я могу ограничивать мое царство каким-то одним городом на земле?! Это не моя воля» [25, л. 5а; 51, с. 241]. Однако отвергнув претензии «мятежников», Лао-цзы утверждает, что водворение мира в империи лишь его прерогатива: «В час, когда я явлю себя, преобразятся Небо и Земля. Старые доктрины всех книг и канонов исчезнут. Установленная ортодоксия (т. е. учение Чжэн и дао.— *Е. Т.*) возродится вновь. Я призову всех предназначенных к долговечности и вознагражу их духовным снадобьем. Они вознесутся как бессмертные и станут моей свитой. Грешники станут праведниками, и у любого, встретившего меня, продлятся годы жизни. И если тогда царь, или Сын Неба (император.— *Е. Т.*), будет достойным правителем, я повелю местным божествам служить ему, как это было прежде. Но если правитель отступит от учения, просветленный мудрец заменит его для умиротворения народа. Когда мир восстановится вновь, я вернусь наверх и скроюсь на горе Куньлунь» [25, л. 5а—5б; 51, с. 241—242]. Характерно, что Лао-цзы в данном тексте не собирается становиться земным правителем: он лишь подчинит божества доброму императору, восстановит мир на земле, возьмет с собой праведников и вновь вернется на небеса. Более того, он даже не покинет свой «небесный экипаж, запряженный драконами и украшенный драгоценными камнями» [25, л. 5б; 51, с. 242]. Завершается фрагмент новыми проклятиями в адрес «мятежников»: «Они смеют думать, что я смешаюсь с этой подлой вонючей плотью, с этими рабами, псами и нежитью

и буду на стороне этих злых бунтовщиков! Эти презренные твари ныне сеют ересь и разрушают ортодоксальные писания!» [25, л. 6а; 51, с. 242].

Подобные инвективы вполне понятны при их рассмотрении в историческом контексте. Коу Цяньчжи пользовался покровительством и благорасположением императора Тай У-ди (Тоба Тао, 424—452) династии Северная Вэй. В 440 г. император принял под его влиянием девиз правления «Истинный государь Великого равенства» (*Тайпин чжэнь цзюнь* — 440—451), а в 444 г. провозгласил даосизм государственной религией империи. Ясно, что народные секты, выступавшие против реформированного придворного даосизма, вызывали негодование Коу Цяньчжи (о его деятельности см. [3, с. 177—179]). К тому же они как бы игнорировали титул монарха как «правителя Тайпин»⁷. Подобная установка вообще, вне всякого сомнения, характерна для религиозных учений, изменивших свои социальные функции и из доктрин оппозиционных превратившихся в официальные. Достаточно вспомнить, как христианство, признанное римскими властями в начале IV в., а к его концу ставшее государственной религией, осуждало свой ранний апокалиптический мессианизм и еретический хилиазм (вера в тысячелетнее царство святых на земле), оттесненный на второй план доктриной «паруссии» — «второго пришествия» и воскресения праведных в царстве небесном (пример «рутинизации харизмы»).

Однако и у Небесных наставников существовала своеобразная социальная утопия, которую они даже пытались реализовать в своем теократическом государстве. К ней теперь и следует обратиться.

Это движение зародилось во второй половине II в. и стало первой школой организованного даосизма. Его формирование связано с мифом о новом пришествии (*синь чу*) Лао-цзы в 145 г. и о его откровении о новом миропорядке своему «наместнику» на земле Чжан Даолину. Согласно данному учению, вселенной управляют три пневмы (*сань ци*) — Сокровенная (*сюань*), Изначальная (*юань*) и Первоначальная (*ши*), которые порождают Небо, Землю и Воду (см. [49, с. 374]). Поскольку каждая из этих сфер управляется небесным чиновником, то и вся триада, возглавляющая «небесную бюрократию», получила название «трех чиновников» (*сань гуань*). С их культом связаны три общинных праздника в начале (15-й день 1-го месяца), в середине (15-й день 7-го месяца) и в последней трети года (15-й день 10-го месяца), называемые праздниками «трех начал» (*сань юань*). Был принят и цикл из 24 пневм солнечного года. Три временные стадии «трех начал» также соотносились с головой, грудью и животом в человеческом теле; к частям и функциям тела привязывались и 24 пневмы в качестве космических энергий.

Ранняя организационная структура движения следовала тому же образцу. Ее возглавляли Три наставника, или три поколения Небесных наставников, из рода Чжан, называвшиеся *тянь ши*,

сы ши и си ши — сам Чжан Даолин, его сын Чжан Хэи и его внук Чжан Лу (умер ок. 220 г.). Их титулы, однако, сохранились и позднее в традиции Чжэн-и дао. Перед каждым крупным ритуалом происходило призывание Трех наставников, и при медитации даос должен созерцать первых трех Небесных наставников, три поколения последующих наставников (современного Небесного наставника, его отца и деда), а также собственного учителя, его отца и деда (см. [49, с. 375]). Три наставника управляли 24 округами (*чжи*), во главе каждого из которых стоял «виночерпий» (*цзи цзю*) и 24 чиновника — 12 мужчин и 12 женщин. (Из их числа выбирался «виночерпий».) Позднее все «чиновники дао» (*дао гуань*) стали называться «виночерпиями», а их глава получил титул Ду гун («Инспектор заслуг»).

В «Кодексе округов» («Чжидянь») об этой организации говорится следующим образом: «24 округа, в каждом 24 чиновника, каждый имеет особые обязанности. Каждому принадлежат 240 армий из 2400 генералов, 24 000 офицеров и 240 000 солдат (имеются в виду служебные духи.— *Е. Т.*). Существуют 24 мужчины и женщины — чиновники и 24 мужских и женских обязанности, а также 24 мужских и женских пненьмы» (цит. по [49, с. 375]). 24 округа располагались на части Сычуани (Шу) и в южной части Шэньси (Ханьчжун). Их расположение соотносилось с местонахождением священных мест и почитаемых гор. Позднее число округов и «виночерпиев» увеличилось, однако без нарушения исходной структуры. Следует отметить совершенно исключительную роль, которую играли женщины в движении Небесных наставников (о роли женского начала в даосизме см. [6а, с. 99—107]). Мать Чжан Лу была видным священнослужителем при дворе Вэй; многие женщины сыграли важную роль и на более поздних этапах этого и других даосских движений (так, Вэй Хуацунь — матриарх школы Шанцзя также была «виночерпием» Небесных наставников). Даосские чиновники помимо прочих обязанностей хранили списки населения и взимали налоги (в том числе и знаменитые «5 доу риса»). Как считает Хоу Цзинлан [45, с. 101], налог в «5 доу риса» в глазах верующих был залогом накопления сокровищ на небесах, в созвездиях «пяти ковшей» (*у доу*), главным из которых был Северный Ковш (Большая Медведица, Бэй Доу).

Эта идея тесно связана с представлением об амулетах, или талисманах (*фу*), как имеющих две части — земную и небесную. В сочетании «фу лу» реестр (лу) выступает как производное, «земное» от *фу*. Данное учение нашло дальнейшее развитие в доктрине «духовной драгоценности» (*лин бао*), причем *лин* («дух») выступает как «небесная» половина, а *бао* («драгоценность») — как «земная». Адепт стремится к их единению и обретению совершенства (см. [40, с. 56—57; 47, с. 559—588]). В целом функции чиновников определялись как «действия ради преобразующего воздействия во имя Неба (*дай Тянь син хуа*)» [49, с. 376] и носили весьма авторитарный характер.

Дети вступали в общину в возрасте 7 лет. По этому случаю составлялся именной документ, гласивший: «Я изначально имел пневму (ци) Лао-цзюня в моем теле, но еще не был в состоянии отличить ее. Поэтому ныне я прибегаю к даосскому наставнику (шмярек), дабы получить „Священный Реестр для чад одного Небесного военачальника“ (*Тай шан и цзян-цзюнь тун цзы лу*)» (цит. по [49, с. 376]). Этот реестр (лу) содержал имена и атрибуты одного или нескольких божественных покровителей («генералов») и их подчиненных и «солдат» (составлявших вышеупомянутые выше «духовные армии» округов). «Генералов» и их «армии» якобы можно было вызвать заклинаниями и визуализацией (причем они рассматривались в качестве проекции сил повелевающей ими личности). Считалось, что они создаются из «трех пневм», появившихся в процессе развертывания дао, и ни в коем случае не являются духами умерших (Небесные наставники провозглашали почитание лишь «чистых прежде небесных (*сянь тянь*) духов», категорически запрещая популярные в народе культы «умерших героев» и духов мертвых). Детей после данного посвящения называли «новичками реестра» (*лу шэн*), и они должны были выполнять пять заповедей: не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не пить вино и не лгать (см. [49, с. 377]), а также использовать «обретенные» духовные силы для помощи Небесному наставнику в лечении людей. Им запрещалось поклоняться предкам и домашним богам (за исключением особых дней) или частным образом молиться каким-либо иным божествам.

Следующая ступень посвящения (также для детей) связана с получением «Реестра 10 генералов», знаменующим возрастание возможностей к созданию «покровителей» из пневмы своего тела и предполагающим некоторое увеличение числа соблюдаемых заповедей.

Взрослые проходили третье посвящение, приобретая реестр с именами 75 «генералов», причем у мужчин и женщин реестры отличались. Женский реестр назывался «Высшие духовные силы» (*Шан лин*), а мужской — «Высшие бессмертные» (*Шан сянь*) (см. [39, т. 2, с. 353—355]). При браке оба реестра комбинировались, соединяя силы 150 духов, что являлось высшей ступенью посвящения для мирян. Женатые даосы назывались «учениками истинного единства» (*чжэн и ди-цзы*) и должны следовать 72 заповедям (текст, перечисляющий их, ныне утерян), но ритуал соединения реестров можно реконструировать по «Желтой книге, перевозящей на берег спасения» («Хуан шу году⁸ и»). Не исключено, что брачный обряд предполагал ритуальное соитие, приводившее в ужас буддийских аскетов IV—VI вв. Другое название данного обряда — «гармония пневм» (*хэци*); совершался он, видимо, вплоть до X в. [49, с. 377].

Если человек желал стать духовным лицом, то он проходил еще одно посвящение и становился «наставником» (*ши*) и чиновником (*гуань*), обязанным следовать 180 заповедям, некоторые из

которых предполагают заботу об окружающей природе [49, с. 378].

Помимо иерархии по линии округов была еще иерархия духовенства по принципу выполняемых обязанностей. На ее вершине находился «Инспектор заслуг». Существовала и иерархия округов, причем глава первого из них — округа Янпин (Янпинчжи) был одним из потомков первого Небесного наставника по мужской линии.

Реестры у духовных лиц были иными, нежели у мирян. Первые назывались *нэй лу* («внутренними реестрами»), а вторые — *вай лу* («внешними реестрами»). Кроме того, реестры мирян относились из-за своего «протекционного» характера к классу «талисманных реестров» (*фу лу*), а реестры духовенства — к «схемам-реестрам» (*ту лу*), напоминавшим знаменитую «Речную схему» (*Хэ-ту*) и имевшим форму круга. Не исключено, что *фу лу* были как бы извлечениями из *ту лу*. Магическая сила «схемы-реестра» основывалась на пневме 24 округов, отсюда еще одно его название — «Реестр пневмы 24 округов» [49, с. 378].

В целом, как отмечает К. М. Шиппер, ученики и наставники, *фу лу* и *ту лу* через общинные богослужения (*цзяо*) создавали интегрированную структуру в социальном теле общества, созданного Небесными наставниками [49, с. 380]. Следует также подчеркнуть, что движение Небесных наставников никогда не основывалось на откровении священного писания, книги. Роль доктринального сочинения играл «Реестр 24 округов», использовавшийся в ритуалах, направленных на спасение всего «социального тела» округа через медитативное сосредоточение священнослужителя.

В целом «государство» Небесных наставников было попыткой реализации идеи совершенного общества, целью которого было «спасение» всего населения («паствы»), что и позволило движению «Пути истинного единства» стать первой даосской церковью, институционализированным даосским направлением. Вместе с тем, как уже неоднократно подчеркивалось, даосизм Небесных наставников был далек от какой-либо социальной оппозиционности и, по существу, резко противостоял мессианским устремлениям типа движения «Тайпин дао».

На этом можно завершить обзор даосской утопии периода падения империи Хань и перейти к периоду Шести династий (Лю-чао).

В указанную эпоху мессианские настроения в даосских кругах вспыхнули с новой силой. Точку зрения В. Ши, согласно которой в восстаниях того времени идеологические моменты играли незначительную роль [50, с. 170], можно считать опровергнутой многочисленными материалами, собранными Обути Ниндзи и А. Зайдель. Так, «История [династии] Цзинь» сообщает, что в 317—327 гг. на территории Цзянсу и Хунани действовал некий даосский проповедник Ли То, утверждавший, что ему 800 лет (поэтому его называли Ли Восьмисотлетний — Ли Ба-

бай). В районе между Чжунчжоу и Цзянь он лечил больных «демоническими средствами» (*гуй дао*), а его ученик Ли Хун, учивший на горе Синьшань, провозглашал: «В соответствии с пророчеством я стану царем (*ин чань дан ван*)». Они были обвинены в подготовке мятежа и казнены (см. [32, цз. 58, л. 46; 28, с. 497]). О Ли То сообщается и в другом месте «Истории [династии] Цзинь»: «Маг (*шу жэнь*) Ли То соблазнял толпу письменами нечисти (*яошу*), им самим написанными. Его обезглавили на рыночной площади Цзянькана (в 324 г.—Е. Т.)» [32, цз. 6, с. 10а; 28, с. 498]. В приведенных фактах многое напоминает секты ханьского времени: магическое лечение, претензия на бессмертие и опять-таки фамилия Ли. Обути Ниндзи считает, что эта секта восходит к традиции «дао семьи Ли» (*Ли цзя дао*), т. е. секте, процветавшей в III в. в царстве У [28, с. 498]. О ней подробно пишет Гэ Хун (284?—363?) в гл. 9 «внутренней» части «Баопу-цзы» под названием «Смысл дао» («Дао и»). Он сообщает, что она была основана в начале III в. отшельником и предсказателем Ли А из Шу (Сычуань), которого в соответствии с его возрастом прозвали «восьмисотлетним господином» (*бабай суй гун*). Через 50 лет некий Ли Куань пришел из Шу в У и прославился там «исцелениями верой». Его сочли тем же человеком, что и Ли А, и прозвали Ли Восьмисотлетним (Ли Бабай). Гэ Хун лично знал людей, лечившихся у Ли Куаня заговоренной водой (*чжу шуй*) и «трехчастными амулетами» (*сань бу фу*) и учившихся достижению бессмертия посредством гимнастики и дыхательных упражнений. Гэ Хун бичует Ли Куаня за шарлатанство и утверждает, что его последователи «заполняют земли к югу от [Янцзы] цзян» [15, с. 39].

Обути Ниндзи отмечает сходство между Ли цзя дао и более поздней деятельностью Ли То и Ли Хуна. Скорее всего, Ли То просто подражал все еще почитавшемуся в народе Ли Куаню. Однако Ли цзя дао не выдвигала никаких доктрин религиозно-политического характера, тогда как Ли Хун говорил о своем вступлении на престол. Следовательно, 1) существовали пророчества о пришествии мессии-царя и падении династии и 2) Ли Хун претендовал на роль проявления небесного Лао-цзы, родоначальника семьи Ли. Однако сам Лао-цзы в рассматривавшихся текстах не упоминается. Впрочем, есть одно звено, связывающее ереси Ли Куаня, Ли То, Ли Хуна и учение «Лао-цзы бяньхуа цзина», т. е. ханьскую еретическую традицию. Это общее происхождение в Сычуани (Шу), которая, кажется, являлась центром возникновения мессианских утопий. Так, незаинтересованный буддийский автор танского времени (VII—X вв.) даже считал, что Юй Цзи, автор канонической версии «Тайпин цзина», был родом из Шу (см. [51, с. 233]), тогда как в действительности он происходил из Ланье (Шаньдун) и около 200 г. переехал на юг (У) (см. [24, с. 747—751]). Характерно, что «Тайпин цзин» считался текстом, содержащим откровение Лао-цзюня.

В то же время известная семья Ли из аборигенного населения ба или цзун установила на время в Шу власть собственной династии. Во времена Чжан Лу она примкнула к Небесным наставникам (см. [29, с. 115—121]), а мессианские чаяния, связанные с семьей Ли, способствовали ее возвышению. В 303 г. член этой семьи Ли Сюн был губернатором Инчжоу. Почувствовав достаточную силу для отделения от центрального правительства, он обратился к своему учителю даосу Фань Чаншэну (Фань Долгая Жизнь), жившему в уединении в горах Сишань близ Чэнду, с просьбой стать государем (цзюнь), а себя отрекомендовал его подданным (чэнь). Фань отказался от трона, но когда в 304 г. Ли Сюн провозгласил себя царем (ваном) Чэнду, прибыл ко двору и занял пост первого министра (чэн сян), приняв титул «Мудреца Фаня» (Фань сянь). Вняв его увещеваниям, Ли Сюн в 306 г. провозгласил себя императором, основателем династии Чэн и даровал Фаню титул «Верховного наставника Неба и Земли» («Тяньди тай ши»). Новый император отказался от конфуцианского ритуала, табели о рангах, знаков сословных различий и даже регулярного войска (см. [35, с. 120; 3, с. 177]). В 333 г. Ли Сюн умер и на престол вступил его брат Ли Шоу, переименовавший название династии на Хань. В правление его сына Ли Ши цзиньский генерал Хуань Вэнь завоевал Чэнду (347 г.). Однако приверженцы павшей династии восстали. Восставшие провозгласили императором сына Фань Чаншэна — Фань Бэня, который собрал войско численностью 10 тыс. человек. Однако цзиньские военачальники Чжоу У и Чжу Шу победили Фань Бэня и казнили его (см. [29, цз, 58, с. 9а; 51, с. 233—234]).

В данном случае «действовал» описанный выше «механизм»: Ли Сюн в полном соответствии с образом идеального правителя ставит свое вступление на престол в зависимости от мнения мудреца. После положительного решения он назначает последнего своим советником. В этой связи следует вспомнить об имени Фаня — «Долгая жизнь». Так, в частности, называли себя участники восстания даоса Сунь Эня (399 г.), выступавшие против цзиньского аристократизма (см. [3, с. 176; 51, с. 234; 44, с. 341]). Другие титулы Фаня — «Долговечность» («Янь цзю») и «Девятикратность» («Цзю чжун»). Короче говоря, перед нами старая схема: император, ведомый мудрым наставником, подчиненным государю в политическом плане, но стоящим выше него в духовном. Тот же принцип проявлялся в религиозно-политических титулах Чжан Цзюэ и Лао-цзы, равно как и в утопии Да Цинь.

Обращает на себя внимание и титул «Го ши» («Наставник государства»), прилагавшийся к Фаню и использовавшийся также Небесными наставниками, делавшими, правда, четкое различие между титулами «Тянь ши» («Небесный наставник») и «Го ши». Первый — титул даосского мудреца при отсутствии истинного государя, а второй — его же титул как помощника и

советника законного монарха. Характерно, что Чжан Лу, говоря о «чистом даосском правлении династии Вэй», называл себя *Го ши*. Тот же титул использовался в V в. в даосской «Книге эзотерического объяснения трех небес» («Тайшан сань тянь нэй цзе цзинь», «Дао цзан», т. 876) при рассказе о «благом правлении» династии Сун (Лю). По мнению китайского историка Тан Чанжу, имеются основания говорить о принадлежности Фань Чаншэна к традиции Тянь ши дао. Ему в функциях советника наследовал сын Фань Бэнь. Характерно, что восставшие после цзиньского завоевания выступили не за реставрацию дома Ли, а за вступление на престол мудреца — Фань Бэня. Это опять-таки происходит в полном соответствии с идеологическим сценарием — после падения династии при отсутствии нового обладателя «небесного мандата» на престол должен взойти мудрец.

Через 20 лет в Шу произошло еще одно любопытное событие: в 366—371 гг. некто Ли Цзиньинь (Ли Золото-Серебро) и некий Ли Хун из Ханьчжуна подняли восстание. Последний назвался сыном Ли Ши и провозгласил себя «совершенномудрым даосским монархом» (*шэн дао ван*). В то же время некий Ли Гао объявил, что он сын Ли Сюна и атаковал Фучэн (см. [29, цз. 58, с. 96; 51, с. 235; 28, с. 500, 544]). Восстания были подавлены Чжоу Чу. Однако в этом сообщении династийной истории интересна не только информация о выступлении в пользу свергнутой династии Чэн-Хань, но и повторное упоминание имени Ли Хун. Выше говорилось, что в 324 г. некий проповедник Ли Хун заявлял, что, согласно пророчеству, он станет царем, за что и был казнен в Цзянькане.

Теперь в Ханьчжуне появился тоже Ли Хун, претендовавший на престол как сын Ли Ши, правителя Чэн-Хань⁹. Вторичное появление этого имени случайно, ибо оно в идеологии ранне-средневековых восстаний с даосской окраской обозначало некоего мессию, провозглашенного в даосских текстах (подробнее см. [51, с. 236—247]).

Каково происхождение веры в мессианство Ли Хуна?

В «Хуаян гочжи», где содержатся биографии знаменитых мужей из Чэнду, о нем говорится между биографией Янь Цзюньпина — отшельника-даоса и биографией его знаменитого ученика Ян Сюна (53—18 гг. до н. э.). Ли Хун рисуется как скромный отшельник, отказавшийся использовать свой моральный авторитет для защиты сына, совершившего убийство (см. [51, с. 236]). Ян Сюн в своем чисто конфуцианском сочинении «Речи о законе» («Фа янь») восхваляет его, но характеризует как «находящегося посередине между справедливостью и всепрощением» (цит. по [51, с. 236—237]). Через 200 лет крупный сычуаньский чиновник Ван Шан установил культ Янь Цзюньпина и Ли Хуна «для восхваления мудрецов прошлого». Таким образом, Ли Хун становится локальным божеством Чэнду как раз в бурные годы конца II в. В то же время Ли Хун благодаря своему фамильному знаку Ли начинает ассоциироваться с месси-

ей (Лао-цзы) и даже рассматриваться как одно из его воплощений.

Так, в V в. в «Книге о беспредельных превращениях Лао-цзы» («Лао-цзюнь баньхуа у цзи цзин») говорится, что после просвещения «варваров» при Западной Хань Лао-цзы явился как Ли Хун в Чэнду (см. [24, л. 2а; 18, с. 7, 470, 499—502; 20, с. 90—107; 28, с. 545; 51, с. 237]). Часто Ли Хун выступал и как самостоятельный мессия (вне связи с Лао-цзы). Особенно популярным он становится в период кризиса Восточной Цзинь, перед установлением Лю Юем новой династии Сун (420—478).

Большой интерес имеет «Книга заклинаний вместилища глубинного духа» («Дун юань шэнь чжоу цзип»), детально изученная Обути Ниндзи [28, с. 435—547]. Ду Гуантин (850—933) в своем предисловии к ней датирует текст концом Западной Цзинь (т. е. началом IV в.) (см. [28, с. 441—444]), но в действительности он написан позднее, в конце IV — начале V в. Первая, и наиболее древняя, глава книги повествует о бедах и горестях периода конца Хань и Вэй и предрекает устами самого «Дао» («Тайшан Лао-цзюня»), что скоро дом Лю (т. е. ханьский дом, к потомкам которого причислял себя Лю Юй) вновь воцарится, даосизм будет процветать и опять появится Ли Хун. Текст воспеваает Лю Юя, разбившего «варварское» царство Поздняя Цинь (Хоу Цинь) в 417 г. и взявшего Чанъань (правда, в том же году она опять была утрачена). Однако он не отождествляется с Ли Хуном, хотя его генеалогия и возводится к младшему брату ханьского Гао-цзу. Скорее здесь всплывает старая легенда о связи домов Лю и Ли (достаточно вспомнить о Ли Туне, соправителе Гуан У-ди): когда Хань будет восстановлена, божественный посланник из рода Лао-цзы (Ли) будет ее советником. Далее описывается «установление новых Неба и Земли» и процветание под скипетром Истинного государя всех, получивших этот текст и ставших бессмертными (см. [17, цз. 1, л. 10а—10б; 51, с. 241; 28, с. 488]), говорится об увеличении срока жизни после установления правления Ли Хуна до 3 тыс. лет, после чего будет обретаться небесное бессмертие посредством «трансформации» (*гэн и*), об отсутствии нищеты и бедности, о фениксах, цилинях и львах, которые станут домашними животными, об осуществлении правления на основе *у вэй* и о том, что министрами станут даосские священнослужители (*дао ши*), описывается внешность Совершенного государя — он будет прекраснее всех людей, исключительно высокого роста, с гладкой кожей и сияющими глазами (см. [17, цз. 1, л. 10б—11а; 19, с. 241; 28, с. 489; 51, с. 239]).

Из этого описания можно выделить следующие ключевые моменты: оно не содержит какой-либо определенной политической программы, за исключением указания на правление на основе *у вэй*, осуществляемое даосским духовенством (последних, впрочем, можно понимать как небесную бюрократическую иерархию даосских божеств); всем жителям идеального царства обещается

бессмертие; прекрасная внешность Истинного государя контрастирует с обычно уродливой внешностью «странствующих по земле» бессмертных; не пропагандируются конкретные политические лозунги. Таким образом, рассматриваемый текст представляет собой даосскую утопию, адресованную верным адептам учения. Совершенное государство будет новым Небом и новой Землей, империей, в которой земное и небесное совпадут, и управляться она будет единым «правительством святых».

Выше уже говорилось об отношении Небесных наставников как на юге, так и на севере к подобного рода утопиям. Интересно отношение к ним и другой ортодоксальной даосской школы — «Высшей чистоты» («Шан цин», или Маошань), возникшей в Цзяньнани около 365 г. Этой школой был создан один из величайших классических памятников даосского мессианизма — группа текстов, центральным из которых являются «Отдельные записи грядущего Совершенного государя — дао Великой Чистоты» («Шан цин хоушэн Дао-цзюнь ле цзи») (см. [13, с. 375—384; 21, с. 1—103; 51, с. 243]). Этот памятник, видимо, лег в основу главы «Цзя бу» «Книги Великого равенства» («Тайпин цзина»). В «Отдельных записях...» Ли Хун становится небесным Императором Золотой Заставы (*Цзинь цюэ ди-цзюнь*), который в год *жэнь чэнь* (392г.?) должен спуститься на гору Цинчэншань близ Чэнду (кстати, на ней жил Фань Чаншэн), дабы установить царство новых Неба и Земли, населенное «избранным народом» (*чжун минь*) и управляемое «грядущими мудрецами» (*хоу шэн*). Здесь всякий политический контекст окончательно утрачен: мессия уже не устанавливает «царство равенства и мира» в Китайской империи, а становится чисто небесным божеством — спасителем (см. [40, с. 14; 54, с. 1—64]). К VI в. исходные функции Совершенного государя настолько забываются, что Тао Хунцзин (452—536), предпринявший попытку упорядочить даосский пантеон, включил его в последний дважды под едва отличающимися именами (см. [30, л. 5а, 8а; 51, с. 243]). «Совершенное государство» восставших превращается в «царство небесное» — то в «Небо избранного народа» (*чжун минь тянь*), то в «Небо святых учеников» (*Шэн дицзы тянь*) — и помещается между заимствованными у буддистов «трия мирами» (*сань цзе*) и высшими «трия Небесами», что отражает интерпретацию народной утопии в среде аристократических адептов школы Маошань.

Однако в народной среде вера в мессию Ли Хуна продолжала жить. В 614 г. в Фуфэне началось первое восстание против династии Суй. Его вождь Тан Би провозгласил императором не себя, а некоего Ли Хуна. Тан Би надеялся осуществить пророчество (прилагавшееся еще к повстанцу Ли Ми), восходящее к периоду Хань (см. [43, с. 52; 51, с. 244]). Основатель династии Тан Ли Юань происходил из Лунси (юг Ганьсу), т. е. из района, близко расположенного от центра мессианства Ли. Он покровительствовал даосам и считал себя потомком Лао-цзы, который в

666 г. был официально обожествлен указом танского императора Гао-цзуна (Ли Чжи). Ли Юань, возможно, считал себя исполнителем древнего пророчества: «Государь Ли, посланник Лао-цзы должен стать правителем». Попытки танских властей сделать эту мессианскую доктрину частью государственной идеологии, однако, провалились, и миф о Ли Хуне пережил эту династию. Так, «История [династии] Ляо» сообщает, что и в 1113 г. «Ли Хун смущал массы еретическими доктринами и начал восстание», за что и был казнен посредством рассечения на части (см. [31, цз. 27, с. 4а; 51, с. 245]).

Таким образом, изложенное выше позволяет проследить эволюцию образа Ли Хуна на трех социальных уровнях: в народной утопии, в ортодоксальных даосских направлениях, в имперской идеологии. На двух последних, относящихся к идеологии государственного класса, Ли Хун и Лао-цзы совершенно лишаются каких бы то ни было «революционных» черт, превращаясь в небесных богов, покровителей «внутренней» алхимии, или предков царствующей династии.

Следует отметить еще один момент. Даосские мессианские утопии тесно связаны с идеей «небесного мандата», обычно считающейся в синологии конфуцианской. Однако вряд ли это так. Свое представление о совершенном императоре «эпохи Тайпин» даосизм заимствовал не у конфуцианства (см. [48, с. 449—450]), а из источника, общего для обоих направлений. Точно так же древние идеи «Высшего императора» (*Шан-ди*) и «августейшего императора» (*хуан-ди*), воскресшие в представлениях о даосских раях царства Тайпин и в образе Юй-хуан шан-ди (Верховного нефритового императора) более позднего даосизма, были не навеяны даосам конфуцианской или имперской идеологией, а непосредственно взяты из доконфуцианской религиозно-политической традиции. В данной связи важно отметить, что при Поздней (см. [4, с. 158—160]), да и при Ранней (см. [2, с. 131—157]) Хань границы между государственными конфуцианством и религиозно-политическим даосизмом были очень расплывчатыми. Даосская концепция совершенного правления была параллельна конфуцианской, а не почерпнута из нее, вера же в «мандат Неба» для добродетельного правителя Китая являлась органической частью народного религиозного даосизма (см. [51, с. 246—247]).

В заключение темы даосской мессианской утопии II—VI вв. необходимо еще отметить два момента, важные для понимания ее возникновения. Как показал в своем исследовании русской народной утопии К. В. Чистов [10], ключевой в утопиях данного типа является утопическая легенда (мифологема) возвращающегося царя-избавителя. Появление подобного рода легенд и утопий возможно лишь в культурах, разработавших доктрину сакрального характера власти монарха, как это было в Византии и древней Руси (после принятия великими князьями Московскими царского титула и утверждения византийской концепции верхов-

ной власти) (см. [9, с. 201—217; 5, с. 12—21]). Вряд ли подобные утопии могли бы возникнуть в средневековой Западной Европе с другой концепцией власти короля — более «земной», «природной», «почвеннической» (см. [1, с. 16—18, 109—128]). Неудивительно, что в Китае с чрезвычайно развитой сакрализацией императорской власти и государства вообще подобного рода утопии получили широчайшее распространение.

Сакрализация монарха столь же мало может считаться прерогативой конфуцианства, сколь и учение о «небесном мандате», ибо и для даоса первообразом священнослужителя был не маг и не алхимик, а личность миродержавного монарха. И конфуцианство, и даосизм в конечном счете внесли свой вклад в формирование идеологии императорской власти (см. [4а; 4б]), обратной стороной которой были (как и обратной стороной даосской ортодоксии) царистские мессианские утопии даосского характера.

¹ Отметим, что понятия «ересь» и «ортодоксия» здесь и ниже имеют условный характер; критерием классификации служит их отношение к государственным институтам и наоборот.

² Это божество в другой даосской традиции рассматривалось как одно из воплощений Лао-цзы.

³ В реальной жизни Да Цинь — одно из китайских названий Римской империи. Возможно, в упомянутой легенде нашел мифическое отражение порядок престолонаследия, практиковавшийся там при Антонинах (II в. н. э.).

⁴ Хорошо известно, что еще в III в. до н. э. их имена были соединены вместе для обозначения течения даосской мысли (*Хуан-Лао дао*).

⁵ А. Зайдель считает, что именование Лао-цзы Бояном в «Исторических записках» Сыма Цяня — танская интерполяция, само же их отождествление относится к Поздней Хань [51, с. 229].

⁶ В частности, близ Чэнду находится знаменитая гора Хэминшань, на которой, согласно легенде Небесных наставников, бог Лао-цзы (под именем тайшан Лао-цзюнь) в 142 или 145 г. передал инвеституру на право замещать его на земле первому (полулегендарному) патриарху Тянь ши дао Чжан Даолину (см. [38, л. 14а]).

⁷ Достаточно курьезно, однако, что святой, «доставивший» Коу Цяньчжи (подробнее о нем см. [3, с. 177—179]) откровение Лао-цзюня, сам отрекомендовался как Ли Пуэнь, Высший наставник и пастырь на земле (*Му ту шанши*), праправнук Лао-цзы (*сюань сунь*) (см. [34, с. 334; 51, с. 243]).

⁸ Следует отметить, что сочетание иероглифов «году» помимо религиозного имеет и значение «брак» [49, с. 377].

⁹ Следует отметить, что сам Ли Ши умер только в 361 г.; до этого он жил в плену в Цзянькане на положении «хоу, возвращенного к служению долгу» (*гуй и хоу*) (см. [29, цз. 121, с. 9а; 51, с. 236]).

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
2. Кроль Ю. Л. Рассуждения Сыма Цяня «о шести школах». — Китай: история, культура и историография. М., 1977.
3. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
4. Малявин В. В. Гибель древней империи. М., 1983.
- 4а. Мартынов А. С. Представление о природе и мироустроительной функции власти китайских императоров в официальной традиции. — НАА. 1972, № 5.

46. Мартынов А. С. Сила да монарха.— Письменные памятники Востока. Ежегодник. 1971. М., 1974.
5. Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
6. Поршнева Е. Б. Даосская традиция в народных религиозных движениях.— Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
- 6а. Торчинов Е. А. Даосское учение о женственном.— НАА. 1982, № 6.
7. Торчинов Е. А. Древнекитайский вольнодумец Бао Цзиньянь.— Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1981.
8. Торчинов Е. А. Основные направления эволюции даосизма в период Лючао (по материалам трактата Гэ Хуна «Баопу-цзы»).— Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
9. Успенский Б. А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен.— Художественный язык средневековья. М., 1982.
10. Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967.
11. Штейн В. М. Из ранней истории социальных утопий. Даосская утопия в Китае.— Вестник истории мировой культуры. 1960, № 6.
12. Бань Гу. Хань шу (История династии Хань). Сер. Бонабэнь эршисы ши. Т. 2. Пекин, 1958.
13. Ван Мин. Тайпин цзип чяо цзя бу чжи вэй (О неподлинности раздела «цзя бу» «Тайпин цзина»).— Bulletin of the Academia Sinica. 1948, vol. 18.
14. Ван Мин. Тайпин цзин хэцзяо (Сводное издание «Тайпин цзина»). Пекин, 1960.
15. Гэ Хун. Баопу-цзы (Мудрец, объемлющий первоизданное).— Сер. Чжуцзы цзичэн. Т. 8. Шанхай, 1954.
16. Дао-дэ цзин. Сер. Чжуцзы цзичэн. Т. 3. Шанхай, 1954.
17. Дун юань шэнь чжоу цзин (Книга заклинаний вместилища глубинного духа).— Дао цзан (Даосский канон). Т. 170. Отдел рукописей и ксилографов ЛО ИВ АН СССР, шифр В-249.
18. Ёсиока Ёситоё. Докё то докё (Буддизм и даосизм). Т. 1. Токио, 1959.
19. Ёсиока Ёситоё. Докё котэн сорон (Очерк истории даосской канонической литературы). Токио, 1955.
20. Ёсиока Ёситоё. Рикутё докё-но сюмин сисо (Идеи «избранного народа» в даосизме периода Лючао).— Ниппон — Тюгоку-но гаккай хо (Вестник общества изучения Японии и Китая). Т. 16, 1964.
21. Ёсиока Ёситоё. Тонко хон Тайхэй кё ницуитэ (О дуньхуанском варианте «Тайпин цзина»).— Тоё бунка кэнкюдзё (Труды научно-исследовательского института дальневосточной культуры). Т. 22, 1961.
22. Жао Цзунъи. «Лао-цзы Сян эр чжу» цзяоцзянь (Издание комментария «Лао-цзы Сян эр чжу»). Сянган, 1956.
23. Кубо Норитада. Докё си (История даосизма). Токио, 1980.
24. Лао-цзюнь бяньхуа у цзи цзин (Книга о беспредельных превращениях Лао-цзы).— Дао цзан (Даосский канон). Т. 875. Отдел рукописей и ксилографов ЛО ИВ АН СССР, шифр В-249.
25. Лао-цзюнь инь сун цзе цзин (Книга предостережений, продекламированная Лао-цзы).— Дао цзан (Даосский канон). Т. 562. Отдел рукописей и ксилографов ЛО ИВ АН СССР, шифр В-249.
26. Ле-цзы чжу («Ле-цзы» с комментариями). Сер. Чжуцзы цзичэн. Т. 3. Шанхай, 1954.
27. Люй Чжэньюй. Чжунго чжэнчжи сысян ши (История политической мысли в Китае). Пекин, 1955.
28. Обуги Ниндзи. Докё си-но кэнкю (Исследования по истории даосизма). Окаяма, 1964.
29. Тан Чанжу. Фань Чаншэн юй Ба ши цзюй Шуды гуаньси (Связь Фань Чаншэна и клана Ба с областью Шу). ЛЯ. 1954, № 4.
30. Тао Хунцзин. Дун сюань Липбао чжэнь лин вэй цун ту (Схема расположения истинно духовного [из раздела], вмещающего сокровенную духовную драгоценность).— Дао цзан (Даосский канон). Т. 73. Отдел рукописей и ксилографов ЛО ИВ АН СССР, шифр В-249.

31. *To To [Токто]*. Ляо ши (История [династии] Ляо). Сер. Сыбу бэйяо. Т. 807. Шанхай, [б. г.].
32. *Фан Сюаньлин*. Цзиньшу (История [династии] Цзинь). Сер. Бо на бэнь эрши сы ши. Т. 5. Пекин, 1958.
33. *Фань Е. Хоу Хань шу* (История [династии] Поздняя Хань). Сер. Бо на бэнь эрши сы ши. Т. 3. Пекин, 1958.
34. *Цукамото Дээрю*. Гисё Сэки-Роси-но кэнкю (Исследование материалов по буддизму и даосизму в «Вэй шу»). Киото, 1961.
35. *Чан Цзюй*. Хуаян гочжи (Описание области Хуаян). Пекин, 1958.
36. Чжуан-цзы цзицзе («Чжуан-цзы» со сводным комментарием). Сер. Чжу-цзы цзичэн. Т. 3. Шанхай, 1954.
37. Чжэн и тяньши гао Чжао Шэн коу цзяо (Устное наставление Небесного наставника истинного единства Чжао Шэну).— Дао цзан (Даосский канон). Т. 1003. Отдел рукописей и ксилографов ЛО ИВ АН СССР, шифр В-249.
38. Чжэн и фа вэнь тяньши цзяо цзе (Заповеди учения Небесных наставников в письменных законах истинного единства).— Дао цзан (Даосский канон). Т. 563. Отдел рукописей и ксилографов ЛО ИВ АН СССР, шифр В-249.
39. *Чэнь Гофу*. Дао цзан юаньлю као (Очерк истории даосского канона). Т. 1—2. Шанхай, 1963.
40. *Andersen P.* The Method of Holding the Three Ones. A Taoist Manual of Meditation of the Fourth Century A. D.— Studies on Asian Topics. 1980, № 1.
41. *Balazs E.* Nihilistic Revolt or Mystical Escapism. Currents of Thought in China during the Third Century A. D.— Chinese Civilization and Bureaucracy. New Haven, 1964.
42. *Balazs E.* Political Philosophy and Social Crisis at the End of the Han Dynasty.— Chinese Civilization and Bureaucracy. New Haven, 1964.
43. *Bingham B.* The Founding of the T'ang Dynasty. Baltimore, 1941.
44. *Eichhorn W.* Description of Rebellion of Sun En and Earlier Taoist Rebellions.— Mitteilungen des Instituts für Orientalforschungen. 1954, bd. 2, № 1.
45. *Hou Ching-lang.* Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise.— Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises. Vol. 1. P., 1975.
46. *Kaltenmark M.* The Ideology of T'ai-p'ing ching.— Facets of Taoism. New Haven, 1979.
47. *Kaltenmark M.* Ling-pao: Note sur un terme de Taoism religieux.— Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises. Vol. 2. P., 1960.
48. *Pokora T.* On the Origin of Notions Tai-p'ing and Ta-t'ing in Chinese Philosophy.— Archiv Orientalni. 1961, vol. 29.
49. *Schipper K. M.* The Taoist Body.— History of Religions. 1978, vol. 17, № 3—4.
50. *Shih V.* Some Chinese Idologies.— T'oung Pao. 1956, vol. 44.
51. *Seidel A. K.* The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-Tzu and Li Hung.— History of Religions. 1969—1970, vol. 9, № 2—3.
52. *Seidel A. K.* La divinisation de Lao tseu dans Taoisme des Han.— Publications d'École Française d'Extrême Orient. 1969, vol. 71.
53. *Stein R.* Remarques sur les mouvements du taoisme politico-religieux du II-e siècle ap. J. C.— T'oung Pao. 1977, vol. 63, № 1.
54. *Strickmann M.* The Mao Shan Revelations. Taoism and Aristocracy.— T'oung Pao. 1977, vol. 63, № 1.
55. *Wright A. F.* A Historian's Reflections on the Taoist Tradition.— History of Religions. 1969—1970, vol. 9, № 2—3.

С. А. Серова

СОЦИАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ В ПЬЕСЕ ТАН СЯНЬЦЗУ «СОН О НАНЬКЭ»

В ряду произведений китайских авторов, предлагавших свои варианты социального идеала Нигдеи, драме минского драматурга Тан Сяньцзу «Сон о Нанькэ»¹ принадлежит особое место уже потому, что она была единственной в китайской драматургии, поставившей эту проблему. Значение пьесы определяется не только созвучием ее идей извечной ностальгии человека по трансцендентной, вселенской гармонии, но и тем, что мечты о гармонии обрели в ней по воле драматурга зримые формы и что мечты эти были порождены конкретной исторической ситуацией, открывая зрителю и читателю «болевые точки» Китая второй половины XVI—XVII в.

Острое ощущение социальных конфликтов сблизило Тан Сяньцзу со многими политическими деятелями, критически настроенными по отношению к правительству и правившей династии. В письме к Ли Саньцаю — одному из главных деятелей оппозиционной группировки Дунлинь — Тан Сяньцзу обрисовал тяжелое положение нищавшего под бременем налогов простого народа, резко критикуя пустое славословие политике минского двора и ничтожные своекорыстные интересы правящей верхушки. Он выразил полное согласие с докладом, поданным императору Ли Саньцаем, в котором выдвигались требования снизить налоги на земледельцев и ремесленников, провести реформу государственных экзаменов, чтобы избавить страну от коррупции. Тан Сяньцзу писал: «Как можно в императорском указе требовать золота, как нечто насущного, когда [после изъятия] арендной платы [у крестьян] остаются лишь остатки [запасов] хлеба. Потоки воды пробивают плотину, и даже единственная монетка в хозяйстве поставлена на учет. В разорванной верше рыбе пусто и одиноко, дары природы — соболь и тигр — все более служат для украшения головных уборов. Песок разносится ветром и заносит все плотины толстым слоем. Небесное светило наблюдает, как он покрывает все вокруг. Ци не хватает, реки и озера в критическом положении, в сердце — рана оттого, что колодцы сразу же замерзают. Густая кровь [льется], как во время войны... Слишком много разговоров о государственных делах, а воспевание на всех дорогах дел управления достигло неслыханных масштабов» [25, с. 611—612].

Таким образом, социальный идеал Тан Сяньцзу нес в себе черты критического отношения к действительности. Но вместе с тем он в значительной степени зависел и от свободной воли автора, создавшего свою идеальную конструкцию в форме художественного произведения. Создавая пьесу, драматург мог не стесняться себя нормами, обязательными, скажем, для политического трактата или философского труда. Обращение к такой форме, располагающей своим набором художественных средств, позволило углубить и расширить диапазон авторских идей, в которых, пользуясь словами Ф. Энгельса, содержались «прорывающиеся на каждом шагу сквозь фантастический покров зародыши гениальных идей и гениальные мысли» [1, с. 269].

«Сон о Нанькэ» — одно из самых больших (44 акта) и сложных для перевода и анализа произведений минского драматурга. Внимание автора настоящей статьи сосредоточено на выявлении главного, с его точки зрения, аспекта этой пьесы — представленного в ней социального идеала.

Она была написана в 1600 г., когда Тан Сяньцзу исполнилось 50 лет. Ушли в прошлое годы, когда его волновали вопросы карьеры, созрело решение об отходе от официальной службы, осуществилась его заветная мечта о возвращении в родной Линчуань. Драматург стоял на пороге одного из самых значительных этапов своего внутреннего развития, принесшего обильные плоды, этапа глубоких и зрелых размышлений о жизни, о человеке, об окружающем его мире. Затем в течение четырех лет им было написано четыре драматургических произведения, вошедших, как принято говорить, в золотой фонд китайской литературы. Это знаменитые драмы *чуаньцы*, объединенные названием места, где были написаны, — «Четыре сна в Линчуани», или «Четыре сна из „Зала прекрасного чайного куста“»².

Считается, что самым выдающимся творением драматурга является «Пионовая беседка»³ — пьеса, не утратившая наравне со многими произведениями мировой драматургии своей притягательной силы и по сей день, ибо в ней затронуты вечные вопросы любви, жизни и смерти, которые вставали и будут вставать перед человеком всегда. Пьеса «Сон о Нанькэ» не разделила непреходящий сценический успех, который выпал на долю «Пионовой беседки» (см. [45, с. 570—584]). Быть может, потому, что вечные вопросы, поставленные ею, затрагивали ту струну человеческого сердца, которая побуждала его к глубоким философским раздумьям о несовершенстве земного мира людей, о постоянном стремлении человека к гармонии земного и небесного, а не вызывала в зрителе немедленной эмоциональной реакции.

Масштаб поставленных в пьесе проблем тем не менее не вызвал до последнего времени к себе адекватный интерес со стороны исследователей за пределами Китая. На наш взгляд, это можно объяснить тем обстоятельством, что пьеса «Сон о Нанькэ» привлекала в основном внимание литературоведов, а не историков. В работах советских литературоведов можно встретить лишь

лаконичные замечания о неудовлетворенности драматурга окружающей жизнью и стремлений возвыситься над ней в мечтах или во сне, о социальном идеале Тан Сяньцзу, воплощенном драматургом в образе идеального государства Нанькэ (см. [4; 13]). Этим же обстоятельством можно объяснить отсутствие какого-либо упоминания о пьесе в одной из серьезных монографий последнего времени — «История китайской драмы» В. Долби [51].

В этом вопросе китайским ученым принадлежит весьма веское слово. Наиболее плодотворными оказались изыскания известного китайского историка Хоу Вайлу, начатые им в 50—60-е годы, особенно в его вступительной статье «Идейность и народность в произведениях Тан Сяньцзу» [40] к Собранию сочинений драматурга, увидевшему свет в 1962 г.

Говоря об утопическом идеале Тан Сяньцзу, Хоу Вайлу, по существу, касался проблемы национальной утопической традиции, которая почти не затрагивалась в историографии КНР тех лет. Тан Сяньцзу интересует Хоу Вайлу не только и не столько как драматург, сколько как идеолог и мыслитель мирского времени. Он очерчивает круг его идейных соратников, включая в него Ло Жуфана, Хэ Синьня, Ли Чжи, Да Гуаня, показывает их влияние на формирование идейных и политических взглядов Тан Сяньцзу, характеризуя последнего как одного из видных представителей Тайчжоуской школы. Импонирует строгий научный подход Хоу Вайлу, который определяет его объективную оценку неизбежной исторической ограниченности идейной платформы Тан Сяньцзу, естественную для него окрашенность его социальной утопии в тона буддийской философско-религиозной доктрины. В 70—80-е годы Хоу Вайлу продолжил свои исследования творчества Тан Сяньцзу. В нескольких статьях и в специальном разделе «Очерков истории китайской идеологии» [42] он вновь обратился к проблеме социального идеала в пьесе «Сон о Нанькэ».

В эти годы в Китае пробуждается огромный интерес к идейному и художественному наследию Тан Сяньцзу. Его творчеству посвящались специальная научная дискуссия, многие статьи, разделы солидных трудов. Возможно, непосредственным поводом к этому послужило 366-летие драматурга, отмеченное в октябре 1982 г. Однако тот факт, что указанная дата отнюдь не юбилейная, заставляет искать более веские причины. По-видимому, они лежали в повороте китайской исторической науки и филологии к углубленному изучению различных аспектов национальной идеологии и культуры, что повлекло расширение номенклатуры изучаемых проблем, рассмотрение многих явлений национальной культуры и театра в новом ракурсе.

В подходе к оценке пьесы «Сон о Нанькэ» в 80-е годы в Китае наметились две прямо противоположные точки зрения, которые проявились в ходе уже упомянутой выше дискуссии. Сторонники одной не видели в пьесе какого-либо специфического со-

циального идеала. Они считали, что в своих рассуждениях автор не выходит за рамки общественного строя феодальной Минской империи (см. [21, с. 435]). Иными словами, сохранялся подход, преобладавший в Китае в прежние годы, согласно которому пьеса «Сон о Нанькэ» вообще не ставит никаких социальных проблем и является «драмой, в которой отображена [идея] человеческой жизни как сна», т. е. произведением, посвященным исключительно «проповеди буддийского учения» [39а, с. 312].

Противоположную точку зрения можно считать наиболее авторитетной в китайской историографии последних лет. Ее поддерживали большинство участников дискуссии и все авторы статей «Сборника, посвященного изучению [творчества] Тан Сяньцзу». Так, Ли Юнь выводит понятие «утопия» из сравнительного анализа «идеального государства» Тан Сяньцзу и Томаса Мора, отмечая элементы их сходства и различия, а также характерные моменты, не выходящие за рамки представлений своего времени (см. [21, с. 437—443]). В остальных статьях сборника наличие утопического идеала в пьесе Тан Сяньцзу также не ставится под сомнение. С этих позиций их авторы развивают и углубляют анализ данной проблемы, привлекая обширную эссеистику минского драматурга.

В частности, Цянь Инъюй, явно полемизируя с концепциями прошлых лет, дает свою интерпретацию сна как метафоры человеческого бытия в пьесе «Сон о Нанькэ». Прочитывая небольшое эссе Тан Сяньцзу («Некоторые обладают непоколебимым *ци*, оно может быть полезно в деле, которым занят сюцай, или многократно использовано молодым чиновником, но в конце концов [они] так и не в состоянии применить [на практике] это подлинное *ци*... А ведь некоторые располагают ничтожно малым, но могут изменить Поднебесную» [27, с. 1244]), он отмечает острое восприятие драматургом парадоксов реальной действительности, в которой подлинный талант обречен на бездействие, а посредственность вершит всеми делами Поднебесной, и логично заключает, что Тан Сяньцзу оставалось лишь доверить свой идеал снам и мечтаниям [44, с. 35]. Цянь Инъюй предлагает выяснить, что скрывается в произведении Тан Сяньцзу «под покровом буддийской сверхъестественности», дабы за формой не упустить основное.

Ход рассуждений Цянь Инъюя нашел поддержку у других авторов «Сборника...». Его значительно углубил анализ, предложенный Го Цзицзином [19], в статье которого ставится вопрос о разных уровнях отражения буддийского мировосприятия минского драматурга: и как непосредственного адепта буддизма, и как творческой личности, прибегающей к буддизму как к концептуальной художественной форме. С нашей точки зрения, такой подход находит подтверждение в метафоричности образного строя пьесы, во всех ее главных деталях, начиная от дерева софоры (аналога «мирового дерева») и кончая государством муравьев, играющих в буддийской мифологии важную роль. К этой же мысли подво-

дит и сопоставление пьесы с новеллой танского автора Ли Гунцзо «История правителя области Нанькэ», написанной на тот же сюжет. Главный стержень новеллы — история Чуньюй Фэня, попавшего во сне в государство-муравейник — аналог реального государства, в котором, как отмечает советский литературовед О. Л. Фишман, «та же система управления, те же интриги и междоусобные войны, то же чиновничество, те же обряды и наказания, та же несправедливость» [15, с. 7]. Испытавший взлет и падение своей карьеры, обретение и утрату личного счастья и оставшийся после пробуждения с чувством горечи и недоумения, герой новеллы возбуждает в читателе горькую иронию по поводу всего с ним случившегося, как и в отношении государства, где он побывал во сне и куда стремиться лишено всякого смысла, ибо там все как в жизни — все тщета и иллюзия. Таким образом, идея новеллы однопланова и адекватна чаньскому мировосприятию ее автора.

В пьесе минского драматурга просматриваются два пласта. Первый, как и новелла Ли Гунцзо, соответствует буддийскому взгляду на бытие. Герой пьесы, «вернувшись» из Нанькэ, тоже убеждается в иллюзорности временных и пространственных параметров реальной жизни: прожив в Нанькэ 20 лет, он просыпается на закате того же дня, когда увидел свой сон, с удивлением замстив в чашке остаток не допитого им с утра вина. Он приходит к мысли, что реальная жизнь не более чем игра в «тысячак сцен теневого театра», «пустота».

А пустота — это: «Чуньюй хлопнул в ладоши, улыбнулся и промолчал» [28, с. 2274—2275].

Но этим не исчерпывается его отношение к пережитому во сне. Он видел иной мир, иную страну, прекрасную, гармонически устроенную. Рассказу о ней автор уделяет не одну страницу. Естественно, драматург не мог не знать, что пространные описания тормозят вяло текущий сюжет этого произведения, но, очевидно, сознательно пожертвовал зрительским успехом ради воплощения своего идейного замысла. Ту же цель преследовало и изменение названия произведения сравнительно с танской новеллой, послужившей ему первоисточником. Сместив акценты, Тан Сяньцзу привлекает внимание к миру Нанькэ, который оставил в душе героя свои знаки, мечту об этом мире. Теперь даже муравьи, которые по-прежнему копошатся у старой софоры в его саду, вызывают в нем особое чувство как свидетельство другой, скрытой от обычных глаз жизни. Герой воспринимает их как «свой народ» (*цзы минь*), которым он правил в Нанькэ.

Утопический идеал, нарисованный Тан Сяньцзу в его пьесе, был тесно связан с идеями Тайчжоуской школы, верным прозелитом которой он являлся. Тайчжоуская школа была создана в XVI в. Ван Гэнем, одним из блистательных идеологов средневекового Китая, и выражала интересы демократических слоев общества. Его идеи привнесли в классическую философию демократическую струю и породили плеяду «еретических» идеологов и

мыслителей, оставивших потомкам яркие образцы утопических идей и концепций. Одному из них — своему учителю и наставнику Ло Жуфану (1515—1588) — Тан Сяньцзу был обязан не только своим приобщением к идеям тайчжоусцев, но и через него заочным знакомством со многими выдающимися представителями этой школы⁴.

Среди них следует прежде всего назвать Хэ Синьиня (1517—1579) — одного из ведущих идеологов Тайчжоуской школы, оказавшего на своих единомышленников огромное влияние. Друг и соратник Ло Жуфана, он, так же как и последний, был учеником Янь Шаньнуна. Наиболее тесные дружеские контакты сложились у них в 1560—1561 гг., когда Хэ Синьинь вел в Пекине активную просветительскую деятельность. Он рассматривал свои лекции, беседы, проводимые им дискуссии как одну из основных форм обучения человека, пробуждения в нем истинной природы и высоких моральных качеств посредством реализации дара речи. Хэ Синьинь открыл в Пекине некое подобие клуба (хуэйгуань), куда приходили желающие его послушать. По словам Хуан Цзунси, его выступления обладали такой силой воздействия, что среди его слушателей «не было ни одного, кто не последовал бы за ним» (цит. по [22, с. 48]). В Пекине Хэ Синьинь имел возможность беседовать с Ло Жуфаном об учении Ван Гэня, вовлекая своего друга в просветительскую деятельность. Обладая прекрасным ораторским талантом, который он с блеском проявил в своих лекциях и выступлениях, Ло Жуфан в немалой степени способствовал распространению идеи гармонического общества Хэ Синьиня, который к тому времени предпринял шаги к реализации этой идеи у себя на родине⁵. По свидетельству одного из членов Дунлиньской академии, присутствовавшего на лекциях Ло Жуфана, последний всегда говорил о «делах, касающихся всех (*гун ши*)», что неизбежно приобретало политическую окраску (см. [41, с. 1097—1098]). Очевидно, именно общественный резонанс лекций Ло Жуфана побудил власти уволить его в 1579 г. со службы за намерение организовать философскую дискуссию в пригороде Пекина.

Среди тех, кто сыграл огромную роль в жизненной и идейной позиции Тан Сяньцзу, следует назвать и Ли Чжи (1527—1602) — выдающегося «еретика» своего времени⁶.

Встреча Ло Жуфана и Ли Чжи произошла в 1577 г. в Юньнани. Несмотря на зрелый возраст, Ли Чжи признал в Ло Жуфане своего учителя, высоко оценив его тонкое понимание чаньского учения, его «гармоническое *ци*», «*шэнь* без малейшего изъяна», «утвердившиеся помыслы» [20, с. 139]. Ло Жуфан стал связующим звеном между своими учениками, пробудив у Тан Сяньцзу глубокий, неослабевающий интерес к Ли Чжи, его творчеству. «Необычным человеком» назвал его Тан Сяньцзу после знакомства с «Книгой для сожжения», отметив полное совпадение своих взглядов с позицией автора книги (см. [35, с. 1246]).

Название книги Ли Чжи словно предрешило ее судьбу. Она

«вносит смуту в сердца людей», автор «впал в безумие и приводит в смятение дао, сеет беспорядки, обманывает народ» [22, с. 1597] — такой была официальная оценка. Был издан строжайший приказ собрать и предать огню все экземпляры книги Ли Чжи, ее тайное хранение каралось как государственное преступление (см. [22, с. 159]). Самого автора не миновала судьба его произведения: он был брошен в тюрьму, где подвергался издевательствам. 16 марта 1602 г. 76-летний Ли Чжи покончил с собой. Острой болью отозвалась его смерть в сердце Тан Сяньцзу, которую он не побоялся выразить в краткой как вздох «Печали о Выдающемся старце»⁷.

Через год, т. е. в 1603 г., Тан Сяньцзу настигла еще одна утрата. На этот раз в тюрьме погиб его самый близкий друг Да Гуань (1543—1603). Их близость была основана не только на небольшой разнице в возрасте (Да Гуань был всего на 7 лет старше), но и на их внутреннем духовном родстве: оба исповедовали чань, оба почитали Ло Жуфана, хотя Да Гуань и не считал себя его непосредственным учеником. Но были у них и расхождения: Да Гуань был последователем элитарного эзотеризма и, очевидно, не разделял крайний демократизм тайчжоусцев, уравнивающих самым фактом рождения аристократа и простолюдина, мудреца и профана как обладавших интуитивным знанием⁸.

Да Гуань чтит своего друга как мудреца, проникшего в сокровенную тайну Пустоты и потому возвышающегося над остальными людьми. Он дал Тан Сяньцзу прозвище Цунь Сюй (Пустота, явленная в самом малом). Для Тан Сяньцзу Да Гуань был не только «совершенным в чань», но и служил образцом совершенной личности. Так думал, очевидно, не один Тан Сяньцз, ибо прозвище Да Гуань (Достигший созерцания) говорит само за себя⁹. В постижении чаньского мистического опыта современники ставили Да Гуаня рядом с Ли Чжи, называя их «двумя главами большого учения» (см. [40, с. 6]). Духовный сан Да Гуаня, его видное положение в чаньском духовенстве не служили препятствием его участию в общественной деятельности. Напротив, как и многие его сподвижники, он придавал ей большое значение, будучи уверенным, что, делая доброе дело, «спасает мир». Как неудачу в выполнении им этой миссии он воспринял поражение в борьбе с правительством против введения налога на разработку ископаемой руды. Тан Сяньцзу присоединил голос протеста к голосу своего друга, излив сарказм в стихотворении «Гань ши» («Трогательная история»). Таким образом, с Да Гуанем их связывала не только духовная близость, но и одинаковое понимание общественного долга. «Когда Цзы Бо (Да Гуань.— С. С.) уезжает, старятся цвета весны» [34, с. 546], — писал Тан Сяньцзу. Когда Цзы Бо ушел совсем, для Тан Сяньцзу померкли все краски жизни: «Знаю нынешнее, но таю улыбку, вспоминая прошлое, постоянно лью горькие слезы» [35, с. 602].

Некоторые современные исследователи, в их числе Хоу Байлу, отдавая дань влиянию учителя на своего ученика и тесной дружбе с Да Гуанем, все же называют Ли Чжи первым среди тех, кто определял идейную позицию Тан Сяньцзу. Эта точка зрения вполне объяснима, поскольку Ли Чжи, будучи близок к идеям Тайчжоуской школы, являлся фактически наиболее ярким и радикальным среди ее непосредственных идеологов. Однако следует прислушаться к самому Тан Сяньцзу. Он писал: «Когда в моем сердце и перед моими глазами сяньшэн Мин Дэ (Ло Жуфан.— С. С.), то я обретаю храм предков, если я вижу героизм святого отца Чжэнь Кэ (Да Гуаня.— С. С.) или слышу о таланте Ли Байцюаня (Байцюань—Сто источников, имя Ли Чжи.— С. С.), изучаю его изречения, то я словно обретаю прекрасный меч» [24, с. 1229]. Из этого явствует, что каждый из трех занимал свое место в жизни Тан Сяньцзу, и отношения с каждым из них не умаляли роли другого.

Что же из всего идейного богатства, почерпнутого Тан Сяньцзу у своего учителя, его учителей и соратников, своих друзей и единомышленников, легло в основу его утопического идеала?

Прежде всего следует обратить внимание на трактовку Ван Гэнем основной категории китайской культуры — дао-потока: «То, что находится в обиходе у простого народа, и есть дао» (цит. по [46, с. 26]). Она заложила основу, на которой развивали свои идеи представители его школы. Ло Жуфан пояснял эту мысль следующим образом: «Дао становится дао, не спустившись с Неба, а появившись из земли; оно здесь, близко, поэтому первый же крик новорожденного свидетельствует об этом» (цит. по [42, с. 23]). По мнению Ли Чжи, дао присуще простым, повседневным потребностям людей — в одежде, которую они носят, в пище, которая ежедневно на столе у простого народа. Они суть основа человеческого существования. В «Потаенной книге» он говорил о дао как о насущной потребности каждого человека: «Дао в человеке подобно воде в земле. Человек жаждет дао подобно тому, как он жаждет воды, роя землю. Поэтому, как и вода, которая не может не находиться в земле, человек не может не стремиться к дао, находясь в нем» (цит. по [46, с. 66]).

Таким образом, в интерпретации тайчжоусцев и Ли Чжи дао лишалось покрова сакральной тайны, которая приоткрывалась лишь избранным, «совершенномудрым», тем, кто прошел сложный и тяжкий путь морального и психофизического совершенствования. Широким жестом они приобщали к дао любого человека, коль скоро он живет и имеет естественные потребности. Дао в их построениях охватывало повседневную обыденную жизнь, то, что в чань называлось *данся цзыжань* (натуральность, естественность в каждую данную минуту, сейчас)¹⁰. Опираясь на философскую традицию буддизма, согласно которой все живое без исключения обладало природой Будды, Ли Чжи акцентировал внимание на человеке. Человек, обладающий от рождения природой Будды, а следовательно, и врожденным знанием, или зна-

нием от рождения (*шэнчжи*), сам собой становится мудрецом, поэтому, писал он, возможное для совершенномудрых — возможно и для обычных людей, а что не в состоянии сделать обычные люди, не могут сделать и мудрецы [20, с. 1—2, 34]. Утверждая, что «все люди — мудрецы» [20, с. 34], Ли Чжи опирался на слова своего учителя Ван Янмина («улицы полны мудрецов»), хотя, очевидно, замечал, что формула последнего была не столь всеохватывающей, как его собственная. Ли Чжи ни словом не обмолвился, вероятно, выражая тем самым свое несогласие, о диссонансирующей с приведенными положениями гносео-праксеологической классификации Ван Янмина, которая разделяла людей на «совершенномудрых», высокостойных, простых, глупцов и никчемных (см. [6, с. 214—215]). Подобная дифференциация, по существу, продолжала линию ортодоксального конфуцианства. Конфуций, как известно, делил людей по способам обретения знаний: «Те, кто обладает врожденными знаниями, стоят выше всех. За ними следуют те, кто приобретает знания благодаря учению. Далее следуют те, кто приступает к учению, встретившись с трудностями. Те же, кто, встретившись с трудностями, не учится, стоят ниже всех» [8, с. 170].

Неприятие подобного взгляда на людей, разделяющего их на образованную элиту и невежд, наиболее резко и открыто высказал Ло Жуфан: «Когда речь заходит о дао, следует искать [его] не в древности, а только в сегодняшнем дне; его следует искать не у мудрецов, а лишь у невежд» (цит. по [43, с. 42]). Демократизм идейно-философской платформы Тайчжоуской школы¹¹, очевидно связанный с новыми тенденциями социального и экономического развития Китая XVI—XVII вв., служил ее представителям ориентиром в их практической деятельности. Для Тан Сяньцзу он стал отправным моментом в формировании его социального идеала.

Весьма существенную роль в разработке Тан Сяньцзу его утопических конструкций сыграла трактовка представителями Тайчжоуской школы и Ли Чжи принципа единотелесности. «Не представляю себя [отдельно] от всех людей (*Гун чжи со бу жун цзи чжэ*)»; «Я — единое со всеми (*Во цзи юй гун и тун*)», — писал Ли Чжи, исходя из убеждения о равенстве всех людей по их «внутренним», природным свойствам [20, с. 32, 37]. Ло Жуфан в своих лекциях говорил, что «принцип жизни» (*шэн ли*) не имеет сословных различий, с этой точки зрения не существует разницы между благородным и низким, цзюнь-цзы и массой людей. Все они — прежде всего люди, равные по своей сути, по своей природе (см. [42, с. 27]). Нетрудно заметить, что в приведенной трактовке понятие «равенство» носит в значительной мере онтологическую окраску.

Таким же был подход и у Ли Чжи при рассмотрении «женского вопроса»¹²: «Женщина есть начало, появилась женщина, а уж потом отец и сын, появились отец и сын, а за ними — братья, а после них — верхи и низы. Женщина — основное

(чжэн). А затем десять тысяч событий не могут не произойти из основного. Таким образом, женщина — начало всех явлений... В женщине едины Небо и Земля» [20, с. 101].

Таким образом, будучи близки к пониманию социального равенства, тайчжоусцы и Ли Чжи главный упор делали на уравнение людей в онтологическом, этическом и гносеологическом аспектах. Равенство у них приобретало оттенок «всеобщего братства». Так же понимал эту проблему и Хэ Синьинь (см. [50, с. 85]). Поэтому в их воззрениях каждый становится учителем для всех и все могут быть учителем для каждого, что служит «истинным импульсом (пружиной) (чжэнь цзи)» для человека, не мыслящего «себя отдельно от всех» [20, с. 32]. Такова была логика создания общества равных, основанного на дружеских отношениях его членов.

Трактуя «справедливость-равенство» (*пин*) как феномен, присущий законам мироздания («*пин* произрастает в дао», — писал Тан Сяньцзу [26, с. 1266]), тайчжоусцы видели, что отсутствие справедливости объясняется вполне земными, социальными причинами. В этом отношении красноречивым свидетельством является одно из эссе Тан Сяньцзу, где он говорит о социальном неравенстве, разделяющем людей на драгоценные камни — «золото и яшму» и «нечистоты»: «Почему же существует такая несправедливость? Потому, что есть один и есть много. Потому что [один] от рождения до смерти находится в покоях императора, а [другие] приходят в отчаяние оттого, что живут под навесом. Проходят десятилетия, и ничего не улаживается, проходит месяц, и [положение] еще усугубляется» [23, с. 954]. Глубоко осознавая истоки социального неравенства, Тан Сяньцзу на опыте своих друзей и своем собственном убедился в тщетности искренних усилий по улучшению общего положения в стране. Оставался единственный путь — творчество, которое позволяло воплощать в произведениях мечты о социальном идеале. Идеальное государство Тан Сяньцзу рисует находящимся в гармонии со всем окружающим миром, как одно из «десяти тысяч вещей, (которые) всегда обладали единым телом» [28, с. 2095].

Концепция единотелесности в ее универсальном значении распространялась идеологами Тайчжоуской школы на сферу государственного устройства и политики: «Я и государство Поднебесной — единое [целое], будучи целым, оно имеет корень и верхушку» — так думал Ван Гэнь и его последователи (цит. по [41, с. 992]). Биокосмистский принцип построения социума придавал ему естественный, природный характер. Социум воспринимался как общество равных возможностей, ибо каждый человек — мудрец от рождения. Все члены общества равны перед лицом Неба. Естественное братство людей, с их точки зрения, не противоречило социальной иерархии, имманентной социуму в естественном функционировании государственного организма: государь, мипистры, чиновники и народ — все заняты своим делом, они как «корни и верхушки» одного дерева. По этому поводу

Ли Чжи приводил слова Мэн-цзы о государе, который «смотрит на чиновников как на руки и ноги, а чиновники смотрят на государя как на печень и сердце» (цит. по [46, с. 56]). Природно-организмический подход к интерпретации социальных связей вводил тайчжоусцев и Ли Чжи в русло внеисторических естественно-природных закономерностей. А признание за каждым человеком возможности быть мудрецом, т. е. в определенном смысле равным остальным при всех различиях в социальных статусах, должно было снять в известной мере проблему ущербности той или иной социальной роли, которую исполнял данный член общества. Это порождает соблазн соотнести построения тайчжоусцев с идеей «общества универсальной гармонии» Ш. Фурье, члены которого пользуются естественным равенством потенциальных возможностей, ибо каждый человек связан в своем бытии с жизнью вселенной и человечества. Вместе с тем в грядущем гармоническом обществе, по мысли французского утописта, не предполагается равенства статусов, и человек естественно вписывается в социальную иерархию, которая тем не менее никак не ущемляет его человеческого достоинства (см. [5]).

Но помимо проблемы морального престижа существовала не менее, а может быть, более насущная — проблема экономического равенства, т. е. удовлетворения материальных потребностей людей. Идеологи Тайчжоуской школы считали ее разрешимой силами богатого и изобильного государства, которое способно обеспечить потребности каждого независимо от его положения в социальной иерархии. Главным принципом решения проблемы экономического равенства был принцип уравнительности. Начав с требования уравнительного распределения земли, выдвинутого Ван Гэнем, тайчжоусцы пришли к идее уравнительного распределения материальных благ как средству ликвидации бедности: «Если бы [все] были уравнены, то не было бы бедных (*цзюнь у пинь*)» [28, с. 2092]. И естественно, чем богаче государство, тем равная доля каждого будет значительнее.

Идеал богатого государства, в котором нет бедных, вошел составной частью в картину гармонического общества, изображенного в «Сне о Нанькэ». Следует упомянуть также о нескольких эссе Тан Сяньцзу, в которых он уже не как драматург, а как идеолог размышлял о путях реализации идеала государства изобилия и справедливости (см. [33, с. 1030–1032; 37, с. 1032–1034; 39, с. 1029]).

Основу его Тан Сяньцзу видит во всеобщем труде. Убеждение в необходимости для каждого человека — простолюдина или аристократа — трудиться, чтобы заслужить право на справедливую долю результатов общего труда, Тан Сяньцзу черпал в традиции, обращаясь к учению о Шэньнуне¹³ (*Шэньнун цзяо*), в процессе чтения главы Мэн-цзы о Сюй Сине. Последний, как известно, организовал в период Чжаньго подобие коммуны, в которой каждый трудился, занимаясь земледелием или ремеслом;

его деятельность положила начало «Учению аграриев» (*Нун-цзясюе*).

Другой важный момент, который привлек внимание Тан Сяньцзу при размышлении об идеальном правлении, касался проблемы «колодезных полей» (*цзинь тянь*) — системы землепользования, внедренной в государстве древности Тэн, образ которого воссоздал Мэн-цзы. Для Тан Сяньцзу это означало полный передел земель, ограничение размеров наделов, чтобы богатые не притесняли бедняков, захватывая поля разорившихся крестьян, а затем перекладывая на них же уплату налога с участков, которые им фактически уже не принадлежат. Введение системы «колодезных полей» даст землю тому, кто будет ее обрабатывать, что, в свою очередь, быстро приведет к созданию трехгодичного запаса зерна (традиционный показатель хозяйственного процветания). Стабильное положение привлечет обратно тех, кто покинул родные места в поисках лучшей доли. Обилие продуктов стабилизирует цены, которые не будут превышать разумных пределов. Люди станут добродетельными. Такое государство Тан Сяньцзу называет «прекрасным (*шань го*)».

В полном соответствии с традиционным подходом к этой проблеме Тан Сяньцзу полагал, что достижение гармонического состояния общества связано с высокими моральными качествами правителя: обладанием дао-сердцем, добродетельной природой (*шань син*), высшей духовностью (*шэнь*), претворенными (*хуа*) на пользу стране. Непрестанную деятельность, направленную на создание «прекрасного государства», Тан Сяньцзу отождествлял с «горьким лекарством», которое лечит недуги. Он перечислял государственных деятелей древности, которые, с его точки зрения, внесли немалый вклад в «излечение недугов» страны: Гуань Чжун — государственный деятель княжества Ци, который наладил торговлю, сделал богатым государство и укрепил его войско; Цзы Чань — государственный деятель княжества Чжэн, который ввел строгие законы и укрепил внешнее положение государства, обезопасив его от нападения извне; У Ци — выдающийся полководец сначала в княжестве Лу, затем в Вэй; Шэнь Бухай — крупный государственный деятель древности, благодаря глубоким знаниям внес много нового в управление страной; Шан Ян — знаменитый государственный деятель государства Цинь, укрепивший его благодаря своим обширным знаниям; Чжу Гэлян — знаменитый полководец периода Троецарствия; Ван Мэн — государственный деятель Цзиньского государства, способствовавший его укреплению. Особенно высоко Тан Сяньцзу оценил деятельность Ван Аньши, который был хорошо знаком с учением Шан Яна и старался применить некоторые его положения на практике.

Таким образом, очерчивая облик «прекрасного государства» (которое, очевидно, было близко к понятию «идеального»), Тан Сяньцзу стремился согласовать в нем интересы простого народа и государства, полагая, что в сильном и богатом государстве сов-

падут интересы всех его граждан. Несколько эссе о «прекрасном государстве» Тэн были написаны им в течение ряда лет, непосредственно предшествовавших созданию «Сна о Нанькэ». Очевидно, это был период, когда он был поглощен поисками социального идеала, разрабатывая его сначала в виде отдельных фрагментов, дающих представление об общем направлении его мысли, чтобы затем придать им форму «идеального государства» Нанькэ, где многие частные проблемы уступили место общей картине.

При всем стремлении тайчжоусцев к гармонизации отношений в обществе, они не ставили вопрос о коренных социальных преобразованиях, поскольку их утопический идеал строился на отношениях любви и дружбы, полностью исключаях возникновение социальных коллизий. Идеологи Тайчжоуской школы рассматривали эти отношения в нескольких основных аспектах (государь и простой народ, государь и его государственный аппарат, отдельный человек и общество). Подводя морально-этический фундамент под идею бесконфликтного общества, Ли Чжи в «Потаенной книге» писал: «Небо установило корень государя (государя как такового.— *С. С.*) для народа, с этой точки зрения и надо его (государя.— *С. С.*) рассматривать, он может стать государем, если имеет большие заслуги перед народом» (цит. по [46, с. 57]). Основой отношений между государем и его министрами он считал одинаковое понимание и осуществление ими долга перед народом: «Государя и министров связывает [выполнение] долга» (цит. по [46, с. 56]). Только постоянное самосовершенствование (*сю шэнь*), позволяющее человеку достичь высоких моральных качеств (определяемых у Ли Чжи как «сияющая добродетель» — *мин дэ*), дает ему основание править другими людьми [20, с. 2]. Если же во главе государства стоит такой человек, то «наличие государя равнозначно его отсутствию», он «правит, не управляя». Комментируя произведения Лао-цзы и Чжуан-цзы, Ли Чжи подчеркивал, что искусство управления сводится к умению «управлять людьми, полагаясь на других людей», или «управлять людьми с помощью других людей», а также в том, чтобы «люди сами собой управляли» (цит. по [46, с. 57—58]). Таким образом, тот, кто управляет, остается в недеянии, освобождая людей от социальных норм и политических ограничений, способствуя творческой активности человека в развитии его сокрытых способностей (*инь цай*).

Государство же, в котором все происходит по воле и желанию самого человека, и есть естественное государство. У Ван Гэня можно найти описание такого государства, где все идет своим естественным ходом: «Птица поет, цветы опадают, горы поднимаются ввысь, реки текут; если голоден — ешь, если испытываешь жажду — пьешь, когда лето — все буйно растет, когда зима — есть халат на меху, — вот тогда и достигается дао» (цит. по [41, с. 993]). В таком обществе естественно рождается радость (*лэ*), которая тождественна естественности и является

«корнем сердца», рождающего любовь друг к другу. Достижение радости, полного удовлетворения потребностей и раскрытия внутренних потенций человека, очевидно, соответствует идеалу счастливой и гармонической жизни.

Тап Сяньцзу разделял эти мысли, добавляя к ним одно из коренных положений своей концепции жизни: он считал идеальным такое государство, которое основано не на законе, а на чувстве [36, с. 1113]. Стремление лишить государственную власть присущего ей элемента насилия над людьми и подчинить ее как естественную часть Поднебесной импульсу, сокрытому в «сердце людей», ставит драматурга в один ряд не только со своими современниками, но и с непосредственными и более отдаленными предшественниками — лучшими представителями китайской культуры. Те же идеи пронизывают мысль и интенции сунской творческой интеллигенции, например Су Ши, его учителя и наставника Тан Сяня, Оуян Сю и др. (см. [11, с. 220]). Быть может, наивность упования на социальную гармонию, скрепленную любовью в самом широком и высоком смысле этого слова, не мешает нам оценить красоту идеи гармонии, присущей различным духовным традициям человечества (вспомним, в частности, о христианстве, которое возлагает надежды на мир всеобщей любви, ибо мир действительно преобразился бы, будь каждый способен «возлюбить ближнего своего как самого себя»).

Наконец, и тайчжоусцы и Ли Чжи поставили один из самых сложных и важных вопросов — проблему отношений личности и коллектива, «я» и всех остальных. Исходным моментом, корригирующим положение и самоощущение индивидуума в социуме, является концепция единотелесности. Ли Чжи давал ей трактовку, основанную на субъективистских идеях Мэн-цзы и своего учителя Ван Ямина: «Тот кто знает [о необходимости] сохранять (*бао*) себя, тот должен любить себя как драгоценность. Тот, кто может любить себя, тот не может не любить людей... Кто может любить людей, тот не осмелится причинить им зло; если не причину зла людям, они не причинят зла мне, если они не причинят зла мне, то моя личность (*шань*) будет сохранена... Это и есть дао единого тела 10 тысяч вещей... Если нельзя будет сохранить меня, то как можно сохранить государство в Поднебесной? Это единая нить корня и верхушки моего эго (*цзы сы*)» (цит. по [22, с. 34—35]). Напомним, что Ван Гэнь обосновывал имманентность любви человеком человека путем сопоставления любви к себе — с корнем, любви к другим — с вершиной одного и того же дерева, связывающего единым телом индивидуальное «я» с другими людьми (см. [42, с. 992]). Решая проблему соотношения личного (*цзи, во*) и общественного (*гун*), Ли Чжи, так же как и Хэ Синьинь, отдавал предпочтение последнему: «Я хорошо знаю, что почтительно следовать общественному прекрасно... Все и каждый (*гун и жэнь*) уважают меня. Но это все-таки уступает тому, если я уважаю всех» [20, с. 37—38]. Комментируя социально-утопические идеи Хэ Синьиня, он присоеди-

пился к его трактовке «общественного», включающего помимо морально-этических аспектов и общественную форму ведения хозяйства. Ли Чжи писал, что в «обычном мире» (т. е. привычном для всех способе жизни) каждый дорожит своей жизнью, но не может добыть достаточно средств на существование. В сообществе (коммуне) (*гунцзя*) всем владеют сообща, и коммуна берет на себя заботу о добывании этих средств. Таким образом, человек в «обычном мире» не может не бояться смерти, а член коммуны (*гун ду*), напротив, не боится ее. Он стремится добыть славы ценою своей жизни, ибо другие получают сполна то, ради чего он умер. Таким образом, в коммуне действует принцип «Поднебесная для всех семей» (*Тянь ся вэй цзя*) (см. [20, с. 98—99]).

С позиций соотношения личного и общественного может быть истолкована и проблема «эгоизма» (*сы*), которой так много занимались идеологи Тайчжоуской школы. Согласно их воззрениям, любовь к окружающим предполагает уважение к общественным интересам и невозможность противопоставить свои желания общественным. Это означает отрицание не желаний вообще, а лишь тех, что превосходят естественную потребность каждого быть в равном положении среди других. Эгоизм возникает там, где кончается действие принципа естественной любви к окружающим (см. [42, с. 994, 1070]). Следовательно, как говорили Хэ Синьинь и Ли Чжи, главное для человека заключается в его моральном совершенствовании, обязательном как для отдельной личности, так и для общества в целом.

После завершения работы над пьесой Тан Сяньцзу было написано небольшое эссе «Нанькэ мэн цзи тиды» («Резюме пьесы „Сон о Нанькэ“») [29], которое дает нам ключ к пониманию важных концептуальных особенностей самой пьесы. «В Поднебесной,— писал он,— внезапно появилось государство Тан... В софоре вдруг появилось государство, государство это — Нанькэ (Южная ветвь). И какое же многообразие существует в Поднебесной, если появилось Вэй, и в Вэй появился ван. Ли Чжао¹⁴ сказал так: „Если предел [ваших устремлений] — благополучие (карьера) и положение (титул), то власть вредит государству и столице. Проницательные люди видят это и скапливаются как муравьи, вот такая особенность!“» [29, с. 1096].

Не относясь слишком придирчиво к утверждению Тан Сяньцзу об отсутствии исторической мотивированности появления государства Тан, с достаточной степенью уверенности можно предположить, что его упоминание вызвано необходимостью ввести вымышленное государство Нанькэ в ряд с государствами подлинным, чтобы придать обоснованность поднятым автором проблемам. Этому служит и обращение к авторитету ученого, жившего в танском государстве и написавшего его историю. По всей видимости, для Тан Сяньцзу по традиции важен и моральный аспект атрибуции государственной власти: тот, кто преследует только личные цели, наносит государству вред. Цитируя танско-

го ученого, Тан Сяньцзу получает возможность развить дальше тему муравейника и муравьев и тем самым ввести нас в атмосферу государства Нанькэ — страны-муравейника, населенной людьми-муравьями: «Увы, люди видят муравьев, как они снуют группами, бегут, не зная куда; смысл всего этого состоит лишь в заботе о жилье и пище. Посмотришь, как они сердятся и бурно скапливаются, и разве не скажешь с улыбкой: „Для чего все это!“ На Небе есть люди, они смотрят вниз и улыбаются, что напоминает описанную выше ситуацию» [29, с. 1096].

Тан Сяньцзу продолжает свои размышления, цитируя Бо Цзюйи, у которого ван-муравей и царственная муравья-мать совершают поступки, несообразные их высокому статусу в муравьином социуме: один просит подаяние для сановников и налогоплательщиков, вторая — крадет насекомых, чтобы сделать их своими детьми и внуками. И тот и другая называют себя вымысленными племенами, не отвечающими их подлинной сути. Предисловие, предваряющее цикл из 12 небольших стихотворений о насекомых танского поэта, не приведенное в тексте эссе Тан Сяньцзу, но, безусловно, ему известное, раскрывает нам, что стихи следует понимать как аллгорию, истоки которой их автор прослеживает в произведениях Ле-цзы и Чжуан-цзы. И у Тан Сяньцзу трансформация людей в муравьев напоминает произвольную картину «превращения всего во все» у Ле-цзы: семени — в лягушку, крови коня — в блуждающие огоньки, сокола — в ястреба, а ястреба — в кукушку, ласточки — в устрицу, крота — в перепела, сгнившей тыквы — в рыбу, растения янси, соединенного со старым бамбуком, — в темную собаку, темной собаки — в барса, барса — в лошадь, а лошади — в человека, который, состарившись, уходит в мельчайшие семена, тем самым завершая круг превращения [7, с. 45—46].

Тан Сяньцзу рисует свою картину естественного развития, резонирующую с космическими закономерностями: «Снуют муравьи по всему свету, что весьма согласуется с порядком [расположения] звезд и созвездий. Гнилое становится божественным и редкостным, воистину просветление ведет к движению (*дун*), движение ведет к изменению (*бянь*), а изменение — к превращению (*хуа*)» [28, с. 20—92]. Однако основной акцент Тан Сяньцзу ставит не на естественности превращения живых существ, а на их трансформации по законам буддийского учения. На вопрос героя пьесы о том, как муравьи превращаются в людей, ему отвечают, что это зависит от кармы, повелевающей человеком в черед е его инкарнаций.

Образование государства муравьев Софоры (автор употребляет это название идеального государства наряду с Нанькэ) драматург относит к тем далеким временам, когда великий Бодхидхарма начал проповедовать буддизм. Однажды, уже во времена событий, описанных автором пьесы, один из старых монахов, поднимаясь на верхний ярус храма со светильником в руках, вдруг осветил нору, где обитали муравьи. Служка, подметая в

храме, раздавил нескольких муравьев и очень сокрушался, что лишил их жизни. Старый монах утешал его, что процесс появления новых муравьев уже закончен и они вошли в фазу «духовного изменения», предопределяющую их рождение на небе. Таким образом, читателю представляется редкая, быть может, уникальная возможность увидеть жизнь людей-муравьев в их муравьином государстве.

Муравей — один из весьма распространенных персонажей, встречающихся в мифопоэтических и культурно-исторических традициях народов мира. Мифологическое значение муравья, по замечанию В. Н. Топорова, определяется их биологическими особенностями, которые дают им преимущества среди беспозвоночных. Это их «малость, делающая их как бы минимальной счетной единицей („квантом“), множественность (максимальная плотность населения и максимальная биомасса на территории), высокая подвижность (количество движения), коллективность, проявляющаяся не только в совместных формах существования (в одиночку муравьи никогда не живут), но и в организованной целенаправленной деятельности, предполагающей определенную дифференциацию и социальную стратификацию, неприхотливость, высокую приспособляемость к среде обитания и способность к ее активному освоению и преобразованию (отсюда богатство и процветание, строительные и воинские „таланты“, самая высокая в мире скорость обучения и т. п.)» [14, с. 330]. Наличие у муравьев ряда качеств, сходных с человеческими, объясняет распространенное представление о них как о превращенных людях, например, у индейцев, древних греков, в древней Руси и древней Индии (см. [14, с. 330—332]). В Китае, например, можно встретить упоминание о муравье как эталоне для подражания в буддийской практике самосовершенствования. Этот процесс Ли Чжи описывал следующим образом: «Он сидит как гора. Он двигается как муравей. Он стоит как столб. Он останавливается как [вбитый] гвоздь. Таким образом, он сидит, останавливается, двигается и стоит подобно образцу» [20, с. 202].

Символика муравья в мифологии мира весьма многообразна, как многообразна она и в Китае, где муравьи могут символизировать справедливость, праведность, иногда добродетель, патриотизм (см. [12, с. 181—182]). Как отмечает В. Н. Топоров, «мифологизированный образ муравья и муравейника не раз использовался и в более поздних построениях (например, применительно к организации человеческого общества), причем трактовка подобной аналогии обнаруживает как положительную, так и отрицательную оценку» [14, с. 335]. И Тан Сяньцзу трактовал понятие «муравейник» неоднозначно, в чем мы имели возможность убедиться.

Символика, которую мы встречаем на страницах произведений минского драматурга, коренится в древней традиции. Вместе с тем, включая элемент мифопоэтического восприятия окружающего мира, она перерастает его границы и становится средством

выражения определенной концепции, свойственной времени жизни драматурга, в котором человек осознает не только свою слитность, но и обособленность от окружающего его мира. Муравейник как образ государства позволяет автору соотнести великое и ничтожное — гору Тайшань и холм, кажущийся муравьиной кучей; осмысленное и лишенное понимания великой и благородной задачи существование, превращающее скопище людей в муравейник, озабоченный лишь своим пропитанием; и, наконец, брэнное, то, что неизменно сопутствует земной жизни, подталкивающее людей к поступкам, не сообразным с их подлинной сутью, и вечное, приоткрывающее просветленному взору тайну бытия.

Тан Сяньцзу касался в своем драматургическом произведении важных вопросов общественного развития. Так, проблемы образования социума, социального расслоения и возникновения высшей власти рассматривались им в контексте всеобщих вселенских закономерностей. Он обратился к известному пассажиру из «Дао Дэ цзина»: «Одно рождает два, два рождает три, то, что рождается, скапливается (*чжун*)», заменив слова «тьма вещей» (*вань у*), содержащиеся в оригинале, на иероглиф «чжун» (имеющий два значения: 1) масса, толпа, множество; все, всеобщий; 2) рядовой, обычный), что облегчает ему воссоединение закономерности микрокосма людей и окружающего его большого космоса. Процесс социального расслоения следует, по мысли Тан Сяньцзу, всеобщему закону развития, согласно которому явления, достигая своей предельной полноты, вновь возвращаются к изначальной простоте, к единому: «Из 10 тыс. выделяется 1000, из 1000 — выделяется 100, из массы — выделяется и воцаряется ван» [28, с. 2092]. В возвратном процессе — от массового, множественного к единичному — ван отождествляется с единым. Устремленный к небесному, а не земному, он становится «божественным», «редкостным» и «одиноким» (*гуа*). Но стоит ему приступить к своим устроительным задачам: расширению, укреплению и обогащению своих владений, созданию и увеличению войска, строительству и украшению столицы — «одиноким» неизбежно «провоняет», т. е. станет таким, как все. Таким образом, утрачивая качества символа высших духовных ценностей, ван, с точки зрения Тан Сяньцзу, лежащей в русле традиционных представлений об идеальном правителе, утрачивает черты идеала. Ту же мысль он проводит в противопоставлении единичного, неповторимого, множественному, заурядному: «Холм по отношению к горе Тайшань кажется муравьиной кучей» [28, с. 2092].

Вместе с тем Тан Сяньцзу утверждал, что появление вана обусловлено и законами развития самого общества. Разделяя концепцию Хэ Синьиня и Ли Чжи о социальной природе человека, он обуславливает появление лидера коллективными формами жизни людей: «Как только скапливаются люди, возникает ван (*жэнь чжун чэн ван*)» [28, с. 2095]. Дальнейший процесс социализации подталкивает людей к образованию государства, к которому они стремятся так же естественно, как «чувства

стремятся к своему излиянию» [28, с. 2101]. Вполне очевидно, что Тан Сяньцзу воспринимает фактор естественного стремления людей к объединению в государство как показатель определенного уровня внутреннего развития социума, который отвечает параметрам образования государства: «Как только устанавливается общественное (совместное участие), образуется государство (*гун* *ли чэн и го*), без единения это нелегко (*фэй тун жунъи*)» [28, с. 2095]. Самое понятие «гун» (совместный, сообща, общими усилиями) уже содержит в себе представление об идеальном государственном устройстве, известном нам по идеям Датун, согласно которым процесс труда и распределения основан на совместном участии в нем всех граждан без исключения.

Идеал Датун, пронизывающий всю историю общественной мысли Китая, притягивал и идеологов Тайчжоуской школы, которые касались самых различных его аспектов. Говоря о принципах организации государства, Тан Сяньцзу обращал внимание на основы его социального устройства. В социальном механизме общества он выделяет проблему, которую можно считать краеугольной в концепциях гармонического общества идеологов Тайчжоуской школы. Речь идет о соотношении общественного (*гун*) и личного (*сы*). Таковую воспринимает ее и сам Тан Сяньцзу, высказывая свою мысль устами героя пьесы: «После того как ушло общественное (*гун*) и личное (*сы*), остается лишь отделяться молчанием» [28, с. 2224]. Представители Тайчжоуской школы, так же как и Ли Чжи, не один раз обращались к термину «гун». Последний трактовал его не как промежуточный этап в процессе развития общества, а как его предельный уровень, соотносящийся с наивысшими законами бытия: «[Думать] об общественном естественно (*цзы гун цзи жань*)» [20, с. 140]. Поскольку принцип «естественности» является высшим критерием в основополагающих концепциях тайчжоусцев, можно заключить, что автор связывает его с представлением о совершенной модели социального устройства.

Так же как и Ли Чжи, Тан Сяньцзу предпочитал общественное личному. В его идеальном государстве каждый гражданин, не жалея сил (*фэй гунфу*), совершенствует свою природу, чтобы оказаться на уровне интересов общества. И так же как и Ли Чжи, Тан Сяньцзу полагал, что общественное не должно поглотить индивидуальное, личное. Последнее должно сохраниться как «гора Тайшань», иначе люди будут напоминать «муравьиную кучу».

У Тан Сяньцзу содержание понятия «гун» раскрывается в косвенном противопоставлении его понятию «чжун», т. е. механическому скоплению людей, которое приводит лишь к образованию муравейника. «Холм по отношению к горе Тайшань кажется муравьиной кучей». Противопоставление единичного, неповторимого («гора Тайшань») множественному, заурядному («холм») позволяет Тан Сяньцзу пащупать социальный механизм подобного превращения. Выход из тупика, грозящего низведением личности

до уровня безликой массы, автор видит в переходе к принципу всеобщего, который раскрывается в следующем пассаже: «Если бы [все] были уравнены (*цзюнь*), то не было бы бедных; если бы все были в согласии (*хэ*), то не было бы одинокого (*гуа*); если бы было спокойно (*ань*), то не было бы разорений» [28, с. 2092].

Хоу Вайлу, анализируя этот отрывок, предлагает следующую трактовку фразы «хэ у гуа»: «Если бы все были в согласии, то не было бы вдовых (одиноких)». Его интерпретация позволяет заключить, что социальный идеал Тан Сяньцзу предполагает гармоническое общество без боли и страданий [42, с. 35], что в общем и целом не противоречит смыслу отрывка. Однако не исключено, что автор употребляет слово «гуа» в другом смысле, с которым мы уже встречались на страницах его произведения, имея в виду «одинокого», т. е. вана, императора. В таком случае с особой силой звучит слово «хэ», которое выступает как главное условие, исключающее необходимость в «одиноком». Иероглиф «хэ» означает согласное звучание малых свирелей, создающее стройную гармоническую музыку, которая предполагает, что ни один из инструментов не должен выпадать из общей гармонии, претендуя на сольное ведение мелодии, они должны лишь вторить друг другу. В социальном плане «одинокий» и есть, с одной стороны, выпадающий из общей гармонии солирующий инструмент, с другой — необходимый элемент насилия, приводящий к единству оркестра, если он звучит несогласно. Согласное, гармоническое звучание не по принуждению хотя и подчиняет единичное целому, но не поглощает его, ибо играть (петь), вторя друг другу, — значит прислушиваться к партнерам, относиться к ним не безразлично, механически, а напротив — тепло, дружески, следовательно, добровольно согласуя себя со своим окружением. Очевидно, не случайно «хэ» помимо функций глагола, существительного и наречия приняло на себя еще и роль соединительного союза.

Таким образом, идеальное общество, которое создано всеми и для всех, рисуется Тан Сяньцзу как социум мира, согласия, спокойствия, равного для всех достатка. Такое общество, где каждый является равным и сознательным участником его жизни, функционирует гармонически, не испытывая необходимости в ванах как элементе насилия. Следует пояснить некоторую кажущуюся противоречивость позиции Тан Сяньцзу. С одной стороны, он говорит о неизбежности появления вана, как следствия развития коллективных форм жизни человека. С другой — он видит общество, которое совсем не нуждается в правителе. Однако последнее — не его государство в софоре. Там все остается на привычных местах, и государственная пирамида венчается властью вана. Общество без правителя остается мечтой в мечте. Драматург, создавая образ идеального государства, оставлял себе свободу не разлучать совсем мечту и действительность, примешивая к идеалу собственную горечь и разочарование в настоящем. Имен-

но эту черту, присущую его социальному идеалу, отмечают многие современные китайские исследователи (см. [21; 43; 44]).

Процессу образования идеального государства Тан Сяньцзу посвятил специальную главу (вряд ли ее можно определить иначе, так как в ней почти не происходит сценического действия), назвав ее «Шу го» («Выращенное государство»). Используя слово «шу» («дерево»; «сажать»; «культивировать», «выращивать»), он подчеркивал неизменное стремление китайской традиции к гармонизации Поднебесной и природного, естественного начала, не детерминированного правилами *ли* и не искаженного вмешательством неизменных побуждений людей, стремление согласовать управление с естественным законом развития дао. В пьесе Тан Сяньцзу исток процесса гармонизации скрыт в природном характере возникновения и формирования идеального государства, которое происходит в определенной последовательности: «Как только обрели свое место и установились горы и реки, появились все остальные мелкие и частные виды того, что появляется из [гор и рек]. Десять тысяч пещер огибают звездные покои. Дао-поток пронизывает (проходит сквозь) дерево софору» [28, с. 2092].

Исключительная роль водоемов и гор связана с тотемистическими представлениями древних китайцев, которые нашли отражение в таких памятниках, как «Шаньхай цзин» («Каталог гор и морей») и «Цзо-чжуань». Вера в то, что в камнях и горах обитает дух первопредка, сообщало им магическую силу тотема, наложившего отпечаток на культ гор, который играет в конфуцианстве не последнюю роль (см. [18, с. 35—37]). Известно также, что древняя китайская космология предпочитала горы и водоемы, где неровности рельефа и разнообразие ландшафта создавали благоприятные условия для скопления *ци*, играющего главную роль в появлении тварного мира. Таким образом, «реки и горы пускают корни (дерева-государства)» [28, с. 2095].

Из всего разнообразия природы Тан Сяньцзу для размещения своего идеального государства выбрал дерево. Такое предпочтение станет вполне понятным, если напомнить, что, согласно мифологическим представлениям древних китайцев, легендарный Фу-си поднимался на небо и опускался на землю по небесной лестнице в виде гор или по лестнице-*дереву*. Легенды рассказывают, что дерево-лестница *цзяньму* доходило до самого неба и росло посредине цветущего сада, находившегося в центре мироздания («неба и земли»). В полдень от дерева не было никакой тени. Если около него кричали, то звуки терялись в пустоте. Дерево врезалось прямо в облака, и на нем не было веток, лишь на верхушке росло несколько изогнутых и кривых ветвей; корни дерева тоже были изогнутыми и переплетались между собой (см. [17, с. 53—54]). Кстати, корни дерева софоры, где расположено Нанькэ, тоже сплетаются, уходя глубоко в землю, само дерево не давало тени. Может ли быть более идеальноеместилище для государства, нежели дерево — аналог «мирового дерева»,

символизирующего «ось мира» (или «опору», как называет свое дерево Тан Сяньцзу, которое связывает бинарную ось Неба — Земли). Ту же мысль он выражает в словах: «Воистину на небе — божественно-чудесные звезды, в государстве — высокое дерево» [28, с. 2092]¹⁵.

Государство Нанькэ расположено в дупле дерева. И словно предвидя недоуменные вопросы неискушенного читателя, автор заставляет своего героя поинтересоваться, каким же образом может разместиться государство в столь малом месте. Герой получает разъяснение, но не по существу, а в форме ретроспективной аналогии, что для китайского восприятия, издревле привычного к игре реального и воображаемого пространства, выглядело вполне убедительным: «А разве ты не помнишь, что при Хань существовало Доугуан го (Государство Обширная дыра), его территория огромна, а расположена всего лишь в дыре-норе? Или Кунань го (Государство Умиротворения в дыре), его земли стабильны и умиротворены, а расположены также всего лишь в дыре. Почему же тогда в дупле софору не может расположиться государство? Дупло древней софору — место расположения государства» [28, с. 2126].

Мотивы дерева, его дупла, которые издревле ассоциируются в Китае с материнским лоном и плодородием, легли в основу представления о дереве как о тотеме древних государственных образований, в ряд с которыми помещает Тан Сяньцзу свою софору: символом правителя Ся была сосна, у Инь — кипарис, у чжоусцев — каштан, а скромного государства Нанькэ — софора умиротворения (см. [28, с. 2092]). Физическая жизнь человека в софоре также подчинена естественным законам роста и увядания растения. Принцесса по имени Золотая ветвь умирает, когда смысл ее жизни исчерпан, как отмирает у дерева старая ветвь: «Таков закон дерева, и может ли человек превозмочь его?» [28, с. 2248].

Несмотря на свою маленькую территорию, государство в софоре делится на ряд областей, одна из которых и есть Нанькэ — место собственно идеального государства. Туда направляет ван героя, женив его на своей дочери. Но иногда автор переносит название Нанькэ на все государство-дерево, включая его в целом в свой утопический идеал.

В выросшем словно дерево идеальном государстве Умиротворения используется реальный исторический опыт государственно-го устройства Китая: во главе правительства стоял канцлер (*чэнсян*), в его ведении находятся департаменты законов и судебных дел, военный департамент. В 18 округах государства правят *гогуны* (один из девяти высших титулов, учрежденных при династии Суй). В номенклатуре титулованных особ *гогун* был выше *цзюньгуна* — князя мелкого княжества или области, но ниже *цзюньвана* — пожалованного князя. По обычаю в северном дворце столицы Нанькэ объявляли о назначении новых *саньгунов* (начиная с эпохи Чжоу *саньгуны* из прослойки именитых служилых семейств занимали высшие должности в аппарате уп-

правления китайского государства [9, с. 46]). Чиновники разделялись на ранги девяти лун, в их обязанности входило строить и украшать столицу. Государственный аппарат пополнялся выпускниками Высшей государственной академии, расположенной на главной торговой улице. Приглашение занять должность зависело от таланта выпускника: «Кто не приносит пользы, уходит; кто приносит пользу — приходит» [28, с. 2092]. Интересы страны оберегают законы: посягнувший на софору несет наказание, причинивший вред софоре — умертвляется. Это делается для укрепления «корней — основы государства» [28, с. 2094]. Кстати, в древнем Китае порубка священного дерева считалась тяжким преступлением. Периоды активности в государственных делах сменяют периоды затишья, когда *чжэнцзи* (скрытый импульс — тайная пружина — управления) пребывает в покое. Это случается, когда в стране царит «великий мир и спокойствие». В такое время государь и его подданные вместе развлекаются. Жизнь в государстве-муравейнике течет естественно и рутинно: «Кто кланяется, тот и занимается тем, что отвечает поклоны; кто коленопреклонен, тот стоит на коленях; знать и чиновники сознательно относятся к своему долгу; идущий идет, стоящий стоит; новорожденный не знает ничего» [28, с. 2095]. Гражданам государства присуще понимание общественных интересов, они «лишены эгоизма (сы) и не жалеют сил и времени [на самосовершенствование]» [28, с. 2094].

Свое правление ван согласует с законами естественного развития. По его словам, понимание гармонии и различия Неба, Земли и человека и есть главная забота тех, кто правит государством в дупле Древа. Очевидно, это удастся, ибо Небо благоденствует его процветанию и благоденствию: там не бывает затяжных дождей, не случается стихийных бедствий. Поэтому жители воспринимают свое государство как землю обетованную, «драгоценный мир величия», красоты и природной гармонии: горы прекрасны, словно нарисованы на картине, «ветер нисходит с их высоты», доступные глазу горы покрыты густой изумрудной зеленью, зеленые воды — в бездонных водоемах, сверкают зеленью деревья и пышные травы, птицы и звери — в изобилии.

Чуньюй Фань, который попал в буддийский мир государства софоры из привычного для него общества, построенного на конфуцианских устоях, не понимает, какую роль может играть буддизм в становлении и развитии государства. Он говорит жителям Нанькэ, что буддизм, необходимый для поддержания духовного климата страны, «совершенно бесполезен», чтобы «держат в равновесии семью и управлять государством». Для этого пригоден лишь путь Конфуция. И когда его просят пояснить, кто такой Конфуций и в чем суть его учения, он говорит о пяти нормах (*у лун*), на которых держится конфуцианское государство: выполнение долга государем и чиновниками, родственных чувствах между отцом и сыном, определенном положении мужа и жены в семейной иерархии, соблюдении порядка в общении меж-

ду старшими и младшими, доверии друзей друг к другу. На это Чуньюю отвечают, что, хотя ничего и не слышали о Конфуции, в софоре действуют те же нормы, но они сложились сами собой и соблюдаются всеми в силу естественной потребности общества. Таким образом, драматург, сохраняя конфуцианские основы идеального социума, по существу, реинтерпретирует их сообразно со своей концепцией естественного государства.

Мир, покой и достаток охраняет сильное государство, которое, согласно авторскому описанию, последовательно наращивает свои силы: в первый год ван собирает войско, во второй — создает удел, на третий — строит столицу, а затем создает союз не менее чем из трех княжеств. Сила и мощь такого союза так велика, что, если понадобится, «будут летать одни крылья»: «Огонь не в силах спалить [государство], разбойники не осмелятся пойти войной» [28, с. 2092, 2216]. А если осмеливаются, то происходит подобное тому, как описывает автор нападение соседнего государства Таньло го: вражеское войско осаждает незащищенный город, но почему-то не решается на штурм. Идет странная война, в которой не происходит военных действий, а стороны ведут переговоры. Подоспевшее подкрепление легко рассеивает отряды противника.

Приступая к правлению в Нанькэ, Чуньюй прежде всего определяет социальную ориентацию своей власти: ее опорой служат те, «кто трудится», и «благородные мужи», они — «стропила и балки» [28, с. 2231], на которых держится государство. Законом при правлении Чуньюя является уважение достойных и почитание мудрых, а также любовь к родным и близким. Ученые мужи собираются в Высшей палате. В Палате ритуалов заседают три высших чиновника, которые «ведут дела области Нанькэ». Среди чиновников есть и женщины, которых назначают наравне с мужчинами. Таким образом, следуя идеалам тайчжоусцев, Тан Сяньцзу устанавливает в Нанькэ демократический порядок правления, при котором правитель правит, «опираясь на других людей». Такое правление осуществимо, поскольку оно согласуется с *дэ*.

В столице воздвигнут величественный храм Великого рождения, где высится стела Добродетельному правлению (*Дэ чжэн*). На ней высечено описание всех заслуг Чуньюя и всех дел, которыми он здесь прославился. «Добродетельное правление», являющее собою пересечение двух осей координат — горизонтали (правление государством) и вертикали (*дэ*, обязывающее правителя руководствоваться велением неба), питается «скрытой пружиной государства» (*го цзи*), которая приводит в движение государственный механизм и способствует его отлаженной, самопроизвольной работе, следующей законам естественного развития.

В Нанькэ царит социальная гармония: нет разобщения между сыновьями и внуками вана, между князьями и родственниками вана, военными и гражданскими чиновниками, между учащимися

Академии и получившими ученую степень, между буддистами и даосами, отцами и сыновьями, в согласии живут старые и малые. Социальная гармония расширяется до гармонии духовной: в Нанькэ вместе с людьми-муравьями живут небожители, святые и бодхисаттвы. Духовный климат в стране поддерживают чаньские наставники, на проповеди которых стекаются толпы людей.

В практических хозяйственных делах Чуньюй стремится знать «тяготы народа». Последний в представлении Чуньюя — это те, кто трудится, будь то крестьянин, или торговец, или хозяин постоянного двора. В Нанькэ трудовые повинности и налоги незначительны, урожаи обильны, закрома полны хлеба, народ и чиновники, живя в согласии с природой, легко находят общий язык. Нанькэ являет собою картину изобилия и всеобщего довольства: сады и водоемы содержатся в чистоте, карнизы крыш теснятся как деревья в лесу. Куда ни кинешь взгляд — все красиво и совершенно: улицы прямые, полны народа; дворцы и храмы города, украшенные древней утварью, встречаются на каждом шагу. Отовсюду доносятся благовонные ароматы, слышны мелодии буддийских песнопений, радостные песни, славящие государство Умиротворения. Везде видны плоды трудовых усилий: город окружен возделанными и свободными полями, соседствующими друг с другом. В торговле налоги стабильны и равны для всех, поэтому торговля растет. И народ воздаст должное своему правителю. В каждой деревне ставят стелу, прославляющую его дела. Торговец хвалит Чуньюя за то, что хозяйственные дела процветают: выходя из дома, оказываешься в Аньлэво (Гнездо умиротворения и радости)¹⁶. Он радуется тому, что жизнь в Нанькэ течет изобильно и открыто, что привлекает туда много заезжего народа. Люди едут с радостью, зная, что за добро там платят добром. Радует жизни в Нанькэ и молодой сюйцай, перед которым открывается дорога честной и благородной деятельности. Отдельные голоса сливаются в единый хор благодарности и сожаления, когда наступает момент расставания — отъезда героя в столицу государства Софоры.

Остается один момент, который требует к себе внимания. Главный герой — создатель идеального государства Нанькэ, покидает его, уезжая по велению вана сначала в столицу Софоры, а затем — за пределы государства-дерева. Эта сюжетная коллизия вызывает самые разноречивые суждения современных исследователей. Одни полагают, что Чуньюй Фэнь оказался недостойн продолжать участвовать в создании идеального государства, поскольку не обладал необходимыми для этого качествами¹⁷. Сторонник этой точки зрения Цянь Иньюй ссылается на имя героя. Иероглиф «фэнь» соединяет два значения — «стропила» и «быть в беспорядке». Цянь Иньюй полагает, что автор использовал его не случайно, желая показать, что такой беспорядочный человек не может быть тем «стропилами», на которых держится идеальное государство (см. [44, с. 34]). Другие исследователи настаивают на том, что герой от начала до конца не свободен в своих

поступках. Его судьба в руках вана, который назначает его правителем, а затем смещает его с этой должности и выдворяет за пределы страны. Некоторые называют Чунью Фэня даже «трагической» фигурой (см. [19, с. 395]). В этом, с их точки зрения, заключается скрытая критика современных автору феодальных порядков и деятельности тогдашних правителей Китая (см. [43, с. 69—77]). Третьи связывают возвращение-пробуждение Чунью Фэня с буддийской позицией самого автора (см. [19, с. 411]). Герой, убедившись, что все происшедшее было во сне, ощущает земное существование как переходное на пути к «другим Небу и Земле», т. е. к иному состоянию бытия, к трансцендентному миру подлинной реальности. Грандиозная утопия бегства от профанного образа жизни в некий духовный социум, в высший духовный мир, где «деревья не отбрасывают тени», с одной стороны, как бы совпадает, а с другой — возвышается над утопией идеального государства. Но обе эти мечты дороги автору в равной степени. И ностальгия по утопии высшего порядка — естественная грусть о невозможности достижения идеала вообще, как оказалось невозможным достичь его и Чунью — человеку того реального общества, в котором разочаровался сам Тан Сяньцзу.

¹ Первоначальное название пьесы — «Нанькэ цзи» («Записки о Нанькэ»). В чжулиньском оригинале в название добавлено слово *мэн* — «Нанькэ мэн цзи» («Записки о сне о Нанькэ»). Это название использовалось при всех изданиях пьесы, в том числе и в Собрании сочинений Тан Сяньцзу, которым мы пользуемся в настоящей работе (см. [28, с. 2087]). Известны различные варианты перевода указанного названия — «Рассказ о Нанькэ», «Сон в Нанькэ», «Сон о Нанькэ». Последнее кажется нам предпочтительнее.

² Так называл свой рабочий кабинет автор.

³ Пожалуй, единственным среди современников Тан Сяньцзу, кто высказал иное суждение, был известный минский теоретик театра и драматург Ван Цзидэ. Автор многочисленных поэтических и драматургических произведений, он находился под большим воздействием творческой манеры Тан Сяньцзу. Говоря о его цикле из четырех пьес, Ван Цзидэ отдавал предпочтение двум произведениям — «Сон о Нанькэ» и «Ханьданьский сон». Спустя два столетия точка зрения Ван Цзидэ нашла поддержку у современного литературоведа Чжэн Чжэньдо, который считает тривиальной и лишенной оснований недооценку этих пьес минского драматурга (см. [47, с. 857]). Однако мнение авторитетного китайского ученого убедило не всех. До последнего времени высказывались негативные оценки пьесы, в частности на дискуссии о творчестве Тан Сяньцзу, прошедшей в КНР в 1982 г. Отрицательное мнение о пьесе нашло отражение и в «Истории китайской литературы», изданной Научно-исследовательским институтом Академии общественных наук Китая. Авторы этого труда считают пьесу весьма слабой в идейном и художественном отношении, квалифицируя ее как «произведение провала» (см. [48, с. 415]). Такая оценка, обусловленная прямолинейным, упрощенным подходом ко многим явлениям прошлого китайской культуры, встретила решительный отпор со стороны значительного числа современных китайских исследователей, пытающихся найти объективные научные критерии при рассмотрении явлений национальной литературы и искусства. Их позиция нашла отражение в «Сборнике статей, посвященном изучению Тан Сяньцзу».

⁴ Тан Сяньцзу родился спустя 10 лет после смерти Ван Гэня. Первые тринадцать лет жизни его интересы были обычными для детей его круга. Он рос в семье интеллигента, и хотя его предки находились в стороне от ак-

тивной официальной жизни и никто из них не сделал большой карьеры, в его родной местности семья занимала довольно высокое социальное положение. Детей в семье воспитывали согласно традициям. Однако, как пишет сам Тан Сяньцзю, в круг его детского чтения не попадали книги, «исполненные глубокой мудрости». С 13 лет наступила пора серьезной учебы. Очевидно, отец будущего драматурга был незаурядным человеком, если пригласил в Линчуань учителем и наставником своих детей Ло Жуфана — одного из ярких представителей Тайчжоуской школы, воспринявшего ее идеи от Янь Дяо (Янь Шапъун) — ближайшего ученика и последователя Ван Гэня.

К тому времени, как Ло Жуфан стал учителем будущего драматурга, он успешно сдал экзамены на степень цзиньши, занимал ряд значительных постов, одно время был правителем уезда Нинго пров. Аньхой, где спустя четыре года после начала занятий с новым учеником основал свою Академию почтения к жизни (Гуй шэн шуюань). Но, конечно, не официальное продвижение Ло Жуфана по служебной лестнице сообщало ему ту внутреннюю силу, которая притягивала к нему внимание его современников. Ло Жуфан слыл глубоким знатоком даосизма и буддизма, исповедуя учение школы чань. Очевидно, именно с постулатов чань и начал он свои беседы с учениками, ибо занятия происходили в одном из буддийских храмов Линчуани. Тан Сяньцзю вспоминает о годах учебы как о странствии, которое он совершал, следуя за учителем. Они читали нараспев стихи, пели, играли на цине, и казалось, будто доносилось мягкое и чистое звучание «небесного механизма». Они вместе погружались в глубокое раздумье, одновременно исторгали вздох, пребывая в фимиаме благовонных курений, вместе забывались и снова вели беседы. Медитативное постижение основ чаньской мистики в сочетании с тщательным и глубоким изучением текстов вводили ученика в глубину чаньского учения, давали ему власть над «самим кончиком острия чань». Учитель значил в жизни Тан Сяньцзю так много, что, когда его не стало, для ученика «прервался и умер небесный механизм (*тянь цзи*)» (см. [31, с. 1037]).

Беседы Ло Жуфана с учениками не ограничивались буддийской тематикой. Они «путешествовали по всем четырем сторонам света», открывая для Тан Сяньцзю возможность постоянного общения с «ученым мужем, преисполненным жизненной силы *ци* и чувства долга» [30, с. 1166]. Вся жизнь учителя не давала повода усомниться в наличии этих качеств, ибо Ло Жуфан, как и все представители Тайчжоуской школы, отличался последовательностью в делах и поступках, продиктованных его убеждениями. Как писал Тан Сяньцзю, сердце учителя всегда было открыто для бед и страданий людей, оно «каждый день погружалось в трагические песни» [30, с. 1166]. Не случайно современники дали Ло Жуфану прозвище Мин Дэ (Сияющая Добродетель). В истории Китая лишь четыре императора получили его в качестве девиза правления. Возможно, первым среди нетитулованных персон, удостоенных этого прозвища, был Ло Жуфан. Среди тайчжоусцев понятию «мин дэ» придавали особый смысл. Ли Чжи напевает его на единую ось с понятием «цинъ минъ» («любить народ»), где «мин дэ» — корень, основа, и «цинъ минъ» — верхушка, связанная с ним идеей постоянного самосовершенствования, которое служит основанием для добродетельного правления народом (см. [20, с. 2]).

Ло Жуфан не считал себя непосредственным восприимчивком учения Ван Янмина и в беседе с учениками, когда те пытались блеснуть знанием основ его философии, делал вид, что не знает, о чем идет речь. Тем не менее ванъянминевскую концепцию «единство знания и действия» свято проводил в своей жизни. Очевидно, вслед за Ван Гэнем такая позиция вошла в плоть и кровь всех представителей его школы. Когда этого требовала необходимость, тайчжоусцы, подобно европейским киникам, предпочитали социальное действие кабинетному теоретизированию. Последовательность, с какой они проводили в жизнь свои философские принципы, действительно достойна восхищения. Хэ Синьинь развивал утопическую идею социальной гармонии, построенной на основе дружеских, товарищеских отношений между всеми членами социума, отношений учителя и ученика. Его идея оказала огромное влияние на членов Тайчжоуской школы, между которыми

действительно установились глубокие и искренние дружеские связи. Известно, например, что Янь Шаньун — человек несгибаемой воли и твердых убеждений — осуществлял свои идеи вопреки угрозам со стороны властей, за что и был брошен в тюрьму. Ло Жуфан, и до того помогавший учителю, при этом известии бросил свои дела, продал земельный участок и, собрав средства, поехал помочь ему в беде. Некоторое время спустя в тюрьме оказался Хэ Синьинь. И снова Ло Жуфан оставил свои дела, собрал средства и поехал в Нанкин вызволять друга из заточения (см. [19а, с. 34; 42, с. 23]).

Жизненное кредо Ло Жуфана не могло не оказывать влияние на его ученика Тан Сяньцзу, который понимал, что судьба дала ему в учителя человека, не бегущего от действительности в мир уединенной религиозной аскезы, а мощного жизненного и гражданского темперамента, так восхищавшего Ли Чжи в прозелитах Тайчжоуской школы. «Молодцы, исполненные героического духа», «героические воины» — так назвал он их в своей «Книге для сожжения». Его слова не были преувеличением: многие из последователей Ван Гэня были схвачены и брошены в тюрьму. Одних казнили, иные предпочли сами уйти из жизни. Неудивительно, что, наблюдая мужество Ло Жуфана и его ближайших соратников, Тан Сяньцзу и сам следовал примеру учителя. Он не упускал возможности повидать его каждый раз, когда Ло Жуфан останавливался в буддийской обители, читая ему свои новые произведения и еще и еще раз окунаясь в родник его мудрости. Уже будучи драматургом — автором пьесы «Рубиновая шпилька», он поехал в Нанкин, чтобы услышать учителя, который читал там лекции. Все это сыграло немаловажную роль в формировании идейной платформы Тан Сяньцзу.

Ученик преданно хранил память о своем наставнике. После его кончины, последовавшей 2 сентября 1588 г., Тан Сяньцзу совершал ежегодное паломничество к месту его захоронения в чаньской обители Шимынь, где Ло Жуфан некогда основал свою Академию. Здесь он, отдаваясь чувству скорби, «оплакивал сяньшэна Сияющую Добродетель».

⁵ Согласно утверждению Хэ Синьиня, побудительным мотивом событий реальной действительности (*ши*) является личность человека, которую он выявляет в своих желаниях, намерениях, поступках и которая может быть реализована лишь в рамках общества. Поэтому как для индивидуума, так и для общества безразлично, какими по своему «качеству» будут интенции человека. Иными словами, моральный облик человека определяет и «качество» его поступков. Хэ Синьинь различал в человеке две ипостаси: человека природного, «естественного», который «сродни диким животным» и обладает лишь «формой», т. е. природными свойствами, данными ему от рождения; и человека социального, наделенного человеколюбием (*жэнь*) и пониманием долга (*и*) и потому «удаляющегося от диких животных». Таким образом, на первое место Хэ Синьинь выдвигал проблему морального совершенствования, которое поможет человеку обрести высшие моральные свойства, присущие тому, кто имеет дао-сердце (*дао-синь*) и способен следовать Пути Неба. В гармоническом обществе Хэ Синьиня реализуются все желания человека, если они не наносят ущерба остальным членам общества, т. е. человека высокоморального. Хэ Синьинь был уверен в том, что «если один из членов социума пожелает стать во главе [данного сообщества], но не будет иметь случая [осуществить это], то следует разрешить ему быть главою [хотя бы] в течение дня или ночи. Это соединит всех в гармонии и удовлетворит его желание быть главою» (цит. по [50, с. 74]). Следовательно, индивидуум имеет какое-либо значение лишь в связи с другими себе подобными, вне общества теряется смысл его существования.

Неотъемлемой единицей общества Хэ Синьинь называет семью (*цзя*), которая выполняет важные функции: она необходима как форма выражения любви старших к младшим, мужа и жены; накладывает на старших долг заботиться о благополучии остальных членов семьи. Вместе с тем сама семья состоит из отдельных индивидуумов (*шэнь*), социальные и моральные функции которых не ограничиваются ее рамками.

В понимании Хэ Синьиня категории «жэнь» и «и» снимают все сословные, клановые и семейные ограничения и, согласуясь с Путем Неба, дают

человеческую универсальную любовь и понимание долга, превращая человека в индивидуум Поднебесной.

Придавая значение отдельному индивидууму, который служил как бы продолжением самого общества, Хэ Синьинь понимал, что последнее реально существует лишь в условиях определенной социальной организации. Таковую он видел в государстве, в котором правитель и министры должны объединить всех и управлять ими согласно законам человеколюбия. Роль правителя в государстве сводилась к тому, чтобы служить образцом высших моральных качеств, олицетворяя собою все, что есть хорошего в мире.

Таким образом, достижение социальной гармонии зависело, по мысли Хэ Синьиня, от совершенствования моральных качеств членов социума, которое преобразует и самого человека, и общество в целом. Роль преобразователя природных свойств человека отводилась им процессу воспитания. В основе обучения, считал Хэ Синьинь, должно быть изучение двух классических сочинений — «И цзина» и «Шу цзина», зафиксировавших образы и символы, родившиеся из первозданного хаоса. Для обучения и воспитания должны быть созданы специальные школы, где учитель помогал бы своим ученикам постичь Путь Неба. Хэ Синьинь создал подобную школу-общину у себя на родине, дав ей название «Цзюй хэ тан» («Зал гармонии тех, кто собрался вместе»). Ученики там и жили и проходили курс обучения. В школе-общине действовали строгие правила, ограждающие учащихся от дурного влияния их семей и родственников. Учителем и наставником школы был сам Хэ Синьинь, которому пришлось через несколько лет закрыть учебное заведение под нажимом властей.

По идее Хэ Синьиня, обучение и воспитание индивидуума включало в себя гораздо большее, нежели прохождение курса обучения. По существу, сама жизнь, практическая деятельность служили учебой, и каждый мог стать учителем для другого. Идеалом содружества учителя и ученика Хэ Синьинь считал легендарных Яо и Шуня, которые были образцом государственного мужа и учителя. В конечном счете Хэ Синьинь ставил Учителя, его интеллектуальную функцию гораздо выше, нежели политическую деятельность образцовых правителей, ибо лишь Учитель (идеалом которого был для него, конечно, Конфуций) понимал Путь Неба. Основным методом воспитания Хэ Синьинь считал беседы, дискуссии, которые сближали людей, ставили их лицом к лицу, воспитывая в них чувство дружбы, основанной на взаимности и равенстве собеседников.

Последний момент особо выделялся Хэ Синьинем, ибо перед Небом все были равны — «и птицы, и звери, и варвары, — у всех течет кровь и есть дыхание. Небо простирается над всеми, соединяя их вместе без всякого притеснения кого-либо из них» (цит. по [50, с. 85]). Любовь каждого ко всем порождала принцип универсального равенства, на котором, по мысли Хэ Синьиня, зиждется идеальное социальное устройство. Оно может быть достигнуто на стадии морального совершенства человека, когда он находит удовлетворение своих желаний не в рамках личных или семейных отношений, а в масштабах всего общества, среди своих друзей. Дружба (ю) воспринималась как главный путь переустройства общества: «Лишь дружеские отношения могут объединить всех, для того чтобы учиться в соответствии с принципами человеколюбия... Разве на отношения между друзьями не возлагается ответственности за объединение всего мира?» (цит. по [50, с. 103]).

⁶ Жизнь и творчество Ли Чжи, чьи оригинальные взгляды и суждения по проблемам китайской истории, идеологии и культуры оказали огромное воздействие на его современников, привлекали и продолжают привлекать внимание исследователей и в самом Китае, и за его пределами. Исследователи отмечают, что свободомыслие Ли Чжи формировалось уже с детства, в его семье, традиции которой складывались весьма своеобразно. Ли Люй — основатель генеалогической ветви Ли, уходящей в глубину юаньского периода, проявлял большой интерес к исламу, находился в тесном контакте с его прозелитами, хотя сам и не стал мусульманином. В последующем поколении один из потомков Ли Люя принял мусульманство и занимался активной религиозной деятельностью, которая странным образом сочеталась

с лояльностью по отношению к даосизму. В дальнейшем предки Ли Чжи исповедовали и конфуцианство, и даосизм, и буддизм. Ли Люй положил начало и потомственному виду занятий — все предки Ли Чжи были коммерсантами, осуществлявшими свои торговые операции и у себя на родине, и за пределами Китая, специализируясь на морской торговле (следуя семейной традиции, Ли Чжи начал свою трудовую деятельность с мореплавания). Род их деятельности обязывал их иногда выполнять дипломатические поручения, служить при необходимости переводчиками. Видная роль, которую семья Ли играла в торговых делах Китая, не давала ей, однако, права на высокое социальное положение. К лицам, принявшим ислам, к тому же занятым торговыми операциями со странами исламского региона, китайские официальные власти относились как к «иноземным варварам». По существу, они были иностранцами у себя на родине, которых не допускали на официальные должности. Поэтому лишь одному из предков Ли Чжи удалось получить низшую «ученую степень» сюая.

Все это откладывало особый отпечаток на стплъ жизни и воспитание Ли Чжи, на формирование независимых и смелых суждений. Он писал о себе: «С юных лет я не сгибался перед трудностями, не верил в дао, не верил в даосов, не верил в Шакьямуни, поэтому, встречая даоса, я относился к нему с отвращением; встречая буддийского монаха, я тоже ненавидел его; встречая сяньшэна — конфуцианца, я ненавидел его тем более» (цит. по [41, с. 1031]). Однако это не помешало Ли Чжи уже к 14 годам одолеть «Книгу перемен», затем «Ли цзи» и «Шан шу». В 26 лет он получил степень цзюйжэня, а в 34 года становится преподавателем в государственном училище в Нанкине. Однако вскоре судьба сделала крутой поворот, и ему пришлось претерпеть немало лишений, браться за любую работу, чтобы прокормиться. Одно время он был вынужден заниматься похоронными делами. В 40 лет, будучи в Пекине, Ли Чжи познакомился с учением Ван Ямина. От него Ли Чжи усвоил неприятие сунского неоконфуцианства, а также одну из его основных философских категорий (*лян чжи*), послужившую отправной точкой для тайчжоусцев и Ли Чжи в разработке концепции естественного равенства людей. (В западной и отечественной литературе существуют различные переводы данного термина: «innate knowledge» [52, с. 16; 50, с. 20]; «knowledge of the good» [50, с. 16]; «интуитивное знание» [11а, с. 121]; «благосмыслие» [6, с. 136—139, 232—234].) Тогда же он стал интересоваться идеями Тайчжоуской школы.

Через 10 лет с Ли Чжи произошла история, которая рано или поздно случалась со многими китайскими идеологами: однажды, «побродив в чаньском лесу», он углубился в дебри буддийского учения и открыл в нем источник, питающий его собственные идейные искания. «Инициация» помогла преодолеть юношеский нигилизм и признать, что «три учения равны между собой», а также необходимость слияния их в единое целое. В 62 года Ли Чжи постригся в монахи и оставшуюся часть жизни провел в буддийских монастырях. Однако он объяснил свой поступок не стремлением к религиозной аскезе, а желанием оградить себя от обычных мирских занятий и возможностью таким образом противостоять обвинению его в ереси со стороны ортодоксальных конфуцианцев. Он писал: «Хотя я постриг свои волосы и стал монахом, на деле я остался конфуцианцем, чтобы продолжать борьбу против представителей минского неоконфуцианства» (цит. по [51, с. 89—90]).

В последние годы своей жизни Ли Чжи уделил большое внимание проблемам литературы, оказывая значительное влияние на ее прогрессивные тенденции (см. [10]).

⁷ Выдающийся старец (Чжо Лао) — прозвище Ли Чжи.

⁸ Свою точку зрения Да Гуань развил в письме-эссе, адресованном Тан Сяньцзю. Он писал, что лишь мудрец, погружаясь в медитативный процесс, выходит за пределы чувственного восприятия реально осязаемых покоя или движения и становится неподвластным своим чувствам и желаниям. В нем проявляется его природа (*син*) и истинное сердце (*чжэнь синь*), дающие ему постоянство (*чан*) в дао-потоке и возможность проникнуть в сокровенную тайну пустоты (*сюй*). Над остальными людьми господствует кармиче-

ский закон причины и следствия, удерживающий их на более низкой ступени внутреннего развития. Да Гуань называет их «дикими людьми» (*е жэнь*), удел которых вращаться в колесе желаний и чувственных побуждений, в бесчисленной цепи инкарнаций. «Дао есть постоянство мудреца, чувство есть постоянство массы людей», — заключал он (см. [22, с. 194—199]).

⁹ Гуань (созерцание) — важное понятие буддийской доктрины, один из путей к просветлению, когда человек достигает прекращения иллюзий и поднимается на уровень «чистого созерцания» (*чжи гуань*), «прекращения» (*чжи*), пресечения восприятия всех признаков внешних объектов, всех возбуждающих и омрачающих факторов, выхода в процессе медитации за пределы чувственного восприятия окружающего, достижения «спокойствия», «душевного покоя» (санскр. *шаматха*) и приобретения «правильного знания», «интуитивного созерцания» (санскр. *випахьяна*), освобождения от неведения (см. [2, с. 37—39]).

¹⁰ Этим понятием широко оперировал Ли Чжи.

¹¹ В. Г. Буров определяет ее как «идеологию ремесленников и торговцев» [3, с. 63].

¹² Среди идеологов своего времени Ли Чжи выделялся особым вниманием к положению женщин. В современной литературе его нередко называют «поборником женского равноправия» [46, с. 41].

¹³ Шэньнун — Божественный земледелец — один из культурных героев китайской мифологии. С его именем связывают начало земледелия и торговли в Китае. Его же считают первым «фармакологом» (см. [12, с. 654]).

¹⁴ Ли Чжао — ученый Ханьлинской академии эпохи Тан. Известны два его труда: «Ханьлин чжи» («Описание Ханьлина») и «Танго ши фу» («Дополнения к истории государства Тан»).

¹⁵ Тан Сяньцзу не раз демонстрировал генетическое родство своих суждений с мифопоэтическим прошлым национальной традиции. Говоря о символике дерева, он видит целостность и в единстве второго порядка, происшедшем из концепции единотелесности, в основе которой лежат универсальные закономерности. У него они выражены гексаграммами *цян* — творчество, олицетворяющей творческие силы Неба, и *кун* — исполнение, олицетворяющей Землю, пластические и податливые условия среды, в которой совершается творчество.

¹⁶ Это горное место, где при Сунах жил ученый Шао Юн. Он применил свои глубокие познания к хлебопашеству, полностью обеспечивая себя едой и одеждой. Место его жительства стало нарицательным, символизируя идеал процветающего социума, согласующегося с объективными закономерностями, способного обеспечить себя всем необходимым, опираясь лишь на свои силы.

¹⁷ Вспомним начало его истории: Чуньюй не был ни убежденным даосом, чтобы бежать практической деятельности, ни буддистом, отрешившимся от иллюзий сансары. Он был самым обыкновенным лентяем и лежебокой, который следовал пословице: «Если дело большое как гора, уж лучше напиться и отдохнуть». Он пребывал целый день в хмельном состоянии, отдыхая в своем саду и будучи совершенно убежденным, что жизнь других подобна его собственной. Он не успел обзавестись ни семьей, ни полезными занятиями.

1. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Т. 20 *.

2. Абаев Н. В. Концепция просветления в «Махаашрадхотпада-шастре». — Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986.

3. Буров В. Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М., 1976.

4. Воскресенский Д. Н. К вопросу об особенностях развития творческой мысли в Китае в XVI—XVII вв. — Вестник Московского университета (востоковедение). 1971, № 2.

* Здесь и далее работы К. Маркса и Ф. Энгельса приводятся по 2-му изданию Сочинений.

5. Зильберфорб И. Социальная философия Шарля Фурье. М., 1964.
6. Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
7. Ле-цзы.— Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967.
8. Лунь юй.— Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972.
9. Малявин В. В. Гибель древней империи. М., 1983.
10. Манушин В. С. Взгляды Ли Чжи и творчество его современников.— Труды межевзовской научной конференции по истории литератур зарубежного Востока. М., 1970.
11. Мартынов А. С. Буддизм и конфуцианцы: Су Дунпо (1036—1101) и Чжу Си (1130—1200).— Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
- 11а. Мартынов А. С. Минская культура и даосские темы Линь Чжаоэня (1517—1598).— Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
12. Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
13. Сорокин В. Ф. Китайская классическая драма.— Классическая драма Востока. М., 1976.
14. Топоров В. Н. Сравнительный комментарий к мотиву древнеиндийской мифологии.— Древняя Индия; историко-культурные связи. М., 1982.
15. Фишман О. Л. Предисловие.— Танские новеллы. М., 1960.
16. Хоу Вайлу. Социальные утопии Древнего и Средневекового Китая.— ВФ. 1959, № 9.
17. Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М., 1965.
18. Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984.
19. Го Цзицзинь. Цун мэньхуань иши кань Тан Сяньцзуды «Эр мэнь» (Посмотрим на «два сна» Тан Сяньцзу как на выражение мечты).— Тан Сяньцзу яньцзю лунь вэньцзи (Сборник статей, посвященных изучению [творчества] Тан Сяньцзу). Пекин, 1984.
- 19а. Жун Чжаоцзю. Ли Чжи няньпу (Погодичная биография Ли Чжи). Пекин, 1957.
20. Ли Чжи. Лиши фэньшу (Книга для сожжения). Шанхай, 1936.
21. Лю Юнь. Люе лунь Тан Сяньцзу бисяды «Лисян го» (Поговорим об «идеальном государстве», описанном Тан Сяньцзу).— Тан Сяньцзу яньцзю лунь вэньцзи (Сборник статей, посвященных изучению [творчества] Тан Сяньцзу). Пекин, 1984.
22. Сюй Шофан. Тан Сяньцзу няньпу (Погодичная биография Тан Сяньцзу). Пекин, 1958.
23. Тан Сяньцзу. Гань Хуань цзи фу (Фу, написанное в растроганных чувствах по поводу сочинения Хуань Ланя).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Пекин, 1962.
24. Тан Сяньцзу. Да Гуань Думин (Отвечая Гуань Думину).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Пекин, 1962.
25. Тан Сяньцзу. Да Хуай у Ли-гун уши юнь (Ответ на 50 рифм Ли-гуну в районе Хуайхэ).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 1. Пекин, 1962.
26. Тан Сяньцзу. Да Чань Гунхэн (Ответ Чань Гунхэну).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Пекин, 1962.
27. Тан Сяньцзу. Да Юй Чжунъюй сяньшэн (Ответ Юй Чжунъюю сяньшэну).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Пекин, 1962.
28. Тан Сяньцзу. Нанькэ мэнь цзи (Сон о Нанькэ).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 4. Пекин, 1962.
29. Тан Сяньцзу. Нанькэ мэньцзи тиды (Резюме пьесы «Сон о Нанькэ»).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Пекин, 1962.
30. Тан Сяньцзу. Сюдай шо (Речи сюдая).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Пекин, 1962.
31. Тан Сяньцзу. Тайпиншань фан цзисюань сюй (Предисловие к «Собранию сочинений из кабинета «Гора Тайпин»).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Пекин, 1962.
32. Тан Сяньцзу. Тун Чжун Вэнь сун Цинтянь Лю Шэн хуай У, ю хуай Да Гуань (Вместе с Чжун Вэнем провожаю Лю Шэна из Цинтяни, возвра-

- щающегося в У, думаю о Да Гуане).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 1. Пекин, 1962.
33. *Тан Сяньцзу*. Тэн хоу Чжао Чжунъи игуань чжэн лу сюй (Предисловие к запискам о правлении хоу Чжао Чжунъи княжества Тэн).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Пекин, 1962.
 34. *Тан Сяньцзу*. Ху цзянь Мяо Чжунчунь эр шоу (Вдруг увидел вторую главу о Мяо Чжунчуне). Цзи (Собрание сочинений). Т. 1. Пекин, 1962.
 35. *Тан Сяньцзу*. Цзи Ши Чуян Сучжоу (Посылаю в Сучжоу Ши Чуяну).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Пекин, 1962.
 36. *Тан Сяньцзу*. Цин Лянь гэ цзи (Записки о палатах голубого лотоса).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Пекин, 1962.
 37. *Тан Сяньцзу*. Чжао-цзы минсюань лу сюй (Предисловие к запискам о Чжао-цзы, который морщился от горечи лекарства).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Пекин, 1962.
 38. *Тан Сяньцзу*. Чжао Чжунъи Сяньсинлу сюй (Предисловие к «Сяньсинлу» Чжао Чжунъи).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Пекин, 1962.
 39. *Тан Сяньцзу*. Чжао Чжунъи Хэ ли цао сюй (Предисловие к наброску «Крик журавля»).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Пекин, 1962.
 - 39а. *У Фэньчу*. «Нанькэ мэн» ды сысян инсян (Идейная направленность пьесы «Сон о Нанькэ»).— Тан Сяньцзу яньцзю лунь вэнь цзи (Сборник статей, посвященных изучению [творчества] Тан Сяньцзу). Пекин, 1984.
 40. *Хоу Вайлу*. Тан Сяньцзу чжуцзо чжунды жэньминьсин хэ сысянсин (Идейность и народность в произведениях Тан Сяньцзу). Тан Сяньцзу. Цзи (Собрание сочинений). Т. 1. Пекин, 1962.
 41. *Хоу Вайлу*. Чжунго сысян тунши (Общая история китайской идеологии). Т. 4, ч. 2. Пекин, 1959.
 42. *Хоу Вайлу*. Чжунго сысян шиган (Очерки истории китайской идеологии). Т. 2. Пекин, 1980—1981.
 43. *Хуан Вэньси*. Лунь Тан Сяньцзу чуанцзо сысянды фачжань (Об идейном содержании творчества Тан Сяньцзу).— Тан Сяньцзу яньцзю лунь вэнь цзи (Сборник статей, посвященных изучению [творчества] Тан Сяньцзу). Пекин, 1984.
 44. *Цянь Инъюй*. Тан Сяньцзуды чуанцзо даолу (Творческий путь Тан Сяньцзу).— Тан Сяньцзу яньцзю лунь вэньцзи (Сборник статей, посвященных изучению [творчества] Тан Сяньцзу). Пекин, 1984.
 45. *Чжан Фаин*. Вого утай шишанды «Линчуань симэн» (История пьес «Четыре сна в Линчуани» на сценах нашей страны).— Тан Сяньцзу яньцзю лунь вэньцзи (Сборник статей, посвященных изучению [творчества] Тан Сяньцзу). Пекин, 1984.
 46. *Чжу Цяньчжи*. Ли Чжи — шилу шипци Чжунго фань фэнцзянь сысянды сяньцзюйчжэ (Ли Чжи — провозвестник антифеодальной мысли в Китае XVI в.). Ухань, 1957.
 47. *Чжэн Чжэньдо*. Чатубэнь Чжунго вэньсюеши (Иллюстрированная история китайской литературы). Т. 4. Пекин, 1957.
 48. *Ян Чжун*, *Чжан Цзяньжун*. Янь Фань жэньши лань шэн тьянь (Придается каждый раз, как встречаешься с миром людей, [чувствовать] бессилие получить рождение на небе).— Тан Сяньцзу яньцзю лунь вэньцзи.
 49. *Bary W. T. de Li Chih*, A Chinese Individualism.— Asia. 1969, vol. 14.
 50. *Dimberg R. G.* The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin. Honolulu, 1974.
 51. *Dolby W.* A History of Chinese Drama. L., 1976.
 52. *Hok-lam*. Li Chih (1527—1602) in Contemporary Chinese Historiography. N. Y., 1980.
 53. *Tu Wei-ming*. The Transmission of Wang Yang-ming. Honolulu, 1980.

Е. В. Завадская

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ОБРАЗ УТОПИЧЕСКОЙ МЫСЛИ¹

И Конфуций, и Хуанди —
Где искать их, в какой стране?
Эти древние, может быть,
Нам привиделись лишь во сне.

*Ван Вэй, «Сложил во сне»
(цит. по [7, с. 104]).*

На небе — рай, на земле — Ханчжоу
(Китайская пословица)

Утопическая мысль отличается по природе своей особого рода образностью, которая близка к эстетическому видению. Утопия являет собой синтез теоретического и эстетического осознания мира, в ней органично слиты образы и понятия. Нередко утопические идеи получают воплощение в художественной форме: в литературе, архитектуре, в изобразительном и садово-парковом искусстве.

Однако эстетическое начало утопий проявляется не только и не столько в литературной одаренности авторов утопических сочинений. Главное состоит в том, что сам объект утопического описания имеет художественную структуру. «Искусство — наместник утопий» — эта формула немецкого философа XX в. В. Бенямина представляется известному швейцарскому писателю М. Фришу очень глубокой и верной [26, с. 15]. Подобный подход, на наш взгляд, абсолютно справедлив, поскольку «эстетическое выступает как своеобразное воплощение свободы» [10, с. 48].

Универсальность утопических идей сродни целостности художественного образа. Поэтому, пожалуй, гениальное произведение искусства может в какой-то степени рассматриваться как реализованная утопия. В то же время эстетический идеал, как утверждал И. Кант, всегда остается в сфере должного, а не действительного, т. е. он, как и утопия, по природе своей неосуществим [17, с. 236].

Вместе с тем вследствие свой универсальности утопическое сознание содержит в себе некоторые черты первобытно-мифоло-

гического мышления, в котором нет строгого разделения эстетического и религиозного, этического и практического уровней. Не случайно утопии часто создавались в рамках религии, в них проявлялись сознательные аспекты художественно-религиозной целостности. Например, идеал гармонической согласованности в утопии — это аргумент эстетического порядка.

Можно выделить основные параметры, предначертывающие характер утопического видения и художественный образ утопической мысли, — философия смерти и осознание смысла жизни, отношение к природе, человеку и государству. Своеобразие же каждой конкретной утопии определяется рамками мировоззренческой и эстетической системы, в которой она складывается.

В одних утопических построениях абсолютизируется объект, в других делается акцент на субъект, в третьих эта дихотомия преодолевается концепцией единства (или тождества) объекта и субъекта. Тогда и появляются идеи типа «Царство божие внутри нас» или образ «Сада души» (*синьюань*), ибо «истинная свобода, — как писал Гегель, — лишь там, где нет для меня ничего другого, что не было бы мною самим» [8, с. 152].

Создание утопии — это один из процессов моделирования, но моделирования особого рода: утопия, по самому определению, — нечто невиданное, кардинально отличное от того, что реально существует. В этом сказывается внутренняя парадоксальность утопического образа, так как по законам моделирования возможно что-либо смоделировать только из существующих, уже известных элементов. Иными словами, изображение неведомого, того, чего нет, составляют из хорошо известных компонентов, т. е. из прошлого и настоящего строится будущее.

В китайской теоретической мысли этот парадокс был осознан довольно рано — на рубеже III—IV вв. н. э. Философ и теоретик искусства Цзун Бин ввел понятие *байлун* («белый дракон») и его синоним *кунбай* («пустынно-белое») для обозначения высшей формы человеческой фантазии, дав тем самым идеальный образ утопической модели [37, с. 9]. Понятие «байлун» вошло в современную теорию кибернетического творчества [11, с. 11]. Кстати, и китайский эквивалент слова «утопия» — *кунсян* — включает иероглиф *кун* — «пустота».

Согласно китайской традиции, мир творится не словом, а линией, и потому сущность мира выражает образ (*сян*) — магические сочетания линий типа *инь* и *ян*. «Именно символы (*сян*), а не слова и писания считались способными исчерпывающе выражать высшие идеи (*и*)» [22а, с. 65]. Отсюда определяющее значение в китайской утопической традиции выражения идеи в форме так называемых «визуальных суждений» (по определению Р. Арнхейма [3, с. 313]). Особенности художественного образа, этих «визуальных суждений», во многом предопределены тем, что в китайской утопической традиции, как, впрочем, и в мировой, разработаны два типа утопий: утопия «бегства» и утопия «перестройки»².

В первом случае рисуется картина пребывания людей среди природы, на островах блаженных (или бессмертных), во втором предполагается строгая организация, где люди подчинены определенным нормам. Художественным образом первого типа утопии может служить китайский сад, тогда как второй воплощает идеально спланированный город, храмовый ансамбль или отдельный дом.

Гармония архитектурных форм с древности выступает как воплощение и гарантия гармонии социальной жизни (см. [12]). Китайские архитекторы — создатели Ханчжоу, подобно Ш. Ле Корбюзье, стремились построить «веселый, радостный, как рай, город» [21, с. XI].

Подобное расширение художественной задачи до универсально исторической — характерная черта эстетического утопизма вообще.

Попытки реализации утопических идей — явление достаточно частое (например, Р. Оуэн, толстовцы). В китайской утопической традиции, развивавшейся в русле общей духовной культуры Китая, которая ориентирована на практицизм и предметную конкретность мышления, такие попытки принимали самые различные формы, но чаще всего — экспериментирования в локальном пространстве, в котором акцентировались экономические и этические преобразования. Особенно эффективную форму утопические идеи получали, на наш взгляд, в прекрасных художественных образах, в утопиях, построенных на эстетических началах. Это особенно очевидно в утопических образах, «разрешающих» проблему смертности человека.

В китайских утопиях счастье людей нередко обеспечивается условиями, принципиально невозпроизводимыми в действительности. В частности, это проявлялось в том, как осознавалась китайскими утопистами проблема смерти: люди становились бессмертными или добровольно уходили из жизни (по старости, приблизительно в сто лет). Проблема смерти решалась в утопиях подобным образом во многом по эстетическим соображениям: устранялось все, что было неполноценным, отклонялось от высшего образца и идеала.

Смысл жизни индивида китайские утописты древности и средних веков видели в преодолении времени путем преобразования пространства. И выражали эти устремления не в словах, а в зримых образах: храм, в котором образуется иное время, понимался ими как то начало, которое должно господствовать в мире; более того, сама вселенная должна стать храмом — утопическая идея состояла в преображении мира, а не в переделке его. Естественно поэтому, что утопический мир уподобляется прекрасному произведению искусства, и в центре внимания утопистов нередко оказывается не обитель утопической страны, а ее творец — художник: идеальный, воображаемый мир описывается как бы со стороны и создается (или придумывается) для других.

Художественная структурированность сознания проявляется и в том, что в ряде утопий процветание не ставится в зависимость от фантастических вещей, оно обеспечивается эстетикой порядка, совершенных форм, например, в идеальном городе как олицетворении плана-системы и тотальности. Из такого идеального города или иного типа утопического пространства устраняется все, что не соответствует или вредит идеальной красоте.

Эстетическое отношение к действительности, характерное для традиционного китайского мировидения, предопределило и то, что особенностью утопического сознания является поиск блага во внешних условиях, и гораздо реже в структуре личности.

С древности существует утопия «воздействия». В процессе называния, в «исправлении имен», нашла выражение вера в формообразующее и преобразующее действие имени. Само название страны — «Поднебесная», «Срединное государство» — должно было превращать ее в утопически совершенное государство.

Эстетический характер подобных утопий «воздействием» особенно ярко проявился в установке на ритуал и музыку как основные формы преобразования и преображения общества. Тщательная регламентация поведения (в «Ли цзи», например, перечисляется около трехсот соответствующих правил [34, с. 2143]), точные указания, когда и какая музыка должна исполняться, чтобы способствовать процветанию государства, породили сложную систему норм, которая, естественно, вызвала обратное движение — к освобождению от нее.

Попытка вывести новый мир человеческих отношений из определенной художественной формы скрывает за собой неосознанное стремление уподобиться мифическому античному герою (Амфиону), возводившему стены семивратных Фив силой своей музыки. Таким утопическим «городом, рожденным музыкой», построенным на тех же математических основаниях, что и музыкальная гамма, предстал для китайцев в средние века прекрасный Ханчжоу.

Художественным образом «созерцательной» утопии явился в китайской культуре прекрасный сад, а «целеустремленной» — великолепный город.

Знаменательно, что в наши дни идеальный образ утопически-прекрасной земли был создан современным английским мастером ландшафтной архитектуры Дж. Дином на основе числовых и пространственно-геометрических постулатов «И цзина» (см. [15, с. 38—49]), которые он воплотил в планировке парка в предместье Лондона. Китайский сад выступает в концепции Г. Гессе в роли утопически-идеальной модели мироздания. В творчестве Х. Л. Борхеса китайский «Сад с расходящимися дорожками» — художественный образ утопически-идеального сознания и путей постижения истины.

Воздействие божественного числа, сакрально-совершенной линии предопределило образ утопически-прекрасной области в древнем и средневековом Китае — будь то город (или часть его),

храм или сад. В художественном образе утопического характера китайские художники, архитекторы, мастера прикладного искусства стремились сконструировать триединство Неба, Земли и Человека (*тяньжэньди ичжи*).

«Преобразование мира» производилось в старом Китае на основе геомантии. Известно, что при строительстве Даду (позже Пекин), столицы юаньской династии, для того чтобы город стал «истинным раем», сносились холмы, насыпались на другом месте новые, вырывались искусственные пруды и озера, сажались деревья сообразно их «духовно преобразующей силе» (см. [31, с. 17—19]).

Утопически осознавалось и все пространство страны, как срединного государства, и соотношение периферии и центра: утопические упования связывались то с пребыванием в центре (в столице), то с бегством от оков столичной цивилизации. Так, поэт Чжан Хэн (II в. н. э.) создал и «Оду столице», и поэму «Возвращаюсь к садам и полям» (см. [47, с. 31—32]). Классическим образом идеализации столицы как сакрально-утопического центра являются оды ханьского поэта Бань Гу (см. [45, с. 177]). Утопический идеал спасительного бегства, удаления от центра гениально выразил своей жизнью и творчеством Тао Юаньмин (см. [31]).

С предельной очевидностью утопическая идея «воздействия» сакральных чисел, геометрических форм на земное пространство, преобразавшая его в утопически-идеальное, получила воплощение в знаменитом храме (алтаре) Неба в Пекине. Каждая часть в этом ансамбле соотносится с целым в отношении, кратном девяти,— абсолютному числу Неба. В архитектуре храма Неба воплощено сложное соотношение круга и квадрата как выражение взаимодействия Неба и Земли, сил *ян* и *инь* (см. [25, с. 19—21]). Именно круг как воплощение совершенной формы, подобной диску солнца, является важнейшим конструктивным началом в художественном образе утопических идей.

Утопия, как мы видим, во многом сходна с произведением искусства, однако она не защищена художественной условностью, и поэтому при столкновении с действительностью обнаруживается, что путь к счастью, обрисованный создателями утопий,— всегда только иллюзия. «Это иллюзия, и всего лишь эстетическая иллюзия больших и малых робинзонад»,— писал К. Маркс [1, с. 709].

Китайский утопизм, как, впрочем, и традиционное мировоззрение китайцев в целом, является по преимуществу эстетическим; в нем господствует представление об исключительной роли художественного творчества в установлении идеального миропорядка.

Особая природа языка искусства, ускользающего от логики четких значений, истолковывалась китайскими утопистами как основа видимого предметного «осуществления» утопии не в будущем, а теперь, немедленно. Эстетическое начало в утопиях про-

тивостояло также и жесткой регламентации, отличающей социальный аспект утопических программ.

Архитектура представляла в средневековом Китае не только сотворенной человеком для себя средой обитания, но и образом идеальных условий жизни — она была формой реальной и непосредственной перестройки окружающего мира в соответствии с представлениями о благе и красоте.

Многие исследователи отмечают, что в китайской духовной культуре древности и средних веков религия не играла столь определяющей роли, как это было в средневековой Европе. Религия в Китае довольно рано, с III—IV вв. н. э., все больше заменялась искусством, которое в период Тан — Сун — Юань, собственно, играло роль религии. Именно поэтому утопические идеи в Китае получили выражение в форме архитектурных и живописных утопий. В Европе подобная форма утопий развивалась в период Возрождения и в XVII в., но особенно в конце XIX и в XX в. Достаточно вспомнить декоративно-живописные утопии У. Морриса (см. [48]) и архитектурные Ш. Ле Корбюзье.

В китайской духовной традиции претворялись два доминирующих утопических образа — дом и сад. Первый — ограничен, непроницаем, второй — открытое, разомкнутое пространство. В первом главное — стена, граница, во втором — безграничность. Первый под знаком *ян*, второй — *инь*. Дом — продолжение тела, человеческая доля пространства. Во все времена существовало отождествление себя с домом, с семьей, выраставшее из чувства перазделенности с ними. Расширительно дом — это улица, селение, город, страна. Дом стоит под знаком отца, культуры, нравственности. Например, строительство прекрасного будущего в повести «Выше стропила, плотники!» Дж. Сэлинджера претворено в художественный образ закладки и воздвижения дома согласно традиционному китайскому ритуалу, описанному в этнографической литературе: «На поднимаемую балку приклеивают полоску красной бумаги с написанным (обычно геомантом) черной тушью благопожеланием. Как правило, оно состоит из четырех иероглифов *шан лян да цзи*, что значит: „При поднятии балки да будет большое счастье“» [24, с. 57].

Музыка истинного бытия была услышана и понята Кнехтом во время пребывания у «Старшего брата» в китайском домике с бамбуковой рощей. И в основу структуры и измерений игры в бисер Кнехт хотел положить «старинную конфуцианскую ритуальную схему китайского дворика, ориентированного по странам света, с его воротами, стеной духов ... с его символикой и правилами закладки сада» [9, с. 247].

Проследим путь секуляризации, эстетизации утопической идеи на примере эволюции китайского искусства садов и парков².

Согласно традиции уже легендарным правителем Хуанди был создан парк — как образ идеально устроенного мира. Духовно-преобразующая роль отводилась драконам, которых якобы дер-

жал Хуанди в своем парке,— они должны были, играя божественной жемчужиной (ядром, образующим целостность и единство сил *инь-ян*), гармонизировать мироздание (см. [32, с. 196—197]).

Его наследники Яо и Шунь также создавали парки, в которых пребывали ритуальные животные: цилинь, белый тигр, черепаха и змея, дракон. Они были призваны охранять четыре стороны света.

Только о периоде Цинь есть уже достаточно достоверные сведения в источниках о характере садов и об их сакрально-утопическом смысле. Так, в «Ши цзи» Сыма Цяня описывается Шаньлинь (Возвышенный Лес) — священное пространство, которое было особо выделено Цинь Шихуаном (см. [41, с. 256]). Среди этого священного леса был сооружен знаменитый дворец Эбан, который считается самым величественным сооружением во всей истории Китая.

Возвышенный Лес представлял собой модель космоса, но в то же время, что особенно важно, она осознавалась как имеющая те же свойства, что и оригинал. Цинь Шихуан кроме Шаньлиня создал огромный парк в столице (Сяньяне), в котором построил подобие дворцов своих придворных и, разделив парк на девять частей — подобно девяти областям своей империи,— управлял Поднебесной, не выходя из этого парка (см. [41, с. 281—286]).

Утопически-идеальная земля была сооружена и на могиле Цинь Шихуана. Согласно «Ши цзи», на пространстве 2,5 км × 166 м были воспроизведены Хуанхэ и Янцзы, построены дворцы, созданы искусственные горы [41, с. 256].

Ханьский правитель У-ди в 138 году до н. э. создал императорский парк в 400 ли по периметру в южной части столицы государства — Чанъане. Бань Гу в «Оде Западной столице» («Сиду фу») дает описание парка У-ди: в нем было тридцать шесть дворцов и павильонов (*лигун бяньгуань*), «божественные озера» и «одухотворенные потоки» (*шэньци линчжао*). В парке было более трех тысяч диковинок (см. [47, с. 31—32]). Ханьский поэт Чжан Хэн, также написавший «Оду Западной столице», говорит о камнях причудливой формы, о фантастических коралловых деревьях с 462 ветвями. У-ди в этом парке создал искусственное озеро Куньмин размером 40 ли, которое воспроизводило реальный водоем Куньмин величиной 300 ли, и пускал на нем лодочки (см. [45, с. 17]).

И Цинь Шихуан, и У-ди стремились воссоздать в сооружаемых ансамблях древний сакральный образ (*сян*) — это были и Космос, и Поднебесная, и остров бессмертных. (Позднее танские императоры повторяли это в Чанъане.)

Описание подобного парка есть и в «Ле-цзы» (гл. 5). Во всех этих ансамблях проявляется эстетическое начало, хотя основным был религиозно-утопический смысл: например, в них разыгрывались «визиты» «бессмертных». На специальной возвышающейся платформе (*цзяньтай*) император совершал обряд еди-

нения с миром «бессмертных». Сооружена была также специальная платформа (*шэньминтай*), на которой помещалось бронзовое изображение одного из «бессмертных» [35, с. 1220]. Знаменательно, что Чжуан-цзы, стремившийся претворить утопический идеал в личном бытии, был смотрителем сада, в котором росли лаковые деревья. Он ушел из Ци и поселился в княжестве Чу, где стал добывать средства на пропитание, поливая чужие сады (см. [40, с. 14]).

Сады, которые представляли собой модель островов «бессмертных» в Восточном море, создавали многие правители периода Хань и их преемники. В 224 г. вэйский император Вэнь-ди создал огромный парк в Лояне, где также была платформа единения с «бессмертными», а правитель Сяовэнь (471–499) воспроизвел в своем парке остров Пэнлай и соорудил дворец «бессмертных» (*сяньжэньгуань*) [33, с. 104].

Когда Чанъань стала столицей при Танах, в восточной части города была сооружена модель горы-острова Пэнлай и сам императорский парк получил название Сяньжэнь юань (Парк Бессмертных) [37, с. 529].

В период Сюаньхэ (1119–1125) в северной части Кайфэна, где находилась гряда гор, на самой высокой из них был построен павильон, а у подножия вырыт большой пруд. Части сада воспроизводили части империи. Редкие растения, животные, птицы украшали парк. Император Хой-цзун часто изображал их на живописных свитках, которые являются прекрасными образцами утопического видения, характерного для сунского времени.

Живописная форма утопической мысли получила воплощение в пейзажах типа горы-воды (*шаньшуй*), в которых нашло отражение гармоничное состояние мироздания. Созерцающий обретал радость приобщения к этому гармоничному миру и иллюзии пребывания в нем. «Мудрый радуется воде, человеколюбивый радуется горе», — сказано в «Лунь юе» (VI, 21). Такие пейзажи стали называть синьинь — «отпечатки сердца». «Сад с горчицное зерно» (*Цзецзы юань*), подобно аналогичному образу известной евангельской притчи о зерне горчицном, осознавался в старом Китае как художественный образ идеально-утопического мира (см. [23]).

Пейзажный свиток явился воплощением кардинальной утопической цели — преодоления времени и преобразования пространства. Живопись — это «остановленное мгновение», образ вечного теперь и одновременно форма, создающая иллюзию пребывания в идеально пустотном пространстве (*кунбай*).

Согласно традиционной китайской эстетике искусство должно прежде всего дарить людям радость (*лэ*). Это понятие, как известно, обязательный атрибут и китайских утопических моделей. Так, Кан Ювэй верил, что в будущем наступит мир наивысшей радости для всех [5, с. 84].

Однако в китайской утопической литературе, кстати говоря, почти одновременно с появлением утопических идей Кан Ювэя

был создан роман, показывающий, что радость отнюдь не однозначная категория. Она порой оборачивается псевдорадостью, превращая идеал в антиутопию. В романе Цзан Пу Китай уподоблен острову, который писатель называет островом «Радости рабов». Жители этого острова считали, что «обладать „едой“, „жильем“, „ученой степенью“, „женой и детьми“ — это и есть „высшая радость свободы...“ Люди целыми днями плясали и веселились, предавались разврату. Они играли на лютиях под названием „свобода“, пили „вольное вино“ и любовались на цветы, которые тоже назывались „цветами свободы“» [29, с. 5—6].

Зримый образ утопических идей, естественно, сочетался в старом Китае, в этой стране огромной письменной культуры, и с книгой как универсальным образом мироздания, с осознанием текста, письменных знаков как утопически очистительной формы. Известно, что в «Саду уединенной радости» Сыма Гуана была библиотека, где находилось десять тысяч цзюаней классических сочинений, но «читался» и сам сад: «Литературное произведение — это пейзаж на столе. Пейзаж — это литературное произведение на земле» [16, с. 19].

Астрономия (*тяньвэнь* — букв. «небесные письмена») — столь сильно связанная с геомантией и тем самым с утопической мыслью, превращала весь мир в некий текст. Для книжников древнего и средневекового Китая мир предстал как текст, а индивидуальный, утопический мир виделся нередко как библиотека классики⁴. В стихотворении Х. Л. Борхеса, глубоко осмыслившего феномен китайской культуры, ярко выражена эта идея:

...и представлял себе я рай
похожим на библиотеку [6, с. 4].

Общественное сознание в Китае уже в древности распалось на ритуал казенных установлений, общепринятых норм поведения и на личный образ мышления составляющих общество индивидуумов. Обе формы сосуществовали в рамках самых разных философских систем, различаясь лишь акцентацией. Хотя, разумеется, если рассматривать проблему в самом общем плане, то конфуцианство тяготело к норме, а даосизм к отходу от нее. Совершенно очевидно, что личный образ мышления и поведения нередко отклонялся от «норм».

Неудивительно поэтому, что особый пласт в традиционной утопической традиции Китая занимают художественные образы и стиль жизни разного рода «чудаков», чаще всего называвших себя «безумцами» (*куан*)⁵. Однако при всей их внешней оторванности от реальной жизни, как верно заметил А. Лебедев, «надо, пожалуй, подождать выносить „на свалку“ истории фантазии „чудаков“ и утопистов. Быть может, чудаки настоящего — это мудрец будущего» [20, с. 262]. Этот обобщающий вывод применим к любой культуре, в том числе и к китайской.

«Чудаки» выработали особую форму утопии — утопию дружбы. Высокая культура дружеских отношений, тем самым личное,

почти интимное становилось для них выше гражданского, но вместе с тем личному придавалась общественная значимость. Поначалу такой подход был просто антитезой официальной морали. Но постепенно они обрели свой особый взгляд на жизнь, свою мораль, найденную ими для себя нравственную строгость и чистоту, сочетающуюся с высокой требовательностью к себе.

Основной формой «деятельности» «чудаков»-мудрецов стали «чистые беседы», которые свидетельствовали, что жива душа человеческая. И это уже было большим общественным делом.

Упование на дружбу, на свободную беседу содержало в себе утопическую установку на этическое преобразование общества. Их чуждость означало утопическое стремление жить не по законам заданного извне долга, а согласно своим желаниям, полагаясь только на голос собственной совести. Человек, согласно их убеждениям, поступает определенным образом не потому, что он должен так поступать, а потому, что он этого хочет.

Утопическая идея братства художников, в котором бы воплотились идеальные отношения людей, была очень популярна среди творческой интеллигенции практически во все периоды китайской истории, начиная со знаменитых «Семи мудрецов из Бамбуковой рощи» — группы поэтов, художников и каллиграфов, объединившихся вокруг прославленного Ван Сичжи в его мастерской — «Беседке орхидей» (*Ланьтин*) (IV в. н. э.), — и кончая братством художников, которых называли «Восемь безумцев из Янчжоу» (XVIII в.). В период Сун известна группа философов, поэтов и художников, объединившихся вокруг прославленного живописца Ли Гунлиня (1039—1106), в период Юань — союз «Четырех великих мастеров периода Юань» (*Юань сы да цзя*).

Ли Гунлинь изобразил на свитке «Поэтическое общество у Западного озера» — там даны портреты Су Ши, Ми Фу, Хуан Тинцзяня и др. Эта картина осознавалась и современниками художника, и в последующие столетия как идеальное воплощение изысканности (я). «Из этого сада», по мнению Ми Фу, изгнано «пропыленное дыхание века» [14, с. 81].

Эстетическое созерцание и жизнь в среде высокой культуры были для «чудаков» средством спасения от жизни, так как культура дает ощущение устойчивости, незыблемых ценностей, И, напротив, утверждение преобразующей деятельности, участие в практической жизнедеятельности, по существу, — протест против чистого служения истине и культуре. Таким образом возникают два утопических пути: жить в творчестве или творить жизнь. Но художественная интеллигенция не мыслила жизни вне искусства. Ван Сичжи, Гу Кайчжи и их единомышленники стремились уничтожить грани между философией и художественным творчеством, утверждая, подобно С. Кьеркегору, что «существовать — это и есть искусство». Они создавали свои элитарные дружеские группы для того, чтобы предаваться созерцанию и творчеству, чтобы спастись от жизни. И это была утопия.

Р. Музиль писал, что «и обыкновенная жизнь по природе своей утопична» [22, с. 413], потому что человек и в обычной деятельности своей находится под властью иллюзии, сама его жизнь иллюзорна.

Некогда Чжуан-цзы написал о деревне, которой нигде нет (о деревне Ничто), и приверженцы «ветра и потока» не могли не откликнуться на такой образ. «Их жизнь была поиском этой деревни, нигде не существующей и лишенной даже названия», — отмечает Л. Е. Бежин [4, с. 82].

Тао Юаньмином был создан один из самых популярных художественных образов китайской утопической мысли — знаменитый «Персиковый источник». Думается, что такое широкое признание это сочинение получило не только из-за гениальности стихов Тао Цяня, но и потому, что сам характер утопии, созданной поэтом, наиболее адекватен особому, собственно китайскому мировидению. В «Персиковом источнике» создана утопия «обыденной жизни». В ней есть черты, близкие буколикам Вергилия, но в целом характер ее иной: в ней больше естественности, «преспоты» (*дань*) — свойства, которое с того времени будет, согласно китайской аксиологии, отличать все идеально прекрасное (см. [2, с. 458]).

В «Персиковом источнике» Тао Юаньмин в преображенном виде воплотил утопические образы Лао-цзы («Дао-дэ цзин», § 80), Чжуан-цзы («Чжуан-цзы», гл. 20) и Ле-цзы («Ле-цзы», гл. 5), наделив их поразительной достоверностью, даже приземленностью. «В „Персиковом источнике“ поэт показал возможность счастья, хотя и не мог еще знать путей его достижения», — пишет Л. З. Эйдлин [30, с. 444]. Бедного рыбака поражают высокие дома, поставленные в строгом порядке, его умиляет крик петуха и лай собак, восхищает равенство поселян, занимающихся крестьянским трудом, «безыскусственная веселость» обитателей, которые спрашивают его, «что за время сейчас?». Их счастливое, радостное существование рисуется поэтом как вневременное, надвременное. В отличие от конфуцианской концепции радости, которая сочетается с познанием и мудростью, Тао Юаньмин следует даосской традиции, противопоставляя радость и познание, тем самым, подобно Экклезиасту, считает, что «познания умножают скорбь». Л. З. Эйдлин скрупулезно прослеживает путь этого текста в китайской культуре: «Персиковый источник» читался Хань Юем как рассказ об удивительном (невероятном), Ван Аньши осознавал его как быль и пытался воссоздать нечто подобное (сажая персиковые деревья), тогда как Су Ши перенес этот образ патриархально-благостного существования в область внутренней жизни, считая «Персиковый источник» метафорой душевной чистоты.

В роли утопического образа «земли обетованной» выступали самые разные земли, преимущественно далекие, экзотические страны. По канонам описания этих стран в средневековых географических трактатах выстраиваются и утопические образы (см.

[50]). Так, в роли утопического образа выступает город, чаще всего столица, на которую ориентирована как на некий идеал вся провинция. В самой столице таким сакрально-утопическим образом становится запретный город — столь же идеальный и недоступный, как и далекие страны. Наконец, и сам Китай выступал неоднократно в роли «утопически-идеальной страны» — например, у О. Голдсмита в его «Гражданине мира» (равно как и в противоположной позиции, например, у Д. С. Мережковского).

В средневековой литературе Европы сложился стереотип описания утопических образов. Например, свою книгу о Китае Марко Поло писал в генуэзской тюрьме, и вновь строящаяся при Юанях столица Даду и город Ханчжоу, которые он когда-то посетил, особенно дворцы, сады и парки, теперь предстают в его воображении как подобие горнего Иерусалима (см. [19, с. 159—162]).

«Китай содержит для Запада огромный запас утопий, — отмечает М. Фуко. — Для нашей системы воображения китайская культура является самой скрупулезной, самой перархизированной, самой безразличной к событиям времени, наиболее связанной с чистым развертыванием протяженности. Она нам видится как цивилизация дамб и запруд под ликом вечного неба... Даже само письмо этой цивилизации не воспроизводит в горизонтальной линии ускользающий полет голоса, оно воздвигает в вертикальных столбцах неподвижный и все же опознаваемый образ самих вещей... Итак, на другом конце обитаемой нами земли существует как будто бы культура, всецело подчиненная протяженности, но не распределяющая изобилие живых существ ни в одном из тех пространств, в которых мы можем называть, говорить, мыслить» [27, с. 35—36].

В отличие от М. Фуко утопическая «Страна Востока», созданная Г. Гессе, «это не только некое географическое понятие, но родина души и ее молодость, то, что повсюду и нигде, тождество всех времен» [44, с. 338].

Пребывание в этой утопической стране, счастье, которое испытывают люди, оказавшись там, «состояло из той же тайны, что и счастье сновидений: оно заключалось в свободе пережить самые невероятные вещи одновременно, играючи, смешивать внешнее с внутренним, передвигать время и пространство как декорации... Мы странствовали не только через пространство, но равным образом и через времена. Мы двигались на Восток, но наш путь также проходил и по средним векам или же по золотому веку» [18, с. 187].

Эстетическое, образное начало, как мы видели, неизменно присутствует в самых разных утопических формах: в утопии «бегства» и «преобразования», в утопии «воздействия» и «обыденной жизни», в утопиях «дружбы» и «чистых бесед». Пожалуй, можно сказать, что китайская утопическая мысль древности и средневековья была областью, в которой получило выражение преимущественно эстетическое отношение к действительности.

Единство эстетически образного и утопического стало знаком китайской традиционной культуры, свойственным ей и в XX в. Тогда как, например, в русской культуре, эстетико-утопическое отношение к действительности было преодолено. Ф. М. Достоевский и А. А. Блок поняли определенную ограниченность, даже некоторую опасность подобного мировидения для человека будущего. В «Сне смешного человека» Ф. М. Достоевский писал: «Сознание жизни — выше жизни, знание законов счастья — выше счастья — вот с чем бороться надо!» [13, с. 521]. А. Блок в поэме «Соловьиный сад» отверг и утопию «бегства» в прекрасный мир сада, и фаустовскую идею практического эстетического усовершенствования земного бытия.

И Достоевский и Блок приняли мир без утопических иллюзий, они показали в своем творчестве иную истину, согласно которой «радость-страдание — одно». Эта идея приятия страдания, не только как неизбежного в участи человека, но и как необходимого для его духовного опыта, а следовательно, как блага и потому — радости, нам не встретила столь явно выраженной в китайской литературе, но, быть может, подспудно она в ней и присутствует.

¹ Отправным началом для подобной постановки вопроса послужила книга А. В. Гулыги «Эстетика истории» [10].

² Об этих двух типах утопий в европейской традиции писал в своем фундаментальном труде Л. Мамфорд (см. [49, с. 12—15]).

³ Характеристика этой эволюции дается в основном на материале обстоятельного исследования Л. Лидероза (см. [46, с. 69—83]).

⁴ О связи Канона и «основы» в структуре мироздания см. статью А. И. Кобзева в данном сборнике.

⁵ Первым таким чудачком был признан великий художник Гу Кайчжи (см. [36, с. 216]).

1. Маркс К. Введение (из экономических рукописей 1857—1858 годов). — Т. 12.
2. Алексеев В. М. Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту. Пг. 1916.
3. Архейм Р. Искусство и визуальное восприятие. М., 1974.
4. Бежин Л. Е. Под знаком «ветра и потока». Образ жизни художника в Китае III—IV веков. М., 1982.
5. Борох Л. Н. Общественная мысль Китая и социализм. Начало XX века. М., 1984.
6. Борхес Х. Л. Память человечества. — Курьер Юнеско. 1985, № 3.
7. Ван Вай. Стихотворения. М., 1979.
8. Гегель Г. Наука логики. — Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974.
9. Гессе Г. Игра в бисер. М., 1969.
10. Гулыга А. В. Эстетика истории. М., 1974.
11. Гутчин И. Б. Кибернетические модели творчества. М., 1969.
12. Долгий В. М., Левинсон А. Г. Архаическая культура и город. — ВФ. 1971, № 7.
13. Достоевский Ф. М. Сон смешного человека. — Собрание сочинений. Т. 12. М., 1982.
14. Завадская Е. В. Мудрое вдохновение. Ми Фу (1052—1107). М., 1983.
15. Завадская Е. В. Роль Востока в сложении эстетики английского сада. — Проблема пейзажа в европейском искусстве XIX века (материалы научной конференции). М., 1978.

16. «Зеркало мира». Писатели зарубежного Востока о книге. М., 1984.
17. Кант И. Критика способности суждения.— Сочинения. Т. 5. М., 1966.
18. Каралашвили Р. Мир романа Германа Гессе. Тбилиси, 1984.
19. Книга Марко Поло. М., 1956.
20. Лебедев А. Чаадаев. М., 1965.
21. Ле Корбюзье. Планировка города. М., 1933.
- 22а. Народы Азии и Африки. 1983, № 3.
23. Слово о живописи из Сада с горчичное зерно. М., 1969.
24. Стариков В. С. Материальная культура китайцев северо-восточных провинций КНР. М., 1967.
25. Сычев Л. П., Сычев В. Л. Китайский костюм. Символика и история. М., 1975.
26. Фриш М. О литературе, о Брехте и о себе.— Литературная газета. 17.08.1985.
27. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.
28. Художественное и научное творчество. Л., 1972.
29. Цзэн Пу. Цветы в море зла. М., 1980.
30. Эйдли Л. З. Тао Юаньмин и его стихотворения. М., 1976.
31. Бэйцзин цзяньчжи (Архитектура Пекина). Пекин, 1962.
32. Ван Цзя. Шии чжи (Сведения о камнях).— Тайпин юйлань (Собрание записей периода Тайпин). Шанхай, 1936.
33. Вэй шу (История [династии] Вэй).— Сер. Сыбу цункань. Т. 27. Шанхай, 1936.
34. Ли цзи.— Сер. Шисань цзин. Т. 25. Пекин, 1962.
35. Хань шу (История [династии] Хань).— Сер. Сыбу цункань. Т. 25. Шанхай, 1936.
36. Цзинь шу (История [династии] Цзинь).— Сер. Сыбу цункань. Т. 19. Шанхай, 1936.
37. Цзун Бин. Шаньшуй сюй (Введение в [живопись] гор и вод).— Чжунго хуалунь лэйбянь (Собрание текстов по теории китайской живописи). Т. 1. Пекин, 1957.
38. Цзю Тан шу (Старая история [династии] Тан). Ханчжоу, 1972.
40. Чжуан-цзы. Тайбэй, 1966.
41. Ши цзи (Исторические записки). Т. 6. Пекин, 1952.
42. Ян Шуда. Ханьдай хуньсан лису као (Исследования о космосе и нормах похорон и свадеб в период Хань). Шанхай, 1933.
43. Bodde D. Festivals in Classical China. Princeton, 1975.
44. Hesse H. Gesammelte Werke in Zwölf Bänden. Fr/Main. 1970, VIII.
45. Hughes E. R. Chinese Poets: The Han Life and Thought. Princeton. 1960.
46. Lidderose L. Subject Matter in Early Chinese Painting Criticism.— Oriental Art, 1973, vol. 19, № 1.
47. Margouliès G. L. «Fou» dans Wen-suan; études et textes. P., 1962.
48. Meier P. La pensée utopique de William Morris. P., 1972.
49. Mumford L. The Story of Utopies. N. Y., 1962.
50. Ponc E. Les langues imaginaires dans le voyage.— Revue de Littérature. Comparée. 1930, vol. 10.

Л. П. Делюсин

ЗЕМЕЛЬНАЯ ПРОГРАММА НЕБЕСНОЙ ДИНАСТИИ И ЕЕ ОЦЕНКИ

В 1853 г. в Нанкине, взятом тайпинской армией и переименованном в Тяньцзин (Небесная столица), была опубликована «Земельная система Небесной династии» («Тяньчао тяньму чжиду») ¹, в которой руководители тайпинов изложили в виде закона свои взгляды о социально-экономических и политико-административных принципах устройства идеального справедливого общества. Впервые после начала восстания, поднятого в гуансийской деревне Цзиньтянь в 1851 г., его социальная программа была изложена в развернутом виде в печатной форме. До этого вожди тайпинов в своих произведениях, воззваниях и прокламациях заявляли лишь о намерении в соответствии с волей бога уничтожить на китайской земле господство «злых дьяволов», т. е. свергнуть маньчжуро-цинскую династию, восстановить поправную ей справедливость и провозгласить новое государство — «Небесное государство великого спокойствия», с тем чтобы Китай снова управлялся китайцами. Согласно этим документам, после свержения маньчжурской тирании во всей Поднебесной установятся братские отношения, будет царить мир, порядок, всеобщее счастье и вечное блаженство. Конкретные же формы счастливой и блаженной жизни вожди тайпинского восстания до того, как они обосновались в Нанкине, не определяли.

Облеченные в религиозную форму, их печатные выступления были проникнуты духом гнева и возмущения, преследовали цель возбудить прежде всего национальную ненависть к маньчжурским правителям. В проповедях и воззваниях ведущее место помимо восхваления господ бога занимало обличение маньчжурских правителей, как нарушителей его воли, как злой нечисти, «обезьян, принявших человеческий облик», как «собакоподобных и свинообразных существ». Будучи «слугами дьявола», маньчжуры, захватив Китай, совершили множество «грязных преступлений», к числу которых относились насильственное изменение традиционных китайских обычаев и порядков, введение своих дьявольских законов, попытки принудить китайцев забыть свои национальные корни.

В воззваниях, призывающих к общенациональной борьбе против маньчжурской династии, содержались и обвинения социального порядка: чиновники характеризовались как жадные, своекорыстные, нечестные, как взяточники, не думающие о помощи народу, когда в стране случаются засуха и наводнение. Маньчжурская администрация осуждалась за то, что она ставит население страны на грань нищеты.

Однако никаких упоминаний о помещичьей эксплуатации, о нуждах и страданиях крестьянства в этих документах мы не находим. Более того, в первых сочинениях Хун Сюцюаня, его поучениях и гимне содержатся сентенции, выдержанные в духе конфуцианской традиции: «Богатство и знатность предопределены Небом», «Малое богатство дается усердием, большое богатство — Небом». Никаких призывов к борьбе против социальной несправедливости, против землевладельцев-феодалов, против помещичьего гнета в этих сочинениях нет, как нет в них и идеи о перераспределении земельной собственности. Ни слова нет в них и о иностранных агрессорах, «о заморских дьяволах», хотя последствия поражения Китая в «опиумной войне» особенно ощущались в южнокитайских провинциях, где начинали свою апостольскую деятельность Хун Сюцюань и Фэн Юньшань — первый его соратник.

В Юньане — первом городе, захваченном тайпинами в ходе их антиманьчжурского похода, — вожди повстанческой армии установили систему ванов (князей), определили, кто кому подчиняется в руководстве движением, но никаких социальных лозунгов не выдвинули. В обращениях к населению на первый план выставлялись антиманьчжурские цели движения и содержались призывы оказывать помощь и поддержку тайпинской армии. Тайпины забирали зерно у помещиков, облагали их денежными контрибуциями, но ничего не делали для преобразования существующих земельных отношений².

«Земельная система Небесной династии» является поэтому первым документом тайпинов, в котором начертана программа решения аграрного вопроса как важной части радикального переустройства всего китайского общества на началах разума, справедливости, равенства и братства в соответствии с божьей волей, возведенной самим небесным отцом через Хун Сюцюаня — Небесного князя. Авторы документа исходили из предпосылки, что все жители в Поднебесной в равной степени и совместно должны наслаждаться великим счастьем, дарованным небесным отцом, господом богом: «Имея поля, обрабатывали бы их сообща, имея пищу, вкушали бы ее вместе, имея одежду, делили бы ее между собой поровну, имея деньги, тратили бы их совместно, чтобы ни в чем не было неравенства, чтобы все были сыты и одеты» [3, с. 30].

Таково общее положение земельного закона тайпинов, его основополагающий принцип, из которого вытекает распределение земли по едокам, без различия пола. Составляя утопический план

справедливого пользования землей всеми жителями Китая, авторы не критиковали существующую систему земельных отношений, не говорили о том, что помещики — владельцы земли живут за счет эксплуатации безземельных и малоземельных крестьян. Не касались они и вопроса о собственности на землю. Возможно, главным для них было провести идею о том, что, поскольку вся земля принадлежит господу богу, она не может оставаться частной собственностью, ни помещичьей, ни крестьянской.

Все сельское население относилось тайпинскими вождями по традиции к разряду *нун* (крестьяне, земледельцы), одному из четырех разрядов народа (*минь*) (остальные три — *ши*, *гун*, *шан*).

Хотя в законе упоминалось о совместной обработке земли, из других его положений можно заключить, что полевые и другие работы выполнялись каждой семьей отдельно. Предусматривалось, что крестьяне в свободное от полевых работ время будут заниматься гончарным, кузнечным, плотницким и каменным делом. О том, как будет вестись торговля в новом государстве, в законе не говорилось. Судя по всему, она должна была исчезнуть как ненужное дело. Это логически вытекало из того, что крестьяне, согласно закону, не имели права распоряжаться плодами своего труда. Им оставалось необходимое для пропитания до будущего урожая количество зерна, а все остальное они обязаны были сдавать в государственные («священные») храпилища. Туда же поступали деньги и другие продукты. В случае необходимости (свадьба, рождение ребенка, похороны) крестьяне получали продукты и деньги по определенным нормам: «Семье, в которой происходит свадьба или крестины, государство выделяет тысячу медных монет и сто цзиней зерна» [3, с. 31]. При этом строго пресекались излишние траты, все жители Поднебесной должны были придерживаться принципа экономии и бережливости с тем, чтобы как можно больше средств оставалось на военные нужды.

Новое государство, согласно «Земельной системе Небесной династии», строилось как государство-армия. Военная власть выполняла одновременно и функции гражданской администрации. Собственно говоря, в том идеальном государстве, схему которого разработали авторы земельного закона, гражданской власти, как таковой, не должно было существовать. Все жители Небесного государства разбивались на группы по пять дворов, во главе каждой стоял командир. Пять таких групп, т. е. 25 семейств, образовывали основную, базовую ячейку тайпинского общества³. Возглавлял ее *лянсыма* — начальник, круг обязанностей которого был весьма широк. Награждая усердных и наказывая ленивых, он вместе с командирами пятерок осуществлял надзор за полевыми работами крестьян, заведовал «священным хранилищем», ведал учетом урожая и других продуктов, выдачей средств на свадьбы, крестины и похороны. Исполнял *лянсыма* и функции судьи, к нему должны были обращаться крестьяне, если у них возникали споры и конфликты. Он являлся также и сельским

пастырем, справлявшим религиозные церемонии, читавшим проповеди, а также обучавшим детей по текстам Ветхого и Нового завета, по священным обращениям и указам Небесного князя. В Небесном государстве на каждую ячейку из 25 семейств учреждалась одна церковь, посещение которой по воскресеньям было обязательно для всех. Помимо перечисленных выше функций лянсыма возглавлял подчиненных ему жителей на борьбу с вражескими солдатами, а также организовывал облавы на бандитов.

Таким образом, 25 дворов представляли собой первичную организацию, носившую военно-производственный, а также религиозный характер. Ее глава — лянсыма — был наделен, как видим, большими полномочиями.

Он находился на нижней ступени сложной иерархической пирамиды Небесного государства. Венчал эту пирамиду Небесный князь. Он осуществлял верховную власть в государстве, действуя в соответствии с волей господ бога, от имени которого отдавал свои распоряжения и перед которым нес ответственность за все дела в государстве. Ему подчинялся главнокомандующий армией, выполнявший функции главы исполнительной власти. Ниже располагались командующие армиями, дивизиями, бригадами, ротами, лянсыма и командиры пятаков.

Все должности в Небесном государстве передавались по наследству, если лицо, занимающее соответствующий пост, не нарушало десяти «небесных заветов», верно служило государству и Небесной династии. Усердных и преданных командиров и чиновников награждали, повышая в должностном чине, а нерадивых — понижали в должности или наказывали.

Вышей мерой наказания была смертная казнь. Окончательное право выносить смертный приговор принадлежало Небесному князю. Его рассмотрению и утверждению подлежали также решения о повышении в должности или разжаловании того или иного командира—чиновника. Повышение и понижение в должности должно было проводиться раз в три года, в чем «проявляется справедливость Небесной династии». В каждом воинском соединении велась систематическая регистрация добрых дел, героических подвигов, а также дурных дел и провинностей каждого повстанца, как рядового, так и командира, на основании чего их начальники могли рекомендовать вышестоящим инстанциям повысить или понизить в должности то или иное лицо. За дачу необъективной, нечестной рекомендации полагалось наказание вплоть до разжалования в земледельцы. Последнее считалось одним из суровых видов наказания. В «Земельной системе Небесной династии» насчитывается шесть видов провинностей, за которые в качестве кары полагалось разжалование в крестьяне. Можно сделать вывод, что ниже положения крестьянина в Небесном государстве не было никого. Согласно другим тайпинским документам, виновных могли на определенный срок обращать в рабов (см. [107]).

«Земельная система Небесной династии», таким образом, пред-

ставляет собой закон, который должен был определить не только характер и формы земельных отношений, но и военную и социальную структуру общества. Собственно, вопросам решения земельного вопроса в нем отведено меньше места, чем установлению порядка заполнения должностей в военно-бюрократической структуре Небесного государства, функций и полномочий каждого должностного лица, а также системы поощрений и наказаний. В законе не зафиксировано, посредством каких методов предполагалось осуществить его на практике. Есть лишь фраза о том, что в каждой армии распределением земли ведают командир дивизии и его заместитель.

Анализируя упомянутый закон, можно прийти к заключению, что он преследовал двойную цель: с одной стороны, установить такой справедливый порядок, при котором все жители Поднебесной имели бы одинаково равное право пользоваться плодами земли и тем самым исключить возможность появления бедных и богатых, с другой — обеспечить снабжение продуктами тайпинской армии и пополнение ее рекрутами. При этом вторая задача для Небесного государства, которое вело непрерывную войну с цинским правительством и не знало ни одного дня мирной передышки, была главной, первостепенной. Земельный закон не был направлен на развитие производительных сил деревни и на обеспечение зажиточной и богатой жизни населения. Такой цели его авторы перед собой не ставили.

Цель земельного закона — обеспечить равное потребление для всех жителей Небесного государства, с тем чтобы все были сыты и одеты, но не больше. Крестьяне и солдаты должны были довольствоваться необходимым минимумом, чтобы поддержать свое существование и сохранить возможность трудиться и воевать.

Идеи всеобщего равенства и братства («Все население Поднебесной — одна большая семья нашего Небесного отца, господ бога» [3, с. 30]) не мешали авторам закона сконструировать сложную бюрократическую структуру военно-государственного аппарата, где отводилось соответствующее место как высшим, так и низшим чинам. Под равенством имелось в виду не политическое, а экономическое — одинаковая возможность иметь определенный достаток, не умирать от голода и холода.

Монархический принцип казался естественным вождям тайпинского движения. Они, видимо, и не представляли себе возможности создания иных форм государственного устройства.

В «Земельной системе Небесной династии» легко обнаруживаются традиционные конфуцианские идеи об обществе Великого единения (Датун), текстуальные заимствования из конфуцианского канона, что отмечали многие китайские исследователи тайпинского движения и его идеологии.

Стремясь к созданию справедливого порядка в обществе, прежде всего в деревне, вожди тайпинов разработали такую схему переустройства социально-аграрных отношений в Китае, ко-

торая заведомо была неосуществима (т. е. носила явно утопический характер), что и подтвердил практический опыт тайпинского государства. Вскоре после публикации «Земельной системы Небесной династии» вожди тайпинов приняли решение вернуться к прежней системе сбора налога с владельцев земли, подтвердили права помещиков на взыскание арендной платы с крестьян-арендаторов и фактически признали законным существование помещичьей собственности на землю. Поэтому «Земельную систему Небесной династии» следует рассматривать не как документ, проливающий свет на социально-политическую деятельность тайпинского государства, а как чисто теоретический трактат — схему общества, выдержанную в духе конфуцианской традиции и с некоторыми дополнениями, явившимися следствием влияния христианской религии (в ее протестантской форме) на мировоззрение Хун Сюцюаня и ряда других руководителей тайпинского движения.

Особенностью этого утопического трактата является то, что он составлен не в литературной форме, не в виде теоретических рассуждений или описания какого-то несуществующего места, а как закон, устанавливающий и регламентирующий порядок дел в идеальном Небесном государстве. Утопический характер мер, предлагавшихся тайпинами для воцарения мира и справедливости на китайской земле, их явная неосуществимость, доказанная сразу же после опубликования этого закона, не снижают его ценности как важного свидетельства попыток найти идеальные, наиболее совершенные пути решения земельного вопроса, наиболее острого во всей истории Китая, а также методов организации общества и государства на максимально рациональных началах, которые навечно исключали бы возможность возникновения социальных конфликтов и устраняли бы все противоречия из жизни народа.

В «Земельной системе Небесной династии» содержатся, естественно, положения религиозного характера. Христианская идея о равенстве всех людей перед богом лежит в основе концепции распределения земли. Судьба людей, утверждается в рассматриваемом документе, их счастье и несчастье, пища и одежда зависят от воли божьей, именно бог послал на землю Небесного князя, дабы тот, исполняя его волю, спас мир и восстановил справедливый порядок, за что жители Небесного государства должны были возносить благодарственные молитвы небесному отцу. В христианском духе должно было воспитываться и подрастающее поколение Небесного государства, а также все солдаты и командиры тайпинской армии.

Для Хун Сюцюаня и его последователей, которые восприняли христианскую веру, будучи конфуцианцами по воспитанию, исполнение воли бога означало прежде всего решение земельного вопроса с целью ликвидации имущественного различия между богатыми и бедными. Религиозные чувства у Хун Сюцюаня и его соратников сразу же переросли в национальные (свержение мань-

чжурской династии и учреждение истинно китайской) и социальные (перераспределение земли между жителями Поднебесной). Вера в бога породила у них неукротимое стремление к активным действиям для радикального преобразования старого, несправедливого мира и изгнания с китайской земли маньчжур, как представителей нечистой силы, «слуг дьявола».

Тайпинское восстание началось после поражения цинского Китая в войне с Англией и явилось наиболее важным последствием этой войны. Политические деятели и мыслители Китая, размышлявшие тогда о причинах военной слабости страны, приходили к выводу о материальном превосходстве Запада и считали необходимым для возрождения мощи страны научиться у западных стран умению производить «быстрые пароходы и сильное оружие». Хун Сюцюань и его сподвижники над этим вопросом не задумывались, их не интересовало соотношение военно-технических сил Китая и западных стран. Столкнувшись с западной культурой при посредничестве европейских миссионеров, они усвоили и взяли на вооружение религиозные (христианские) идеи, с помощью которых и надеялись возродить былое величие китайской нации.

В «Земельной системе Небесной династии» религиозные догмы, социальные устремления, потребность ведения войны против маньчжур слились воедино и получили форму закона. И хотя он не был осуществлен, его содержание тем не менее не могло не оказывать влияние на психологию вождей тайпинского движения, не могло не сказаться и на их практическом поведении. Конкретные меры, намеченные земельным законом, не были проведены в жизнь, но принципы равенства и справедливости, содержащиеся в нем, при всей их противоречивости и непоследовательности, продолжали оказывать идейное и моральное воздействие на участников тайпинского движения, а впоследствии на китайских революционеров, вступавших на путь борьбы за национальное освобождение и социальное возрождение страны. Земельный закон, как и другие документы тайпинов, стал важным этапом в истории развития прогрессивной общественно-политической жизни Китая. Не случайно, что примером тайпинов вдохновлялся Сунь Ятсен, который гордился, когда его называли «вторым Хун Сюцюанем». Высоко оценивали значение тайпинского движения и его земельной программы и китайские коммунисты, отмечая при этом ее недостатки, историческую ограниченность и утопический характер.

* * *

Анализом содержания «Земельной системы Небесной династии» и оценкой этого документа занималось не одно поколение китайских историков. Постоянный интерес к нему вызывается не только тем, что он появился на свет в ходе великой крестьянской войны, крупнейшей в истории Китая (хотя это и имеет немаловажное значение), но и тем, что поднимаемые в нем социально-

экономические вопросы продолжали оставаться актуальными вплоть до последних дней, ибо проблема создания гармоничного, справедливого общества, где люди жили бы свободно, а государством управляли бы честные и достойные представители народа, волнует современных китайцев не в меньшей степени, чем их предков.

В гоминьдановский период идеология тайпинов изучалась и оценивалась с позиции «трех народных принципов» Сунь Ятсена. Исследователи идеологии тайпинов стремились выявить в ней те национальные и социальные элементы, которые в той или иной мере содержались и в социально-политических взглядах Сунь Ятсена.

Известный собиратель материалов о тайпинах историк Сяо Ишань называл тайпинское движение «предтечей национальной революции» (см. [28, с. 5])⁴. Той же точки зрения придерживался и Цзянь Ювэнь, автор многих работ по истории тайпинов. Опровергая ходячее в Северном Китае мнение о них как о «бандитах», он писал, что на юге страны восстание тайпинов всегда рассматривалось как национально-освободительная борьба против господства Цинов, способствовавшая подъему национального самосознания. В тайпинах он видел прежде всего национальных героев, — не случайно же китайские революционеры — участники Синьхайской революции возрождали память о них с целью поднять национальный дух китайского народа, воспитать в нем чувства ненависти к цинской маньчжурской династии.

Для Цзянь Ювэня тайпины не только борцы за возрождение национального государства, но и революционеры, стремившиеся преобразовать старый традиционный строй, с тем чтобы создать совершенно новый мир. Поэтому, подчеркивал он, их идеалы — религиозные, политические, социальные и экономические — имеют революционное значение. И если бы им удалось осуществить свои планы и замыслы, то, по убеждению Цзянь Ювэня, Китай давно бы стал сильным и богатым, процветающим и культурным современным государством [28, с. 4]. Оценивая характер тайпинского движения, он, будучи противником марксистского учения о классовой борьбе, отрицал его классовый антифеодальный характер, указывая, что если армия тайпинов состояла из крестьян, то воевавшие с ней войска Цзэн Гофаня также формировались из крестьян [28, с. 15]. Отвергал Цзянь Ювэнь и попытки некоторых гоминьдановских ученых характеризовать тайпинское движение как «крестьянскую революцию бюргерского типа» [28, с. 14].

Касаясь идеологии тайпинов, он отмечал, что Хун Сюцюань воспринял лишь поверхностную сторону («кожу и шерсть») христианского учения, а не человеколюбие, сострадание, милосердие и терпение, т. е. его великие духовные и моральные принципы. Он насилем стремился подчинить себе людские сердца. И не случайно, что в созданном им государстве господствовал принцип *бадао*, а не *вандао*⁵ [28, с. 102]. Движение тайпинов началось с

создания политизированной религиозной организации, а затем превратилось в политическое движение религиозного толка. Религия и политика сочетались и смешивались от начала до конца движения тайпинов. Этим Цзянь Ювэнь и объяснял успех движения, привлечшего темные суеверные массы, неразвитые в культурном отношении.

В первых сочинениях Хун Сюцюаня, подчеркивал он, прослеживается тенденция соединить христианские представления с древними китайскими религиозными представлениями, что больше отвечало уровню сознания китайцев. Это касается и этических взглядов. В идеологии тайпинов конфуцианские воззрения слились с христианскими.

У Хун Сюцюаня и Сунь Ятсена один источник социальных взглядов — Датун [28, с. 126]. Эту точку зрения разделяли и другие гоминьдановские историки. Так, Ли Цзяньнун писал, что источником идеалов, лежавших в основе социально-экономического и политического устройства тайпинского государства были в основном идеи «Чжоу ли» и «Мэн-цзы», сочетаемые с религиозными положениями христианства. По его словам, это идеалы в основном остались на бумаге, ибо осуществить их было невозможно (см. [15, т. 1, с. 77]).

Детальный разбор взглядов Хун Сюцюаня и его земельного закона содержится в книге Пэн Цзэи [22]⁶. Характеризуя тайпинское движение как революцию, носившую одновременно религиозный, социальный и национальный характер, автор писал, что религия была лишь оболочкой, а главными были социальный и национальный факторы. В основу «Земельной системы Небесной династии» был положен, по его мнению, принцип национализации земли. Тайпины ставили перед собой задачу ликвидировать феодальные земельные отношения и удовлетворить тем самым требования обездоленных крестьян, составлявших тайпинскую армию. Идеал тайпинов — религиозная сельская община (коммуна — *гуншэ*), где труд и жизнь были организованы на коллективных началах. Пэн Цзэи считал, что земельный закон тайпинов был проникнут демократическим духом, ибо предусматривал избрание чиновников. Социальная программа тайпинов, запечатленная в «Земельной системе Небесной династии», носила, по его мнению, утопический характер, ибо «для ее проведения в жизнь не было тогда ни социальной, ни материальной базы» [22, с. 29].

Исследуя источники тайпинской идеологии, Пэн Цзэи признавал влияние христианства, но подчеркивал вместе с тем, что она «окрашена густыми китайскими красками» [22, с. 74]. Представление тайпинов о боге, о «верховном владыке» было иным, нежели у христиан, поэтому их религия по содержанию отличалась от христианства, будучи сходна с ним лишь по внешней форме. Существенный отход от христианских догм у тайпинов констатировали и миссионеры, беседовавшие с их лидерами на религиозные темы. Особенно еретическими вымыслами религиозные взгляды

ды тайпинских вождей в глазах католических миссионеров, поскольку, как отмечал Пэн Цзэи, борясь против идолопоклонства, тайпины разбивали статуи не только Конфуция и Будды, но и богоматери.

Религиозные воззрения тайпинов, по мнению Пэн Цзэи, были более развитыми по сравнению с отсталыми суеверными представлениями феодального общества. Он определял их как более современные и передовые, чем конфуцианство, даосизм и буддизм. Пэн Цзэи считал, что религия тайпинов была по своему характеру народной, ибо проповедовала идеалы свободы, равенства и братства. Этические же нормы, пропагандировавшиеся тайпинами, совпадали с конфуцианскими и, по существу, носили феодальный характер. Мораль тайпинов Пэн Цзэи называл «теологической» [22, с. 88]. Оценивая значение революционной идеологии и деятельности тайпинов, автор писал, что она оказала сильное влияние на формирование революционных взглядов Сунь Ятсена, который с детства любил читать книги по истории тайпинского движения, слушать рассказы о подвигах тайпинов. По мнению Пэн Цзэи, Сунь Ятсен вначале воспринял националистические взгляды тайпинов, а затем и идею аграрной революции. По мнению Пэн Цзэи, идеи Сунь Ятсена об уравнивании прав на землю сформировались под влиянием «Земельной системы Небесной династии». На воззваниях и обращениях революционных организаций, основанных Сунь Ятсеном, лежит отпечаток идеи тайпинов о национальной и социальной революции. Социальные взгляды тайпинов он называл коммунизмом и приравнивал их к своему принципу народного благоденствия (см. [22, с. 127—129]).

В стремлении доказать близость Сунь Ятсена к тайпинам Пэн Цзэи делал большую натяжку. Если в сфере идей национализма, антиманьчжурской направленности Сунь Ятсен по праву может считаться преемником и продолжателем дела, начатого в Цзиньтяне, то в отношении методов решения аграрного и других вопросов этого сказать нельзя. Аграрные взгляды Сунь Ятсена представляют собой значительный шаг вперед по сравнению с земельным законом тайпинов. «Земельная система Небесной династии» была обращена в прошлое, в «золотой век» китайской истории. Возврат к патриархальной сельской идиллии был в социально-экономическом плане шагом назад по сравнению с существовавшей системой в сельском хозяйстве, где начали складываться товарно-денежные отношения. Это был проект, осуществление которого закрывало бы возможность для развития капиталистических отношений в китайской деревне. Земельный закон тайпинов лежал в русле китайской традиции. Предлагавшийся Сунь Ятсеном вариант решения земельного вопроса путем уравнивания прав на землю выбивался из этого русла. Реализация его планов могла бы способствовать постепенному переходу Китая к капиталистическому способу производства, хотя и в форме, отличной от западноевропейского или американского пути. Разработанный Сунь Ятсеном принцип народовластия совершенно расходится с

теми военно-бюрократическими порядками, которые установили тайпинские идеологи, не мыслившие себе иного строя, кроме монархического. Не случайно, восхищаясь тайпинами, Сунь Ятсен критиковал их монархические взгляды и монархическую систему управления.

Значение тайпинов не ограничивалось рамками Китая. Ссылаясь на известные статьи К. Маркса о тайпинах, Пэн Цзэи показал определенное влияние идеологии тайпинов на развитие революционных идей и революционного движения на Западе (см. [22, с. 131—132]).

* * *

После победы народной революции в Китае интерес к тайпинскому движению значительно возрос, расширилась публикация материалов и документов, обнаруженных в архивах и частных коллекциях. Среди историков КНР развернулись дискуссии о характере тайпинского движения, о его движущих силах, о классовой сущности идеологии и реальной политике тайпинского государства. Немаловажное место в этих спорах занимал и до сих пор занимает вопрос об оценке земельного закона тайпинов.

Оценивая тайпинскую революцию как чисто крестьянскую и потому неспособную без руководства рабочего класса достичь победы, «Жэньминь жибао» в статье, посвященной столетней годовщине со дня начала восстания, подчеркивала утопический характер социально-экономической программы тайпинов. Хотя «Земельная система Небесной династии», говорилось в статье, и являлась выражением революционных земельных требований крестьянских масс, находившихся под феодальным гнетом, вожди тайпинского государства в силу своей крестьянской классовой ограниченности смогли нарисовать лишь уравнительную схему, в соответствии с которой каждая крестьянская семья получала на уравнительных началах определенное количество земли и имущества, с тем чтобы все могли иметь лишь необходимое для поддержания жизни. Этот проект, подчеркивалось в газете, не мог быть осуществлен, к тому же он не содействовал развитию производительных сил общества, вел к их застою на уровне распыленной мелкокрестьянской экономики. Поэтому подобные утопические идеи крестьянского социализма, по существу, носили реакционный характер [27].

Аналогичную мысль, согласно которой земельный закон тайпинов являлся субъективным отражением утопических идей крестьянского социализма и остался «пустой мечтой», мы находим в книге Хуа Гана. Вместе с тем он утверждал, что в «Земельной системе Небесной династии» имелся «ряд прекрасных положений», что этот документ носил прогрессивный характер, поскольку в нем содержалась «идея буржуазно-демократической революции». Хуа Ган писал, что земельная программа тайпинов, будучи антифеодальной, объективно «выражала требования широкого развития национального капитализма» [8, с. 268, 283—286].

Мнение о земельном законе тайпинов как о продукте утопического аграрного социализма неоднократно высказывалось Ло Эрганом, ученым, внесшим огромный вклад в изучение истории тайпинского государства. Отмечая наличие в земельной программе тайпинов отсталых уравнилельных представлений и признавая ее реакционную сущность, он неизменно подчеркивал ее революционный характер. Ло Эрган писал, что тайпинская идеология по своему революционному содержанию представляет собой вершину, которой не достигала ни одна крестьянская война во многовековой истории феодального Китая (см. [17, с. 78—80]). Будучи утопической, земельная программа тайпинов не была превращена в жизнь. Вместо этого, по мнению Ло Эргана, тайпины проводили политику, основанную на принципе «земля тому, кто ее обрабатывает». Данный тезис Ло Эрган отстаивает и сегодня, старательно подбирая соответствующие материалы.

Оценка «Земельной системы Небесной династии» как утопической стала господствующей в историографии КНР. Она прочно утвердилась и не вызывает возражений. Так, в «Новой истории Китая» известный историк Фань Вэньлань писал: «Этот закон о разделе земли, исходивший не из реального положения на местах, а из расчетов на бумаге, не мог не являться утопией. Как об этом можно судить на основании имеющихся исторических материалов, такой способ, по-видимому, не был применен на практике» [7, с. 199]. Однако, по его мнению, в ряде районов тайпинского государства раздел земли все-таки производился, и «хотя существование помещичьего класса допускалось, однако крестьяне были ограждены от жестокой эксплуатации со стороны помещиков» [7, с. 200]. Как и Ло Эрган, Фань Вэньлань полагал, что в этих районах был осуществлен принцип уравнивания имущества, класс помещиков был ликвидирован и произошла передача земли тем, кто ее обрабатывает.

Другие историки КНР, затрагивавшие в своих работах вопрос о значении и содержании «Земельной системы Небесной династии», также в основном отмечали революционный, прогрессивный характер этого документа, поскольку в нем отрицалась не просто частная собственность на землю, а именно феодально-помещичья. Однако, по мнению одних, он тянул Китай назад, а другие считали, что осуществление изложенной в нем программы способствовало бы росту производительных сил страны (см. [13, с. 198]).

Дискуссия стала особенно острой после того, как историк Го Ишэн в 1956 г. выступил со статьей, в которой по-новому ставил вопрос о роли городских слоев в тайпинском движении [11], а в другой работе (1957 г.) утверждал, что тайпинское восстание — крестьянская революция, буржуазная по своему характеру [12].

По мнению Го Ишэна, особенности тайпинского восстания объясняются классовыми сдвигами, которые происходили в Китае в результате развития простого товарного хозяйства и капиталистических отношений, а также возвышением городских слоев и

тем сильным влиянием, которое горожане оказывали на тайпинское движение: «Участие в борьбе городских слоев придало революционному движению широкий размах, подняло его на невиданную для крестьянских войн Китая высоту и способствовало в конечном счете появлению программы и политического строя тайпинского государства» [24, с. 358].

Го Ишэн не отрицал, что главной движущей силой тайпинской революции было китайское крестьянство, но его социальная природа к середине XIX в., считал он, изменилась. По утверждению Го Ишэна, крестьянство того времени уже нельзя рассматривать как единый класс. В результате большой концентрации земли и роста товарно-денежных отношений усилился процесс расслоения крестьянства: часть образовывала слой сельской буржуазии (кулачество), а другая, большая, опускалась до положения бедняков и батраков. Разорившиеся крестьяне уходили в город, пополняя ряды городских слоев. Городское население в результате притока бывших сельских жителей стало серьезной силой, противостоящей господству феодалов. Цинский феодальный режим сковывал развитие капиталистических элементов. Поэтому свержение феодального строя и расчистка пути для развития капитализма в Китае стали объективной задачей революционного движения, которое вылилось в войну тайпинов.

Подавляющее большинство историков отвергло «новую теорию» Го Ишэна как совершенно ошибочную, не подтвержденную историческими фактами. В то же время в ходе дискуссии выявились различные точки зрения по вопросу о характере тайпинской революции: ее определяли как крестьянскую войну без руководства рабочего класса; как крестьянскую революцию, буржуазно-демократическую по своему характеру; как крестьянскую революцию с некоторыми чертами буржуазно-демократической революции; как крестьянскую революцию буржуазного характера; как национально-крестьянскую революцию буржуазного характера; как крестьянскую революцию в начальный период, переходящую затем в буржуазную революцию; как стихийное революционное движение китайского крестьянства, направленное против феодалов и Compradors, против агрессии иностранного капитала (см. [24, с. 338—339]).

Следует, однако, подчеркнуть, что китайские историки единодушно считали, что тайпинское восстание представляло собой «антифеодальную революцию», для которой характерна острая классовая борьба.

Все участники дискуссии сошлись на том, что для правильного понимания характера тайпинского движения необходимо прежде всего выяснить, на базе каких социально-экономических противоречий оно вспыхнуло, какой класс был его движущей силой и какие задачи оно ставило перед собой.

Цзя Шуцунь, определявший тайпинское движение как крестьянскую войну, исходил из того, что оно возникло в результате обострения главного противоречия того времени — между крестья-

явством и помещиками. Он согласен, что в Китае происходил рост капиталистических элементов, но буржуазия и помещики еще не противостояли друг другу, а противоречия между ними имели второстепенный характер. По его мнению, Го Ишэн преуменьшил значение главного противоречия феодального Китая.

Цзя Шуцунь отметил также, что Го Ишэн преувеличивает степень расслоения крестьянства. Угольщиков, батраков и т. п., которых Го Ишэн считал представителями зарождавшегося пролетариата, Цзя Шуцунь относил к бедным крестьянам и «домашним ремесленникам». Последние, по его мнению, были продуктом недостаточного развития товарного хозяйства (см. [24, с. 11—37]).

Большинство участников дискуссии пришло к выводу, что накануне тайпинского восстания феодальная экономика была господствующей, капиталистические элементы еще не развились до такой степени, чтобы вытеснить натуральное хозяйство и оказывать решающее воздействие на социально-экономическую жизнь Китая, иностранный капитал еще не проник глубоко внутрь страны; поэтому нельзя говорить, что в китайском обществе уже сформировалась новая классовая сила, которая вступила в антагонистические противоречия с классом феодалов-помещиков: конфликт между капитализмом и феодализмом еще не назрел.

Историки единодушно отвергли утверждение Го Ишэна о том, что горожане, точнее, городские низы стали костяком, ядром тайпинского восстания. На основе исследования обширного фактического материала они показывали, что в тот период, по существу, не было другой общественной силы, кроме крестьянства, которая могла бы выступить против господства помещиков. Так, Ван Чэнжэнь соглашался, что в то время в Китае имелись «формирующиеся пролетарские элементы», которые могли сыграть определенную роль в тайпинском движении. Но вместе с тем он подчеркивал, что эти элементы еще не сложились в самостоятельную политическую силу и не могли стать руководителями восстания.

Ван Чэнжэнь оспаривал тезис, что именно угольщики представляли пролетариат и являлись ядром революционной армии. Он показал, что для крестьян, живших в горных районах пров. Гуанси, где земли не хватало, да и имевшаяся земля давала низкие урожаи, выжигание угля было подсобным промыслом. Поэтому выходцы из угольщиков, выдающиеся вожди тайпинской армии Ян Сюцин и Сяо Чаогуй были, по его мнению, представителями крестьянства, а не пролетарских слоев, как утверждал Го Ишэн (см. [24, с. 211—227]).

Серьезные возражения вызвала и оценка Го Ишэном земельного закона, который он характеризовал как буржуазную по своему характеру аграрную программу, направленную против помещичьего землевладения.

По мнению же Цзинь Чунцзи и Ху Шэнъю, «Земельная система Небесной династии» предусматривала ликвидацию не только

феодалной собственности на землю, но и вообще всякой частной собственности. Ее авторы выступали за установление такого строя, в условиях которого земля и все другое имущество были бы общей собственностью. Причем общность земли и имущества предполагалась на базе распыленного мелкокрестьянского хозяйства, основанного на личном труде. В этом, писали они, состояла утопичность «Земельной системы...», воплощавшей в себе идеи крестьянского социализма. Осуществление программы предотвратило бы начавшееся, пусть даже в небольшой степени, отделение земледелия от домашнего ремесла. Поэтому нельзя утверждать, что «Земельная система...» была революционной программой крестьян, имевшей буржуазный характер: она была и революционной и реакционной. Основная ее черта — революционная — состояла в полном отрицании феодальной системы землевладения, реакционная — в стремлении внедрить уравнилельное землепользование, сохранить натуральное хозяйство, что практически мешало развитию капитализма (см. [24, с. 60—71]).

Юань Динчжун, разделяя мнение, что «Земельной системе Небесной династии» присущи черты реакционности и отсталости, критиковал Го Ипэна за преувеличение прогрессивности программного документа тайпинов. В этом документе, подчеркивал он, были отражены крестьянские идеи уравнилельности, которые поднимали революционный энтузиазм крестьянства, вдохновляли его на борьбу против существующих порядков. При этом, «разумеется, крестьяне тогда не раздумывали, осуществимы или нет их уравнилельные идеи и какое влияние может оказать претворение в жизнь их программы на будущее развитие общества» [24, с. 39]. Тем не менее, по мнению Юань Динчжуна, осуществление требования уравнилельного раздела земли объективно расчистило бы пути для развития капитализма в Китае.

Мнение большинства китайских историков сводится к тому, что «Земельная система...» смогла появиться на свет в результате многовековой борьбы крестьянства против помещиков. Авторы программы не ставили задачи развития капитализма, и вряд ли в случае претворения ее в жизнь она стимулировала бы указанный процесс, поскольку капиталистические отношения не могут развиваться на той экономической основе, которая была в ней предложена.

В конце 50-х годов, когда в КНР развернулось массовое движение за создание народных коммун, споры о классовой сущности земельного закона тайпинов разгорелись с новой силой. Они шли в общем потоке работ, посвященных истории идей утопического социализма как на Западе, так и в самом Китае. Тайпинская идеология и «Земельная система Небесной династии» рассматривались и оценивались в общем контексте развития представлений о Датун. В посвященной этому вопросу книге, вышедшей под редакцией Хоу Вайлу, земельный закон тайпинов характеризовался как проявление идеи утопического социализма, выраженной в религиозной форме. При его составлении Хун Сю-

цюань заимствовал традиционные представления об идеальном мире, начало которых восходит к известным положениям из главы «Лиунь»: «Поднебесная принадлежит всем», «Поднебесная — это одна семья, где все живут в мире и спокойствии», «Все жители Поднебесной — братья». «Земельная система Небесной династии» вобрала в себя и обобщила социальные требования крестьян многих поколений, общей чертой которых был дух уравнительности, и хотя эта утопия не могла быть реализована, «ее исторически прогрессивное значение несомненно» [26, с. 34]. Прогрессивность ее выражалась главным образом в отмене привилегий помещичьего класса.

Хоу Вайлу находил сходство между лозунгами тайпинов и требованиями Т. Мюнцера. По его словам, тайпинские вожди, выступая против феодального строя, пытались заменить его «военным коммунизмом».

О связи тайпинского закона с идеей Датун писал и Лю Даянь, отмечая, что эта идея не выражает особых взглядов какого-либо одного класса или какой-либо социальной группы, а отражает вообще иллюзии эксплуатируемых и тех слоев населения, которые живут в условиях отсталой экономики и мечтают о примитивном коммунистическом мире без гнета и эксплуатации. Проект уравнительного передела земли, считал он, является продуктом противоречий между крестьянами и помещиками. Лю Даянь напоминал, что в первой половине XIX в. вожди других крестьянских восстаний (в Хунани, Чжэцзяне), не связанные с тайпинами, также выдвигали лозунги передела земли или снижения арендной платы за землю. Тайпинская программа выражала эти требования в более систематической форме. Подчеркивая революционное значение закона и называя его «великой революционной программой крестьян», Лю Даянь отвергал представления, согласно которым его осуществление могло бы создать благоприятные условия для роста капиталистических отношений, ибо последние не могли бы развиваться в обществе, организованном по типу первобытной коммуны, где не было торговли и самостоятельной ремесленной промышленности (см. [24, с. 255—278]).

В 1963 г. в Пекине вышло обстоятельное исследование Ли Чуня, в котором содержался подробный анализ всех сторон социально-экономической политики тайпинского государства, ее военной и административной структуры [16]. Большое место в книге занял разбор аграрной программы и аграрной политики тайпинов. Ли Чунь показал, что мысль о ликвидации феодальной системы землевладения, об упразднении частной собственности созревала в сознании тайпинских вождей постепенно. В документах начального периода крестьянской войны еще не говорилось о преобразовании частной собственности или ее уничтожении. Положение изменилось только после захвата тайпинами Нанкина. В «Правилах для населения», опубликованных в 1853 г., когда Нанкин был уже провозглашен столицей тайпинского государства, предусматривалась отмена налогов, земля объявлялась собст-

венностью Небесного Князя, которому следовало сдавать весь урожай; население получало зерно из казны по соответствующим нормам. В этом документе, по существу, уже содержалась, хотя и не четко разработанная, идея ликвидации системы частной собственности: всякая собственность, включая имущество и капитал торговцев, объявлялась общественной.

Ли Чунь, касаясь земельного закона, исходил из посылки, что аграрная программа тайпинов, так, как она изложена в «Земельной системе...», устанавливает метод раздела земли по едокам. «Если бы земля переходила в собственность общества,— писал он,—а крестьяне имели бы лишь право пользования, то после первого раздела земли следовало бы определить сроки следующих переделов в связи с уменьшением или увеличением участков, [приходящихся на едока]. Однако в тексте документа нет положения об изъятии земли» [16, с. 21]. Ли Чунь полагал, что земля после первого передела закреплялась за крестьянином навечно, и феодальная собственность на землю заменялась, таким образом, крестьянской. Он считает ошибочным мнение тех историков, которые выводили существование общественной собственности на землю у тайпинов, исходя из положения «Земельной системы...»: «Вся земля в Поднебесной обрабатывается всеми жителями Поднебесной совместно». Речь идет, считал он, лишь об отмене феодальной собственности на землю, а не об установлении общественной. О следующих шагах тайпинского руководства после уничтожения феодальной собственности можно судить по тем конкретным способам распределения земли, которые намечались законом. После раздела земли между крестьянами она не изымалась у них; передача крестьянами обществу части произведенного ими продукта, как это регламентировалось в «Земельной системе...», не означала отмену частной собственности на землю. Тайпины предусматривали, таким образом, лишь ограничение потребления, а не отмену частной собственности.

Для вынесения окончательного суждения по данной проблеме требуется, конечно, дополнительный анализ «Земельной системы...». Вместе с тем причиной споров, на наш взгляд, является в значительной мере нечеткость и противоречивость положений самого документа. Его авторы, стремясь к справедливому уравнительному переделу, не представляли себе ясно, какая система собственности установится в результате осуществления предлагаемых ими мер.

Подробно останавливался Ли Чунь на следующем спорном вопросе: предпринимали ли руководители крестьянской войны шаги по осуществлению выдвинутой программы?

На этот счет высказывались различные мнения. Ло Эрган и ряд других историков предполагали, что тайпины, не сумев осуществить «Земельную систему...», проводили в некоторых районах политику «земля тому, кто ее обрабатывает» (см. [21, с. 166; 24, с. 206]). Подобной точки зрения придерживался в первом издании своей книги (1956 г.) и Ли Чунь. Однако внимательно

проанализировав материалы исторических хроник и записки современников восстания, изучив сохранившиеся земельные квитанции из различных местностей, он пришел во втором издании к выводу: лозунг «земля тому, кто ее обрабатывает» не осуществлялся (см. [16, с. 21]). Приводимые в книге факты свидетельствуют о том, что помещики продолжали собирать с крестьян арендную плату, пользуясь защитой тайпинских властей.

Но тайпины, отмечал автор, не внося никаких изменений в характер землевладения, осуществили такие меры для облегчения жизни крестьянских масс, как, например, снижение арендной платы. Сравнивая налоговую политику цинского правительства и тайпинского государства, он пришел к заключению, что последняя была менее обременительной для населения, хотя проводилась не всегда последовательно.

Описывая систему снабжения населения на территории, занятой повстанцами, Ли Чунь писал, что в начале движения тайпинские вожди выдвинули принцип всеобщей уравнительности в потреблении, который, по свидетельству источников, соблюдался в основном на первом этапе крестьянской войны. Однако после взятия Нанкина были сделаны исключения для Хун Сюцюаня и других ванов, а впоследствии нормы снабжения определялись в зависимости от занимаемой должности. «Абсолютное уравнивание,— отмечал автор,— было иллюзией. Система снабжения в тайпинском государстве не смогла достичь абсолютного равенства». Отступление от принципа равенства особенно усилилось в последний период существования тайпинского государства. Практически были сняты ограничения на частную собственность, высшие гражданские и военные чины стали накапливать имущество, денежные ценности, зерно (см. [16, с. 427—432]).

Осуществление идей, провозглашенных вождями тайпинского движения, во многом зависело от классового состава центральной и местной власти, созданных повстанцами,— данному вопросу Ли Чунь уделил особое внимание. Анализируя функции и состав системы «сельских чиновников» (*сянгуань*), автор приходит к выводу, что ее прогрессивный смысл заключался в выборности чиновников. Соответствующие основные положения, разработанные в «Земельной системе...», начали проводиться в жизнь после занятия тайпинами Нанкина (см. [16, с. 285]). Однако Ван Тяньцзян не нашел фактического подтверждения этому [9]. Ему возразил Чжэн Чжэнькунь, который утверждал, что «сельские чиновники», как правило, избирались народом и их посты не являлись наследственными [30]. О том же писал во втором издании Ли Чунь. Однако и он признавал, что, по некоторым косвенным сведениям, в выборах принимало участие лишь небольшое количество помещичьих агентов (см. [16, с. 310—314]).

Неграмотное, забитое крестьянство не могло выделить из своей среды достаточного числа людей, способных взять на себя функции самоуправления. Этим не замедлили воспользоваться помещики. Выражая внешне покорность тайпинским властям,

они тайком сохраняли свои вооруженные отряды и фактически оставались хозяевами положения в деревне. Во многих местностях сельские чиновники были подручными помещиков и проводили политику, отвечавшую их интересам.

Попытка разбора аграрной политики тайпинского государства была предпринята в статье Лун Шэньюня [25, с. 600—630]. Он подошел к «Земельной системе Небесной династии» как к комплексной программе преобразования всего общества, основу которой составлял план решения экономических проблем. Осуществление этой программы предполагалось выполнить путем уравнительного раздела земли и посредством создания сельской коммуны (общины — *гуншэ*). «Земельная система Небесной династии», по его мнению, являлась отрицанием и помещичьей собственности на землю, и помещичьего образа жизни. Она по своему содержанию и уровню выше уравнительных требований прежних крестьянских восстаний и войн.

Систему государственных («священных») хранилищ автор называл системой «военного коммунизма», сыгравшей важную роль в повышении боевого духа тайпинской армии. В «Земельной системе...» он видел развитие идей Датун и их соединение с практикой «военного коммунизма».

Недостатки «Земельной системы...», главным из которых Лун Шэньюнь считал идею абсолютной уравнительности, шедшую вразрез с интересами развития производства и социального прогресса, он объяснял тем, что тайпины не осознавали помещичьего строя как классового. У них стихийность сочеталась с элементами сознательности, причем стихийность преобладала до конца тайпинского движения. Противоречивость и непоследовательность земельного закона автор усматривал в том, что крестьянская земля подлежала конфискации и национализации наравне с помещичьей, что не могло не приводить к путанице.

Классификация земель по многочисленным категориям была трудноосуществима на практике. «Земельная система...» совсем не подходила городу. Ее слабость и противоречия отражали уровень крестьянского сознания. По мнению Лун Шэньюня, руководители тайпинов не отрекались от своей программы, но осуществить ее не могли.

Введенные в Нанкине после его взятия порядки он называл формой «военного коммунизма», а не крестьянского социализма. Что касается принципа «земля тому, кто ее обрабатывает», то, как считал Лун Шэньюнь, тайпины его не придерживались. Они признавали законным существование помещичьей собственности на землю и право помещиков взимать аренду с крестьян.

Таким образом, на территории, занимаемой тайпинскими войсками, коренных изменений в земельных отношениях не произошло.

Утверждения же о том, что крестьяне в ряде районов не платили помещикам арендной платы и практически становились собственниками земли, писал Лун Шэньюнь, не подкрепляются

имеющимися фактами: хотя отдельные крестьяне и могли отказаться от уплаты аренды, но подобные действия не были организованными и наблюдались редко.

Это не означает, по его мнению, что борьба тайпинов была лишена классового содержания, она все же носила антифеодальный характер, поскольку нанесла сильный удар по помещичьей власти. Осуществляя политику революционного террора, тайпины ослабили, подорвали господство помещиков и чиновников, многие из которых бежали, бросив землю и имущество. Лун Шэньюнь считал, что тайпины не открыли нового пути освобождения крестьянства. Хотя это движение было вершиной крестьянских войн, оно все же не выходило за их рамки.

«Культурная революция» прервала обсуждение китайскими историками проблем тайпинского движения. В период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» появлялись статьи, написанные на примитивном, далеком от научного, уровне и рассматривавшие идеологию и политику тайпинского государства лишь под углом зрения борьбы между конфуцианцами и легистами.

Научно-исследовательская работа в области тайпноведения возобновилась в довольно широких масштабах после ареста «банды четырех» и особенно после III пленума ЦК КПК (декабрь 1978 г.). Развернувшееся обсуждение показало, что многие вопросы, поднятые во время дискуссий 50—60-х годов, по-прежнему оставались нерешенными. Единой общей позиции в оценке и характера тайпинской войны, и «Земельной системы Небесной династии» не было, расхождения во взглядах оставались непреодолимыми. Так, по вопросу о характере власти тайпинского государства был выдвинут целый спектр точек зрения.

1. Власть в тайпинском государстве носила феодальный характер: господствующая роль в органах тайпинской администрации принадлежала помещикам и интеллигентам — выходцам из класса феодалов; тайпинское государство признавало и сохраняло систему помещичьей собственности на землю, защищало основные интересы класса землевладельцев.

2. В тайпинском государстве была создана революционная власть крестьян: она была временной, нестабильной, но стояла на стороне трудящихся, о чем свидетельствует «Земельная система Небесной династии» и революционная практика тайпинов.

3. Власть тайпинов носила противоречивый, двойственный характер, будучи продуктом единства противоположностей: она была и феодальной и революционной; проводила сложную политику уравнительности и равенства и вместе с тем сохранения феодальных привилегий.

4. Это была крестьянская власть, переродившаяся в феодальную: процесс перерождения начался с весны 1854 г., когда тайпины обосновались в Нанкине и установили политику сбора налогов с земельной собственности, признав права помещиков на землю и систему арендных отношений; встав на путь феодализации в экономической и политической областях, господствующая

группировка тайпинского государства оторвалась от крестьянства (см. [20, с. 97—125]).

Ряд китайских историков по-новому рассматривают содержание и значение «Земельной системы Небесной династии». Важная роль этого земельного проекта заключалась, по мнению одних, в том, что его претворение в жизнь способствовало бы росту капитализма в Китае, открывало бы возможность для освобождения и развития производительных сил страны. Другие же отрицают прогрессивное значение земельного закона тайпинов, считая, что он был направлен на консервацию мелкокрестьянской экономики, на ликвидацию товарного обмена, на сохранение натурального хозяйства и потому не отвечал требованиям дальнейшего развития производительных сил. Признавая справедливый, революционный, антифеодальный характер уравнительных идей крестьянства, некоторые историки полагают, что их осуществление вело бы к снижению трудовой активности крестьян и к застою производства и в конце концов, «исходя из разумных чаяний, крестьяне пришли бы к неразумным результатам» [20, с. 114].

В противовес этим оценкам ряд историков настаивают на том, что главным содержанием «Земельной системы Небесной династии» была антифеодальная революционная направленность, поскольку данный документ предусматривал полную ликвидацию системы феодально-помещичьей собственности на землю. Они категорически возражают тем, кто отрицает положительное значение уравнительных требований крестьянства.

Среди историков КНР идут споры и по вопросу, насколько правомерно называть движение тайпинов «революцией». Одни считают более правильным и научно точным называть его не революцией, а крестьянским движением, поскольку оно не вело к замене старого способа производства новым. Другие указывают, что установление нового способа производства должно было произойти в результате революции, главной чертой которой было решение вопроса о власти, а также использование метода насилия, вооруженной борьбы, что и позволяет восстание тайпинов охарактеризовать как революцию.

Сопоставляя различные оценки тайпинской утопии, Мао Цзяци возражал против трактовки «Земельной системы Небесной династии» как отражения требований развития капитализма, не соглашался и с попытками, вопреки объективным факторам, «занизить» или «завысить» роль Хун Сюцюаня в движении тайпинов. Сам он разделяет точку зрения Фань Вэньланя, который еще в 1956 г. писал о «Земельной системе...» как документе, выражающем идею крестьянского социализма, соединившем в себе революционные и реакционные черты. Мао Цзяци упрекает тех историков, которые при характеристике социально-экономической программы тайпинов слово «реакционность» заменяют на «утопичность», желая этим придать больший блеск тайпинской революции [20, с. 114].

В ходе дискуссии снова выступил Го Ишэн, который продолжал отстаивать свою прежнюю точку зрения о возможностях развития капитализма в случае осуществления «Земельной системы...». Исходя из того, что она предусматривала введение мелкокрестьянского хозяйства, он утверждал, что «Земельная система...» не только вела к капитализму, но и указывала конкретный путь к установлению капиталистической системы.

Против этого мнения выступил Се Фаньчжэн [23], который не находит в «Земельной системе Небесной династии» никакого капиталистического содержания и считает, что она не могла привести к осуществлению капитализма и не могла этому способствовать. По его словам, Го Ишэн «модернизирует» тайпинов и предложенная им схема является искусственной.

«Земельная система Небесной династии», пишет Се Фаньчжэн, не предусматривала никаких форм «коллективного распределения» продуктов, как это утверждает Го Ишэн. Государственные хранилища не были формой коллективного хранения зерна. Ведавшие ими чиновники назначались государством и не были хранителями коллективного имущества, а потому противоречия между индивидуальным трудом и коллективным распределением, как полагает Го Ишэн, возникнуть не могло.

Автор исключает и возможность возникновения такой ситуации, когда «крестьяне производили больше, чем объявляли», что, по словам Го Ишэна, вело бы к зарождению ростков капитализма. Известно, однако, что крестьяне находились под неусыпным контролем *лянсыма*. Следовательно, «Земельная система...» закрывала все возможности для зарождения капитализма. Отвечая на вопрос: могла ли она ликвидировать остатки феодализма и освободить крестьян, автор писал, что «Земельная система...» носила антифеодальный характер, но не предусматривала передачу земли в частную собственность крестьян, а лишь распределяла ее между ними для обработки, которая велась индивидуально.

В основе «Земельной системы...» не лежала частная собственность на землю. Она принадлежала Богу, крестьяне должны были совместно ее обрабатывать, но они не владели ею ни совместно, ни как частные лица. Право собственности на продукты труда крестьян также принадлежало Небесному царю, т. е. государству. Се Фаньчжэн отверг и тезис о том, что «Земельная система...» вела к созданию мелкокрестьянской собственности. Крестьяне были лишены возможности накапливать и вести расширенное воспроизводство, что вело к застою сельского хозяйства. К тому же они за свой труд не получали соответствующего материального вознаграждения, что ослабляло их трудовую активность, сковывало стихийное развитие производительных сил. Земельная программа тайпинов не создавала никаких условий для зарождения капиталистических отношений, что, по мнению автора, обуславливало невозможность для тайпинов одержать победу в антифеодальной борьбе, достичь освобождения крестьян. «Земельная си-

стема Небесной династии» не создавала для этого материальной базы, крестьяне экономической свободы не получали, они оставались одинаково бедными. Наоборот, осуществление уравнительного раздела земли облегчало возможность возрождения феодальной экономики.

К коренному пересмотру значения и роли земельного закона тайпинов призвал историк Дун Чупин [14]. В течение долгого времени считалось, отмечал он, что земельный закон тайпинов — революционная программа, полностью отрицающая феодальный земельный строй и при всей ее утопичности отражающая коренные интересы и революционные чаяния широких крестьянских масс. Автор свое несогласие с этим мнением обосновывал двумя моментами.

Во-первых, указывал он, «Земельная система...» не нашла у крестьян поддержки: хотя материалов по движению тайпинов накопилось много, но ни в одном из них мы не находим соответствующих достоверных свидетельств. Далее, если указанный документ мог поднять революционный дух крестьян, то он должен был среди них широко распространяться, но и этого не подтверждают факты. Наоборот, есть данные, что попытки осуществления социальной земельной программы вызывали недовольство населения, проживавшего в сельских районах, подвластных тайпинам. И поэтому их вожди, боясь реакции народа, не стали ее претворять в жизнь. Открытая публикация «Земельной системы...» была бы на руку врагам. Поэтому они ограничивались лишь изданием документа, но отказались от его распространения.

Во-вторых, утверждал Дун Чупин, у вождей тайпинов не было и не могло быть идеи «полного отрицания феодальной собственности на землю». В их прокламациях в начальный период движения нет осуждения ни арендной системы, ни помещичьего хозяйства. Они обращены лишь против маньчжурского государства. В них нет ни слова, отражающего земельные требования крестьян. Их подход напоминает политику Чжу Юаньчжана. Было бы неверным говорить, что они действовали «в интересах развития капитализма». Крестьяне, боровшиеся против тяжелой арендной платы, могли стать лишь новыми феодалами, а не борцами за общество равных, общество без эксплуатации и гнета. Антифеодальная программа могла появиться лишь у буржуазии.

Вывод автора: «Земельная система Небесной династии» — не программа крестьянского социализма. В ней предусматривалось сохранение монархического строя. Уравнительность — это придаток феодализма, и в нем нет никакого антифеодального содержания. Земельная программа тайпинов вела к замене одного варианта феодального строя другим. Однако в определенном смысле она была прогрессивной (поскольку требовала преобразований в рамках феодальной системы), но отнюдь не вела к уничтожению эксплуатации крестьян. Хун Сюцюань хотел создать систему уравнительного распределения, при которой не было бы места товарным отношениям. Реакционный характер его программы со-

стоит не в том, что она была утопической или феодальной, а в том, что она звала назад, в прошлое, шла вразрез с прогрессивными тенденциями исторического развития, вела к нарушению объективных законов развития производительных сил и противоречила интересам народа. Земельная программа тайпинов не сыграла ни положительной, ни отрицательной роли, поскольку она не распространялась среди народа, не была осуществлена.

Позиция Дун Чупина встретила возражения со стороны Ло Эргана [18], выступившего против утверждения, что основной документ тайпинов — «Земельная система Небесной династии» — не является революционной программой, а власть тайпинов не была крестьянской. Он выразил несогласие с теми историками, которые пишут о перерождении крестьянской власти в тайпинском государстве в феодальную, поскольку тайпины восстановили систему земельного налога и арендной платы и тем самым стали защитниками интересов помещичьего класса. По его мнению, указанные шаги означали лишь признание феодальной системы земельной собственности. Сбор налогов был начат спустя полгода после опубликования «Земельной системы...», с тем чтобы срочно решить проблему снабжения столицы тайпинов и их армии зерном. Все это, считал Ло Эрган, не дает оснований говорить об изменении отношения тайпинов к крестьянству и переходе на позиции защиты помещичьего класса. Напротив, тайпинская революция стояла на стороне интересов крестьянства и выступала против помещиков. Тайпинские власти разрешили помещикам собирать с крестьян арендную плату, но в то же время не преследовали тех арендаторов, которые отказывались платить помещикам аренду, хотя официальные распоряжения властей запрещали такого рода отказы.

«Тайпинское государство,— подчеркивает автор,— было кровью и плотью связано с крестьянами и питало к ним глубокое классовое чувство» [18, с. 109]. политика тайпинов, естественно, исходила из интересов крестьян. Поэтому ни в коем случае нельзя считать, что власть тайпинов после введения политики сбора налогов стала феодальной. В местах, занимаемых тайпинскими войсками, крестьяне поднимались и разбивали оковы феодально-помещичьего господства, не соглашаясь терпеть помещичью эксплуатацию. Есть свидетельства, что в ряде уездов арендаторы разрушали, сжигали помещичье имущество, избивали и убивали помещиков. Записки тех времен показывают, что и в ранний и в поздний периоды тайпинского движения арендаторы в провинциях Аньхой, Цзянсу, Чжэцзян повсеместно отказывались платить помещикам аренду за землю. Если бы тайпинское государство было феодальным, то оно приняло бы меры принуждения по отношению к ним. Но тайпинские власти этого не делали, следовательно, тайпинское государство оставалось крестьянским. В имеющихся материалах можно найти и такие факты, когда помещики не решались взимать арендную плату, хотя это официально разрешалось. Более того, помещики боялись оформлять

свое право на землю и получать соответствующие свидетельства, что также с очевидностью подтверждает крестьянский характер тайпинского государства.

Тайпинские власти ввели практику взимания зерна непосредственно с арендаторов. «Эта политика четко и ясно означает, что тайпинское государство не представляло собой феодальной власти, защищающей класс помещиков, а было настоящей крестьянской властью, стоящей на стороне крестьянства и защищавшей его интересы» [18, с. 112].

Ло Эрган признает, что в ряде районов, где обстановка была сложной, шла особенно острая борьба, тайпинская власть в различных формах защищала помещиков, взимавших с крестьян плату за землю. Но подобные явления были не повсеместными, а частными. «Тайпинское государство не опубликовало политического документа, в котором содержался бы лозунг „Земля тому, кто ее обрабатывает“, но в результате проводимой им аграрной политики фактически земля в конце концов переходила к тем, кто ее обрабатывал» [18, с. 114].

Разбирая доводы тех историков, которые приводят факты об охране интересов помещиков в ряде уездов провинций Цзянсу и Чжэцзян в поздний период тайпинского движения как доказательство перерождения крестьянской власти в помещичью, Ло Эрган, не опровергая достоверности этих данных, пишет, что это было делом рук контрреволюционеров, пробравшихся в лагерь тайпинов, а не действиями самого тайпинского правительства. Наблюдались случаи и перерождения тайпинских командиров, которые также выступали на стороне помещиков, нарушая тем самым аграрную политику тайпинского государства.

Надо сказать, что доводы Ло Эргана представляются неаргументированными. Многочисленные факты свидетельствуют, что ни «Земельная система Небесной династии», ни лозунг «Земля тому, кто ее обрабатывает» тайпинами в жизнь не проводились и не могли проводиться в тех условиях, в которых находилось их государство.

Попытки найти черты демократии в тайпинском проекте идеального общества нельзя оценить иначе как безуспешные. Ни о какой демократии авторы земельного закона не помышляли. Фразы о равенстве и братстве всех жителей Поднебесной нельзя считать доказательством наличия демократических взглядов у тайпинских вождей. В их понимании равенство и братство вовсе не означали и не могли означать политического равноправия всех подданных Небесного государства. Под этими лозунгами подразумевалось лишь одинаковое для всех крестьян право на участок земли, который мог обеспечить земледельца и его семью минимумом еды и одежды.

Некоторые китайские историки склонны усматривать в земельном законе принцип выборности чиновников, из чего выводят заключение о его демократическом характере. Внимательное прочтение текста не дает никаких оснований для такого рода

суждений. В земельном законе с очевидностью прослеживается чисто конфуцианская идея о методах подбора чиновников и командиров из низших чинов, проявивших себя способными и достойными людьми. Выдвижение на должность совершалось высшими чинами, а не путем выбора снизу. Народ не принимал никакого участия в данном процессе. В земельном законе при всем желании невозможно найти даже намеков на это.

Земельный закон наделял правителя Небесного государства неограниченной, бесконтрольной властью. Он отвечал лишь перед Богом, а фактически лишь перед самим собой. Он обладал правом и казнить и миловать любого подданного. Небесное государство должно было стать царством божьим, в котором царствует Небесный князь, а народ не имеет никаких прав и живет его милостями. Низшие органы власти в лице лянсыма были, по существу, полновластными хозяевами всей жизни крестьян.

Нет никаких данных, которые позволили бы с полной достоверностью утверждать, что аграрная программа тайпинов, изложенная в «Земельной системе Небесной династии», могла воодушевить, мобилизовать и организовать широкие массы. Идеи Датун, лежавшие в ее основе, отражали и выражали скорее представления об идеальном благоустроенном мире конфуцианских чиновников-гуманистов, стремившихся устранить конфликты из жизни общества и достичь полной социальной гармонии, чем сокровенные взгляды крестьян, чей кругозор и чьи представления о счастье были довольно ограниченными.

И все же можно признать, что этот конфуцианский проект идеального общества воплощал в себе и извечные мечты подавленных нуждой, забытых бесправием крестьян о счастливой, безбедной жизни: о собственном клочке земли, о достаточном количестве еды, одежды, о справедливом правосудии, о мире и спокойствии. Социальные симпатии авторов закона были на стороне крестьян. Для них они и строили свою схему, но, разумеется, не спрашивая согласия крестьян на предлагаемые ими порядки. Что теряли и что приобретали крестьяне в случае осуществления земельного закона? Экономически они могли рассчитывать на получение прожиточного минимума еды и одежды, на помощь в чрезвычайных обстоятельствах. Но при этом их труд становился поднадзорным. Политически крестьяне оставались бесправными. Никакой свободы крестьяне не приобретали. В идеале они избавлялись от произвола, от незаконий чиновников и помещиков, их положение в известной мере улучшалось, поскольку предполагалось установление определенного незыблемого порядка.

Крестьяне в то время не были настолько проникнуты классовым сознанием, чтобы подняться на организованную борьбу за передел помещичьей земли. Как правило, они выступали за умеренную арендную плату, которую, по их мнению, помещики должны были снижать в случае неурожая, за вечное право аренды, а также против всяких поборов и податей, уменьшавших их и без того низкий уровень жизни, против произвола чиновников,

т. е. против всего того, что противоречило их традиционным представлениям о справедливости.

Все это несколько не умаляет исторического значения «Земельной системы...» и не снижает ее ценности как важного документа развития социально-утопической мысли в Китае.

¹ Китайское слово «чжиду» можно перевести на русский язык как «система», «строй», «устройство», «порядок», «установление», «закон». Для удобства мы пользуемся переводом, принятым в сборнике «Тайпинское восстание» [6].

² Подробный материал о мероприятиях тайпинов в Юнъане имеется в книге Чжун Вэньдяня [29]. См. также [2, с. 199—202].

³ Некоторые историки называют объединение из 25 семей общиной или коммуной (*гуншэ*), хотя в тексте закона это название не употребляется.

⁴ Так, особое внимание авторы закона уделили методам подбора, выдвижения и назначения на чиновные должности способных и честных людей, преданных Небесной династии, что всегда являлось одной из важных забот Конфуция, Мэн-цзы и их последователей, считавших, что государством должны управлять наиболее достойные, гуманные, наделенные всеми добродетелями люди.

⁵ Китайская традиция противопоставляет *бадао* (путь насилия) *вандао* (путь справедливости).

⁶ В предисловии к этой книге Сяо Ишань утверждал, что Хэнь Сюцюань, выступавший за запрещение частной собственности, был «предшественником социализма». Сунь Ятсена, создателя учения о «трех народных принципах», он называл наследником и восприемником тайпинов.

1. Гимн об истинном пути к спасению мира.— Тайпинское восстание. 1850—1864 гг. Сборник документов. М., 1960.
2. Делюсин Л. П. [Рец. на:] Чжун Вэньдянь. Тайпинская армия в Юнъане.— НАА. 1963, № 1.
3. Земельная система Небесной династии.— Тайпинское восстание. 1850—1864 гг. Сборник документов. М., 1960.
4. Поучение об истинном пути к познанию мира.— Тайпинское восстание 1850—1864 гг. Сборник документов. М., 1960.
5. Поучение об истинном пути к пробуждению мира.— Тайпинское восстание. 1850—1864 гг. Сборник документов. М., 1960.
6. Тайпинское восстание. 1850—1864 гг. Сборник документов. М., 1960.
7. Фань Вэньлань. Новая история Китая. М., 1955.
8. Хуа Ган. История революционной войны Тайпинского государства. М., 1952.
9. Ван Тяньцзян. Тайпин тяньго сянгюань чжиду чжунды лифан гунцзюй вэньти (Вопрос о местных выборах в системе сельских чиновников тайпинского государства).— Сюэшу юэкань. 1958, № 2.
10. Ван Цинчэн. «Тяньфу шэн чжи», «Тяньсюн шэн чжи» ды фсянь хэ цзячжи (Оценка вновь обнаруженных документов «Священные указы Небесного отца» и «Священные указы Небесного брата»).— Гуанмин жи бао. 17.10.1984.
11. Го Ишэн. Лунь синь син шиминь тайпин тяньго гэмичжунды цзюю (К вопросу о роли новых городских слоев в тайпинской революции).— ЛЯ. 1956, № 3.
12. Го Ишэн. Люэлунь тайпин тяньго гэмин синчжи (К вопросу о характере тайпинской революции).— Цзяосюэ юй яньцзю. 1957, № 1.
13. Дай И. Чжунго цзиньдай шигао (Очерки новой истории Китая). Т. 1. Пекин, 1958.
14. Дун Чунин. «Тяньчао тяньму чжиду» синчжи вэньти цзай пинцзи

(К вопросу о переоценке характера «Земельной системы Небесной династии»).— Вэнь ши чжэ. 1982, № 3.

15. *Ли Цзяньцунь*. Чжунго цзинь бай нянь чжэнчжи ши (Политическая история Китая за последние 100 лет). Т. 1, 2. Шанхай, 1947.
16. *Ли Чунь*. Тайпин тяньго чжиду чутань (Строй тайпинского государства. Опыт исследования). Пекин, 1963.
17. *Ло Эрган*. Тайпин тяньго ши гао (Очерки истории тайпинского государства). Пекин, 1955.
18. *Ло Эрган*. Цзай лунь «тяньчао тяньму чжиду» (Еще раз о «Земельной системе Небесной династии»).— ЛЯ. 1984, № 1.
19. *Лю Далянь*. Чжунго цзиньдай ши яньцзю чжунды цзигэ вэньти (Некоторые вопросы изучения новой истории Китая).— ЛЯ. 1959, № 10.
20. *Мао Цзяци*. Тайпин тяньго ши яньцзю шупин (Обзор исследований по истории тайпинского государства).— Цзиньдай ши яньцзю. 1984, № 2.
21. *Моу Аньши*. Тайпин тяньго (Тайпинское государство). Шанхай, 1961.
22. *Пэн Цзэи*. Тайпин тяньго гэмин сы чао (Революционная идеология тайпинского государства). Шанхай, 1946.
23. *Се Фаньчжэн*. Тяньчао тяньму чжиду буэнь чаньшэн цзыбэньчжун (Земельная система Небесной династии не могла породить капитализм).— Цзянси дасюэ юэбао. 1982, № 4.
24. Тайпин тяньго гэмин синчжи вэньти таолунь цзи (Материалы дискуссии о характере тайпинской революции). Пекин, 1961.
25. Тайпин тяньго ши луньвэньцзи (Собрание статей по истории тайпинского государства). Т. 1, 2. Пекин, 1981.
26. *Хоу Вайлу*. Чжунго ли дай Датун лисян (История идей Датун в Китае). Пекин, 1959.
27. Цзинянь тайпин тяньго гэмин бай чжоу нянь (К столетию тайпинской революции).— Жэньминь жябао. 11.01.1951.
28. *Цзянь Ювэнь*. Тайпин тяньго Гуанси шоу и ши (История восстания тайпинской армии в Гуанси). Шанхай, 1945.
29. *Чжун Вэньдянь*. Тайпин цзюнь цзай Юнъянь (Тайпинская армия в Юнъяне). Пекин, 1962.
30. *Чжэн Чжэнькунь*. Тайпин тянь госянгуань (Сельские чиновники тайпинского государства).— Лиши цзяосюэ. 1953.

Е. Ю. Стабурова

УТОПИЯ ТАНЬ СЫТУНА

Одного из наиболее видных деятелей реформаторского движения, Тань Сытуна (1865—1898), никак нельзя причислить к мечтателям. Его публицистическое и эпистолярное наследие представляет собой прежде всего раздумья о конкретных путях преодоления отсталости Китая. В философии он был релятивистом и любителем парадоксальных выводов. Но над вопросами политики его ум работал предельно ясно и четко. Размышляя над актуальными задачами, он иногда пытался заглянуть и в отдаленное будущее Китая. Рационализм и полеты фантазии мирно уживались в его размышлениях: образ идеального общества служил реформатору эталоном, максимальной целью. Утопия венчала теоретические построения, придавала им стройность и целостность. Короткой и жертвенной жизнью он доказал верность своим идеалам.

По интеллектуальному темпераменту Тань Сытун был типичным представителем тех редких эпох в истории человечества, которым свойственно необычайное напряжение мысли, когда один человек, как кажется, способен вместить в себя все духовное богатство мира. Подобно другим китайским реформаторам, Тань Сытун мысленным взором проник далеко за пределы своей страны, с огромным интересом изучая научный, социальный и исторический опыт высокоразвитых капиталистических государств и чувствуя себя в ответе за судьбы всех угнетенных народов Азии, Африки и Америки. Но глубинной основой его воззрений оставался мир традиционной китайской мудрости. Даже говоря о сугубо современных проблемах, он нередко прибегал к ее языку. Поэтому понять Тань Сытуна, и в том числе его мысли о будущем, невозможно, не разобравшись в его отношении к философским учениям Китая прошедших времен. В длившемся зачастую более тысячи лет споре представителей различных идейных течений Тань Сытун занимал достаточно определенную позицию. Рассматривая ранние конфуцианские трактаты как источник мудрости, во многом не утратившие своего значения и в XIX в., он в то же время считал, что они требуют серьезного пересмотра: «Учение, основанное Конфуцием, надо извлечь из древности и преобразовать на современный лад» [4, с. 337].

Основой представлений Тань Сытуна об идеальном обществе

служили традиционные воззрения, изложенные главным образом в конфуцианских трудах «И цзин», «Чуньцю Гунъян чжуань» и «Мэн-цзы».

Цитатами из «И цзина» он доказывал, что все подвержено изменениям, и в том числе общество. Тань Сытун переосмыслил центральную идею этой части конфуцианского канона — идею перемен, трактуя их не как циклическое движение по замкнутому кругу, а как прогрессивную эволюцию, неизбежно ведущую к совершенному миру. Он также использовал идею о трех последовательно сменявшихся друг друга эрах из «Чуньцю Гунъян чжуань». Из этого же трактата Тань Сытун почерпнул мысль о том, что возникновение идеального общества возможно лишь при слиянии крайностей. По его словам, «единство внутреннего и внешнего в основном взято мною из „Чуньцю [Гунъян чжуань]“, где [сказано], что в эру Великого покоя (Тайпин) далекое и близкое, большое и малое будут как одно целое» [4, с. 291]. В тексте «Мэн-цзы» он находил отклик своим мыслям о главенствующей роли народа, в государстве. Под влиянием древнекитайского философа Тань Сытун заявлял: «Я не знаю, разве в государстве есть еще кто-то помимо народа?» [4, с. 341]. Реформатор Тань Сытун отдавал должное Мэн-цзы и за то, что он «ясно изложил теорию о народном правлении» [4, с. 335]. Тань Сытун думал, что Мэн-цзы не только отвергал право монарха на верховную власть, но и осуждал власть как таковую. Он ссылаясь на известное высказывание древнего мыслителя о чередовании порядка и смуты в Поднебесной, на основании чего заключал, что «правление ведет к хаосу, и в этом постоянная причина всех бед» [4, с. 365].

Абсолютным авторитетом для Тань Сытуна был бунтарь и инспровергатель ходячих истин — Чжуан-цзы, которого он, кстати, считал одним из самых последовательных конфуцианцев¹. О том, чем именно близок был ему Чжуан-цзы, Тань Сытун говорил вполне определенно: «Чжуан-цзы беспощадно бичевал правителей, не было ни одного государя со времен глубокой древности, начиная с Яо и Шуня, который не подвергался бы его нападкам» [4, с. 335]. В духе нигилизма Чжуан-цзы звучат выступления Тань Сытуна против монархов: «Ведь правитель имеет такие же уши, глаза, руки, ноги; у него нет двух голов и четырех глаз, да и познавательные возможности у него, как у всех людей. На каком же основании он жестоко притесняет 400-миллионный народ?» [4, с. 291].

Чжуан-цзы, ратовавший за естественность, тем самым, по мнению Тань Сытуна, выступал за свободу и отсутствие государства. «Чжуан-цзы сказал: „Говори: Поднебесная предоставлена естественному развитию (*цзайю*). Не говори: Поднебесной управляют“. Под управлением он подразумевал государство, под естественным развитием — его отсутствие. *Цзайю* по звучанию близко к *цзыю* (свобода). Превосходные слова! Люди могут быть свободны лишь там, где народ не знает государства» [4, с. 367].

Из конфуцианских мыслителей более позднего времени реформатор особенно выделял Ван Чуаньшаня (1619—1692), с произведениями которого он познакомился сравнительно поздно. В своих социальных воззрениях Ван Чуаньшань был продолжателем той линии древнекитайской философии, которая обличала правителей и превозносила народ. Не могли не быть близкими Тань Сытуну, в частности, такие слова: «Когда рассуждаешь о Поднебесной, сообразишься с тем, что она принадлежит всем. Поднебесная не является ничьей собственностью» (цит. по [6, с. 44]).

Даосизма Тань Сытун не принимал. Он считал, что многое из наследия Лао-цзы закрепило в китайцах такие отрицательные качества, как лень, инертность, отсутствие инициативы. Поэтому он писал, что «учение Ли Эра (Лао-цзы) привело Китай в состояние хаоса» [4, с. 321].

Но зато очень глубокое влияние на утопические проекты Тань Сытуна оказал буддизм махаяны. Особо он выделял две сутры: «Хуаянь» («Аветом-сака») и «Вэймоцзе» (китайский эквивалент имени бодхисатвы Вилмалакирти). Он называл буддизм «великим учением» [4, с. 333], из которого им были почерпнуты представления о таком уровне развития мира, когда преодолены все противоречия, все конфликты, ликвидирована любая несправедливость и когда будет «достигнут самый конечный предел, который ничто уже не сможет превзойти» [4, с. 370].

В меньшей мере представления Тань Сытуна об идеальном общественном устройстве были связаны со знакомой ему социальной литературой западных стран. Сам он указывал на «Общественный договор» Ж.-Ж. Руссо как на один из источников своего мировоззрения [4, с. 293]. Но думается, что демократические идеи Руссо сыграли лишь роль толчка, причем давшего импульс в обратную сторону — в сторону более внимательного изучения китайской утопической традиции. Не случайно Тань Сытун повторял очень распространенное среди его прогрессивно настроенных современников мнение: «Похоже, что то, к чему пришли мыслители Запада за последние сто лет, уже зафиксировано в „Ли юнь“ в образе „Великого единения“» [4, с. 367].

Установив идейные истоки воззрений Тань Сытуна, перейдем к вопросу о том, как трансформировались эти разрозненные представления в его собственную утопию.

По мысли Тань Сытуна, идеальное общество должно быть построено на совершенно иных, нежели в его время в Китае, взаимоотношениях между людьми. Там нет места «трем устоям» — предписаниям конфуцианского домостроя (взаимоотношения правитель — подданные, отец — сын, муж — жена) и «пяти неизблемым правилам» (подчинение подданных правителю, почитательность сыновей к отцу, подчинение жены мужу, почитание младшими старших, верность между друзьями). Лишь последнее из этих правил, по мнению Тань Сытуна, следует сохранить,

и, более того, расширить сферу его действия. Тогда «правители и подданные станут друзьями; а отец будет не только отцом, сын — не только сыном, но отец и сын станут друзьями» [4, с. 351].

В обществе будущего все станут жить как одна семья, между членами которой установятся отношения равноправия. Тань Сытун писал: «[На пространстве в] тысячу ли, десять тысяч ли — все как одна семья, все как один человек. Увидишь такую семью — захочешь в ней задержаться подольше, увидишь таких людей — сдружишься. Отец не следует *цы* (конфуцианскому родительскому долгу); сын не проявляет сыновней почтительности; старшие и младшие братья забыли о том, что обязаны оказывать друг другу знаки любви и уважения; супруги забыли о согласии, основанном на покорности жены» [4, с. 67].

В таком обществе будут уничтожены любые проявления социального неравенства, которое, по мнению реформатора, порождается монархической властью: «Правление монарха уничтожено, значит, знатные и простолюдины успокоены; всеобщий закон воссиял, значит, бедные и богатые уравнены» [4, с. 367].

Государство само по себе исчезнет, поскольку, «чтобы управлять землями, нужна Поднебесная, а не государство». А вместе с ним уйдут в прошлое такие явления, как границы, войны, личные интересы: «Когда нет государства, исчезают границы, прекращаются войны, рассеиваются взаимные подозрения, на смену понятиям „твое“ — „мое“ приходит „равенство“» [4, с. 367].

Всю историю Тань Сытун рисовал в виде поступательного движения к наисовершеннейшему миру. На пути к нему, писал он, человечеству суждено пройти шесть этапов, «ступеней». Три нижние и три верхние зеркально повторяют друг друга. Разница же состоит в том, что первые «этажи» человечество проходит на заре своей истории, а вторые — уже приближаясь к заветной цели. Со времен Конфуция люди, считал Тань Сытун, задержались на четвертой ступени.

В этой схеме прослеживается в то время еще новая для Китая идея общественного прогресса. Но характерно, что облачена она была в традиционные китайские одежды и по форме представляла собой не что иное, как развернутую цитату из конфуцианского канона: «Когда я говорю о преобразованиях на земле, то это не мои слова, а слова из „Книги перемен“» [4, с. 370].

В качестве отправного пункта своей теории общественной эволюции реформатор использовал первую гексаграмму и сопроводительные комментарии к ней из «И цзина», а также учение о трех эрах из «Чуньцю Гунъян чжуань». «Я,— писал он,— часто слышал, что первая гексаграмма сопоставима с учением о трех эрах из „Чуньцю [Гунъян чжуань]“». Сравнив оба текста, он пришел к выводу, что в «Комментарии Гунъяна к „Чуньцю“» на самом деле речь идет о шести периодах в истории челове-

ства, а не о трех: «„И цзин“ гласит: „Объедините три начала (небо — земля — человек. — *Е. С.*) и произведите раздвоение их“. Но это есть не что иное, как пара трех эр» [4, с. 370].

Анализ сокровенного смысла конфуцианских книг приводит Тань Сытуна к признанию того, что мир движется от эры Тайпин (Великого покоя) через эру Шэньпин (Становления покоя) к эре Цзюйлуань (Хаоса) и от нее в обратном направлении — к эре Тайпин.

Он вникал в суть пояснений из «И цзин», сопровождающих каждую из шести черт первой гексаграммы, и соотносил их с определенным этапом истории человечества.

Изложение своей теории Тань Сытун начинал цитатой из «И цзинна»: «Первая снизу черта гексаграммы. Нырнувший дракон» [2, с. 199] Он провел аналогию между этой чертой и упомянутой в «Чуньцю Гунъян чжуань» эрой Великого покоя: «Это соответствует эре Тайпин (Великого покоя), а также Изначальному единству (Юаньтун). Отсутствует религиозный глава и правитель. По времени — это глубокая древность. Люди невежественны. Поочередно становятся вождями. Для человечества — это начало его появления на свет» [4, с. 370].

Следующий этап развития общества, по его мнению, отражается во второй снизу черте гексаграммы. Снова он приводит фразу из «Книги перемен»: «Вторая снизу черта. Появившийся дракон находится на поле. Благоприятная встреча с великим человеком». Здесь он видел аналогию с эрой Шэньпин, а также с Небесным правлением, описанным в «Чуньцю Гунъян чжуань». «В это время постепенно появляются религиозный глава и правитель. Но они совсем еще не далеко отошли от народа. Поэтому и говорят, что все пребывают в полях. Это время трех императоров и пяти правителей (т. е. до воцарения династии Ся. — *Е. С.*). Это — детство человечества» [4, с. 370].

Третья ступень развития человечества связывалась Тань Сытуном с третьей чертой снизу. В комментарии к ней в «Книге перемен» он находит такую фразу: «Третья черта снизу. Благородный человек до конца дня непрерывно созидает. Вечером он бдителен. Опасность. Но хулы не будет» [2, с. 600]. Данное описание, согласно Тань Сытуну, напоминает эру Хаоса, либо Царское правление, когда «правитель прибегает к самоуправству, выделяются религиозные главы и нарушается Покой. Поэтому говорится о бдительности. По времени — это три первые династии (Ся, Шан, Чжоу. — *Е. С.*). Для человечества — период совершенствования» [4, с. 370].

Три эры, символизируемые тремя нижними чертами гексаграммы, Тань Сытун рассматривал как начальную фазу развития человечества. Он отмечал, что обычно эти три черты трактуются в неблагоприятном смысле. Оттенок «неблагоприятности» оказал влияние на проект самого Тань Сытуна: человечество в целом развивалось по пути прогресса, но общественные институты претерпевали деградацию.

Следующие три эры, в интерпретации реформатора, благоприятны. Это фаза постепенного возвращения к эре Великого покоя, но уже на принципиально иной основе.

Правда, четвертая эра еще неразрывно связана с предшествующим временем. Она тоже эра Хаоса, но еще и период накопления сил: «Эра Хаоса, Царское правление... По времени — это период от Конфуция до наших дней. Для человечества — это годы возмужания» [4, с. 370].

И вновь цитата из «Книги перемен»: «Пятая черта. Летящий дракон находится в небе. Благоприятная встреча с великим человеком» [2, с. 200]. Комментарий Тань Сытуна: «Эра Становления покоя, а также Небесного правления. На земле много религий, но [люди] намерены объединиться и почитать одного религиозного главу. На земле много государств, но [люди] намерены объединиться и почитать одного правителя. По времени — это период Возвеличивания Единого начала (*да итун*). Для человечества — это [возраст], когда познают волю Неба» [4, с. 370].

Шестой этап человеческой истории, считал Тань Сытун, нашел символическое выражение в шестой снизу черте гексаграммы. Пояснение к ней в «Книге перемен» гласит: «Самая верхняя черта. Возгордившийся дракон» [2, с. 200]. Тань Сытун пояснял: «Это эра Великого покоя, а также Изначального единства. Все земли объединятся, и останется лишь один религиозный глава и один правитель, да и те в изоляции. Изолированность приведет к высокомерию. Высокомерие — к ошибкам. Одна ошибка, и глава религии будет изгнан, а его благость перейдет на народ. [Одна ошибка], и правитель будет изгнан, а его полномочия перейдут к народу. В это время повсюду управляет народ. Для человечества — это период высокого профессионального мастерства» [4, с. 370].

Зная приблизительно круг идей того времени, настроения среди реформаторов и, наконец, помня об утопии Кан Ювэя, можно предположить, что именно в Великом покое воплотился идеал Тань Сытуна. Однако данное предположение оказывается неверным. Общество Великого покоя, по мнению философа, еще далеко от абсолюта. Основным пороком его он считал сохранение власти, пусть даже в форме власти народа или Изначального единства. И снова за подтверждением своих мыслей Тань Сытун обращается к тексту «И цзина»: «Используй черты гексаграммы. Увидишь стаю драконов без головы. Это сулит счастье» [2, с. 200]. Смысл приведенного высказывания он видел в том, что, «пока есть глава, нельзя достичь небесной благодати (*тянь да*)». В идеальном мире, считал мыслитель, не должно быть «не только монархии, но и демократии» [4, с. 370].

Оказывается, что картина Великого покоя не завершает, а скорее предвзвешивает собой утопию Тань Сытуна. Лишь после того, как закончится шестая эра, у человечества появится возможность попасть в поистине совершенный мир.

мали над тем, как приблизить свое учение к народу». Буддизм же, по его словам, напротив, «после династии Восточная Хань успешно превращался в учение, выступающее от имени [народа]» [5, с. 465].

Буддизм открывал Тань Сытуну необъятные горизонты. Он играл роль посредника между китайской (конфуцианской) и европейской (христианской) культурами. Люди типа Тань Сытуна хорошо понимали, что настало время выйти из китайского мира. Но сделать это им во многих отношениях было легче через учение, которое в равной мере было и чужим и хорошо адаптированным.

Тань Сытуну казалось, что буддизм, возникший в Индии, постепенно распространяет свое влияние на весь мир. Он утверждал, что в нем содержатся все религиозные истины (в том числе и христианские), а также открытия современных естественных наук (см. [5, с. 464]). Именно «буддизм сможет объединить все религии и привести их к Единству» [5, с. 465]. Буддизм для реформатора был чем-то вроде фокуса, в котором сходятся все религии, все идеологии, все науки. Поэтому неудивительно, что путь к европейским знаниям через буддизм мог показаться более коротким.

Как видим, повышенный интерес к буддизму в Китае в конце XIX в. отнюдь не был синонимом реакционности.

В то же время нельзя не признать, что нарисованная Тань Сытуном картина постепенного развития духа, интеллекта и его конечного освобождения от грубого материального начала носит на себе явные черты философского идеализма.

Однако и здесь возможен иной подход. И тогда мы услышим в его словах столь характерное для всех просветителей прославление человеческого разума, его творческих возможностей, его способности к безграничному совершенствованию. Историческим оптимизмом пронизана вера Тань Сытуна в то, что настанет такое время, когда человек, используя лишь силу своего духа и знаний, «сможет остановить воду и огонь, сможет обуздать ветер и воздух, сможет отправиться в полет к звездам и солнцу».

Тань Сытун был максималистом в жизни, был он максималистом и в своей утопии. Образ идеального мира, где «горы и реки как зеркальные», который сначала можно принять за некритическое и буквальное следование за буддийскими текстами, в действительности отражал нежелание реформатора мириться с какими-либо компромиссами. Он стремился к абсолюту. Между тем все знакомые ему идеи преобразования мира, начиная с Мэн-цзы и кончая лозунгами Великой французской революции (см. [4, с. 450]), были направлены лишь на частичное улучшение положения. Тань Сытун считал, что недостаточно поменять местами правителя и подданных, угнетателей и угнетенных — это уменьшает несправедливость, но не уничтожает ее.

Главную причину несовершенства мира Тань Сытун видел в том, что он расколот, разделен, расчленен. Он писал о противо-

стоянии друг другу «центрального и внешнего» (Китая и других стран и народов); об отсутствии единства между «верхним и нижним» (между социальными верхами и низами) и гармонии в отношениях между «мужчинами и женщинами»; о противоречиях, которые разъедают «внутреннее и внешнее» (духовное и физическое начало в самом человеке, труд умственный и труд физический в обществе) [4, с. 291].

Конечная цель переустройства мира представлялась ему то в виде Объединенного (*Тун*), то в виде Равного (*Пиндэн*), то в виде Единого (*И*). Каждое из этих понятий и все они вместе возводились им к Гуманности [4, с. 293]. По сути, это было не что иное, как желание собрать мир воедино, привести его к общему знаменателю. Данной цели реформатор готов был следовать, даже если бы сначала все пришлось до основания разрушить. Тань Сытуну было созвучно учение махаяны о том, что истинно сущее не должно быть противоречиво (см. [3, с. 45]). Таким образом, отнюдь не религиозный фанатизм двигал Тань Сытуном. Он лишь стремился найти предельное выражение своему общественному идеалу, когда преодолены все национальные и языковые барьеры, сломаны все сословные и имущественные перегородки, достигнуто полное освобождение от чьей-либо власти.

Нас не должен ввести в заблуждение архаический язык конфуцианских и буддийских канонов, на котором изложена утопия Тань Сытуна. За ним стояли в высшей степени радикальная программа и вера в неуклонный прогресс общества.

Не будет большим преувеличением утверждать, что именно такую форму должны были приобрести лозунги Великой французской революции в такой стране, как Китай, имевшей свои собственные глубокие и разнообразные идейные традиции; в стране, по отношению к которой буржуазия, выдвинувшая эти прекрасные лозунги, выступала в роли агрессора; в период, когда уже обнаружились не только достижения, но и несовершенство политических систем, созданных на призывах к свободе, равенству и братству.

¹ Так как эта точка зрения разделялась и разделяется далеко не всеми, необходимо пояснить, как представлял себе Тань Сытун место Чжуан-цзы в конфуцианстве. Он полагал, что после смерти Конфуция его учение развивалось по двум направлениям, одно из которых представлял Мэн-цзы, другое — Чжуан-цзы. Каждый из них по-своему, но в строгом соответствии с заветами учителя продолжал начатое им дело. На них же обрывается традиция аутентичного конфуцианства (см. [4, с. 335; 1, с. 282]).

1. Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени. М., 1961.
2. Шуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960.
3. Янгутов Л. Е. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1982.
4. Тань Сытун. Жэнь сюэ (Учение о гуманности). — Цюаньцзи (Полное собрание сочинений). Т. 2. Пекин, 1981.
5. Тань Сытун. Шан Оуян Чжунгу (Письма Оуян Чжунгу). — Цюаньцзи (Полное собрание сочинений). Т. 2. Пекин, 1981.
6. Ян Чжэндянь. Тань Сытун. Ухань, 1957.

Н. М. Калюжная

УТОПИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО ЧЖАН БИНЛИНЯ

В начале XX в. в Китае протекали сложные и противоречивые экономические и внутриполитические процессы. Усиление позиций империализма после разгрома восстания ихэтуаней (1898—1901) углубило полуколониальное положение страны, создало угрозу полной потери национальной независимости. Вовлечение Цинской империи в хозяйственную систему мирового рынка способствовало разложению феодального уклада в государстве, стимулировало развитие нового, более прогрессивного для Китая того времени капиталистического производства, одновременно обнажая его отрицательные черты.

В этой неоднозначной обстановке многие передовые умы Китая были озабочены двумя основными взаимосвязанными проблемами: как спасти страну от национальной гибели и какому пути развития общества оказать предпочтение — восприятию опыта капиталистического Запада с его социальными контрастами и классовыми антагонизмами или же иному варианту преобразования, позволявшему избежать негативных сторон капитализма. По данным вопросам в печати развернулась оживленная полемика, которая, по справедливому определению Л. П. Делюсина, явилась предысторией «дискуссии о социализме», достигшей особенно широкого размаха в 20-е годы XX в. [8, с. 1].

В споре о социализме приняли участие видные китайские идеологи как революционного, так и реформаторского направлений: Сунь Ятсен, Чжу Чжисинь, Фэн Цзыю, Ху Ханьминь, Лян Цичао и др. (подробнее см. [6; 8]). Не остался в стороне и Чжан Бинлинь, один из лидеров революционного союза «Тунмэнхуэя», главный редактор печатного органа революционеров «Минь бао» («Вестник народа»), опубликовавший в нем многочисленные «боевые статьи» [18, с. 142] ¹.

Подобно многим своим современникам-интеллектуалам, Чжан Бинлинь (Чжан Тайянь) серьезно размышлял о перспективах развития Китая, спасении его от гибели, пытался сконструировать социальный идеал послереволюционного китайского государства и общества. Его проект не был разработан во всех деталях, как это сделал, например, Кан Ювэй в его известном произведении «Датун шу» («Книга о Великом единении») (см. [24, с. 255—297; 6, с. 78—106]), тем не менее нам представляется,

что есть все основания говорить не об отдельных разбросанных в разных произведениях высказываниях мыслителя относительно социально-политического, экономического, этического аспектов будущего общества, а о модели идеального мира в целом — модели своеобразной, оригинальной, не имеющей аналогов в общественной мысли Китая. Чжан Тайянь противопоставил свои предложения по социальному обновлению страны не только идейным противникам из либерального лагеря, которых он открыто называет (Кан Ювэю, Лян Цичао, Ян Ду), но и своим соратникам по революционной борьбе, главным образом Сунь Ятсену, в этой связи им не упоминаемому.

Эскиз грядущего общественного устройства содержится в работах Чжан Тайяня «О пяти исчезновениях» (1907 г.) [61] и «Нужна ли представительная система?» (1908 г.) [50]. Морально-этический образец в наиболее законченном виде очерчен в его статье «Революционная мораль» (1906 г.) [49]. Отдельные положения он конкретизировал или развил в ряде других произведений, в частности в своем программном выступлении на встрече с китайским землячеством в Токио (1906 г.) [73], в «Законе об уравнивании полей» (1904 г.) [67], в статье «Определяю истинный смысл мести» (1907 г.) [52], в «Письме Ма Ланю» (1908 г.) [71] и др.

Современные исследователи неоднократно обращались к социально-политическим идеям Чжан Бинлиня (см. [32; 33; 35; 36; 37; 38; 39; 41; 42; 76; 77 и др.]). Этой проблематике уделили внимание и советские историки А. М. Григорьев [7], А. Г. Крымов [15], В. Н. Никифоров [20]. Тем не менее, на наш взгляд, данная тема не исчерпана с достаточной полнотой. Взгляды Чжан Тайяня излагались фрагментарно, вне контекста единой социальной модели. За рамками внимания, по сути дела, оказался такой важный аспект теоретического наследия Чжана, как его учение о морали, которое, безусловно, увязывалось автором с его политическими и экономическими проектами. Кроме того, сохраняются расхождения в оценках воззрений Чжан Тайяня по таким важным вопросам, как характер общественного идеала, государственное и политическое устройство, социальная база.

При общепринятом определении взглядов Чжан Тайяня, касающихся социально-политического устройства общества, как утопических, что не вызывает возражений, характер его утопии определяется по-разному. А. М. Григорьев полагает, что «идеальное» государство Чжан Тайяня носило «черты феодально-патриархальной утопии» [7, с. 162]. Сходной концепции придерживаются авторы «Истории китайской мысли» (ответственный редактор Хоу Вайлу), которые подчеркивают, что «так называемый социализм» Чжан Тайяня — «не более чем утопия мелкокрестьянского эгалитаризма» [74, т. 2, с. 338]. Ли Цзэхуо оценивает идеи Чжан Бинлиня как мелкобуржуазные, «реакционные утопии» [36, с. 57], которые способствовали «сохранению феодализ-

ма» [36, с. 52]. Наконец, Ли Жуньцан рассматривает предлагавшуюся Чжан Тайянем модель устройства общества как буржуазную утопию, подчеркивая, что проекты о разделении властей (исполнительной, судебной и просветительной), равенстве людей перед законом и т. п. «не выходят за рамки буржуазно-демократической системы и неизбежно впадают в утопию» [35, с. 183].

Наблюдаются расхождения в оценках взглядов Чжан Тайяня на будущее государственного устройства и общественного строя.

Часть авторов полагает, что он был сторонником монархического правления (см., например, [42, с. 85]); другие исследователи считают его республиканцем (см. [37, с. 84; 38, с. 172; 33, с. 16; 7, с. 156—157]).

Тан Чжэньчан называет Чжан Бинлиня сторонником «создания китайской империи» [42, с. 74]. По мнению авторов коллективной монографии «История китайской мысли», его взгляды «окрашены радикальным демократизмом мелкой буржуазии» [74, т. 2, с. 337]. Ли Жуньцан утверждает, что, предлагая свой вариант социального устройства, Чжан Тайянь «имел в виду буржуазное государство» [33, с. 16]. Ему вторят Чжу Вэйчжэн и Цзян Ихуа (составители «Избранных произведений Чжан Тайяня»): «Его проект политической системы... фактически являлся буржуазной республикой» [59, с. 461].

Что касается социальной базы идей Чжан Тайяня, то одни исследователи рассматривают его как представителя «группировки антиманьчжурски настроенных помещиков», другие — как выразителя интересов крестьян и мелкой буржуазии, третьи — как апологета буржуазии.

Сам Чжан Бинлинь не отличался последовательностью в высказываниях, часто менял свои концепции и убеждения, а собственные мысли выражал подчас таким витиеватым языком, что их смысл не всегда был ясен даже его образованным соотечественникам. Известный китайский писатель Лу Синь, в молодости большой поклонник Чжан Бинлиня, позже (в 1936 г.) отмечал, что у него был «таинственно древний стиль, который трудно было понять» [18, с. 141]. Все эти обстоятельства дают основание полагать, что исследователи еще не раз будут обращаться к изучению идейного наследия Чжан Тайяня.

Социальная модель Чжан Бинлиня возникла как реакция на пороки господствовавшего в Китае строя, а также на развитие капитализма, который в начале XX в. дал ощутимые ростки в китайском обществе. Он вскрывал неприглядные стороны правления цинской монархии и предшествующих феодальных династий. Особенно сильный огонь критики обрушивался им на чиновников и аристократию. Всесильные чиновники, по его словам, «стремясь продемонстрировать свое могущество, топтали простой народ как былинку» [50, с. 463], «издевались» над народом, а «евнухи творили бесчинства» [50, с. 464]; «могущество и счастье делили лишь богачи» [51, с. 269]. Народ облагался нало-

гами и поборами, размер которых непомерно возрастал из-за произвола чиновников; наиболее многочисленная часть китайского населения — крестьянство несло на своих плечах тяжелое бремя арендной эксплуатации со стороны владельцев земли.

Чжан Бинлинь использовал в разоблачительных целях импонирующую ему критику власть имущих и крупных землевладельцев мыслителем Сюнь Юэ (Восточная Хань), который в свое время писал: «Арендная плата тирапам-мироедам составляет более половины [урожая]» (цит. по [51, с. 269]). При Цинах, по словам Чжан Тайяня, «придворная знать только загребает деньги»; «отпрыски знатных маньчжурских семей развлекаются с певичками и актерами» [50, с. 469]. Цинское правительство только «жаждет денег» [50, с. 464], «среди чиновников не более одного-двух справедливых, таких, которые не берут взятки и не бесчестны», «не замешаны в темных делишках» [50, с. 479]. В результате «вопли многочисленных простолюдинов не доходят до их (чиновников.— Н. К.) ушей, различие между богатыми и бедными усугубляется» [51, с. 269].

Ярким обличительным материалом богата статья «Революционная мораль», в которой Чжан Тайянь беспощадно бичевал феодальную верхушку, коррупцию, паразитизм, чванство, жестокость цинских чиновников и знати. Он обрушивался на фаворитов высших чиновников за подхалимаж и стремление «жить в довольстве»; на сановников — за «тягу к деньгам и безделью», за то, что они «берут взятки и торгуют должностями»; на офицеров и генералов — за ограбление населения и низших чинов (подробнее см. [49, с. 306—310]).

В то же время он видел негативные стороны общественного развития капиталистических государств Европы и Америки — концентрацию собственности, разительную классовую поляризацию, крах демократии, нравственный кризис.

В частности, Чжан Бинлинь видел пороки буржуазного законодательства в том, что оно способствует расцвету «мерзости и распутства» [50, с. 473]. Члены американского конгресса, по его словам, «погрязли в казнокрадстве», в их среде «процветает взяточничество», а партийная демократия «размножает пороки»; американское правительство «превратилось в публичный дом», «в государственных делах процветает безнравственность» [50, с. 479]. Вообще же правительства капиталистических стран, сформированные из представителей торгово-промышленных кругов, «преследуют лишь корыстные интересы». Китайский мыслитель выделял такие отрицательные черты буржуазных обществ, как «деление на бедных и богатых», «классовые разграничения» [50, с. 463]; неспособность удовлетворить нужды народа («простой народ по-прежнему остается без своего места в жизни» [65, с. 377]). Он осуждал буржуазную партийную демократию, которая направлена на защиту интересов толстосумов, поскольку даже «социал-демократические партии состоят в большинстве из богатых» [50, с. 480].

Отрицательные последствия развития капитализма вселяли в Чжан Тайяня сомнения в целесообразности для Китая следовать капиталистическим путем. Его пугала развернувшаяся на промышленных предприятиях страны стачечная борьба, ежегодно, по его словам, «уносившая в девять раз больше жизней, чем бедность и болезни» [65, с. 378]. Он осудил аморальный, с его точки зрения, облик китайского крупного торгово-промышленного капитала, назвав его представителей «дурными людьми», «крупными разбойниками, хотя они и не вооружены ни копьем, ни мечом», поставил под сомнение «пользу простому народу» от их деятельности [49, с. 308]. Пороком китайских капиталистов Чжан Тайянь считал богатство. Он с осуждением писал, что их «финансовая мощь — на уровне государя» [49, с. 308].

В рассуждениях Чжан Тайяня просматривается и отрицательное отношение к шагам правительства, направленным на поощрение крупной промышленности и торговли. Ему, в частности, не по душе опубликованные правила «о награждении [титулами] *цзы* и *нань*, чтобы подбодрить купцов (*фаньфу*) (речь идет о промышленниках-акционерах.— Н. К.)» [50, с. 470]². Чжан Бинлинь раскритиковал правительственный указ о будущем введении конституции (1908 г.) как антинародный. Этим указом, по его мнению, двор «стремился взять под охрану императорский дом, а не помочь простому народу или защитить государство» [50, с. 483]. Он выступал также противником введения при Цинах парламента, поскольку в него будут избраны лишь те, у кого «много золота» [50, с. 470]: в таком случае «о каком избирательном праве можно говорить в деревне?» [50, с. 470].

Критическая часть чжантайяневской утопии носит противоречивый характер. Беспощадное бичевание феодальных порядков в Поднебесной, насилия и произвола чиновничьей бюрократии и крупных землевладельцев, фальши, лицемерия и разложения феодальной верхушки — все эти моменты составляют позитивную сторону критических рассуждений Чжан Бинлиня. Однако в нападках на капитализм и на меры правительства по поощрению буржуазного предпринимательства, в осуждении передовой по сравнению с феодальной формы правления проявилось его непонимание их прогрессивной роли в развитии человеческого общества в целом и отдельных стран, в том числе Китая. Это обстоятельство придает критике Чжана реакционные черты.

Модель идеального мира Чжан Тайяня предполагает два крупных этапа в развитии человеческого общества. Первый этап — этап национализма (*миньцзучжуи*), продолжительностью 100 лет, не выходит за пределы национальных границ Китая. Его описание в общих чертах содержится в произведении «Нужна ли представительная система?» [50]. Этот сюжет и является главной темой нашей статьи. Концепция второго этапа, который, по словам Чжан Бинлиня, «выходит за рамки национализма (*чаого миньцзучжуи*)», разработана им преимущественно в статье «О пяти исчезновениях» [61]. Она требует специального

исследования, и здесь мы дадим о ней лишь общее представление.

Этап «пяти исчезновений» (*у у*), названный Чжан Тайянем также миром «безжизненности» (*ушэнчжуи*), носит глобальный характер, распространяясь на все человечество. На этом этапе произойдет постепенное исчезновение правительства (*у чжэнфу*), исчезновение совместных поселений (*у цзюйло*), исчезновение человечества (*у жэньлэй*), исчезновение всего живого (*у чжуншэн*) и, наконец, исчезновение вселенной, всего мира (*у шицзе*). Чжан Бинлинь не определял длительности данного этапа, отмечая только наличие в нем трех периодов. На первом — не станет правительств и совместных поселений [61, с. 10]. Отсутствие правительств повлечет за собой исчезновение войн и вооружений; будут ликвидированы деньги и торговля, которые, по его мнению, порождают «классы» (*цзецзи*), произойдет обобществление имущества (*гун чань*) [61, с. 4–5]. Изживет себя семья, в результате чего исчезнет такое «зло», как ревность. С ликвидацией совместных поселений жители станут вести кочевой образ жизни, мигрируя с места на место, например из районов с жарким климатом — в холодные места. Так, «земледельцы превратятся в странствующих земледельцев, ремесленники — в странствующих ремесленников, женщины — в странствующих женщин... т. е. люди ежегодно будут менять место жительства» [61, с. 7], обмениваться землей и жилищами. Подобный образ жизни, как полагал китайский мыслитель, приведет к исчезновению ссор и насилий [61, с. 4–6].

Во втором периоде произойдет исчезновение человечества и всего живого [61, с. 10]. С отсутствием человечества, естественно, исчезнут такие губительные для человека явления, как взаимная борьба и конфликты из-за пищи, оружия, металла и т. п. Пресечение рода человеческого, как полагал Чжан Бинлинь, позволит индивидууму избавиться от собственного «я» и постигнуть истину пирваны. Дабы избежать повторного возрождения человечества, должно исчезнуть все живое, из которого в процессе эволюции может снова возродиться человек со всеми его горестями, страданиями и страстями [61, с. 7–8].

Последний период знаменуется исчезновением всего существующего мира, всей вселенной. Ныне, рассуждал Чжан Тайянь, вселенная является приютом для живых существ, которые верят в ее реальность. Фактически же существующий мир — иллюзия, порожденная «катарактой глаза», с исчезновением всего сущего исчезнет и вселенная, которая на самом деле не что иное, как пустота [61, с. 9].

В статье «Определяю истинный смысл мести», опубликованной в тот же год, что и произведение «О пяти исчезновениях», Чжан Тайянь подтвердил свою приверженность идее мира «безжизненности», но отодвинул ее реализацию на отдаленное будущее. «Возвышенной [целью] является исчезновение человечества и всего живого... — подчеркнул мыслитель. — однако в ближайшее

время мы должны отойти от [этой цели] и осуществить национализм» [52, с. 29].

Два этапа развития человечества — два различных проекта утопического мира. Один, как увидим ниже, предполагает поступательное развитие, другой предусматривает движение вспять, или, как выразился японский историк Кондо Куниясу, «эволюцию шиворот-навыворот» [32, с. 171]. Последний справедливо утверждает, что теория «пяти исчезновений» сложилась у Чжан Бинлиня под влиянием философии буддизма, в которой он нашел путь избавления «всего живого от страдания и зла» [32, с. 171]. Можно допустить и воздействие анархистских теорий, которыми Чжан Тайянь увлекался в период преподавания на курсах по изучению социализма. Возможно также, что концепция второго этапа возникла в представлении китайского мыслителя и как результат своеобразного синтеза философии буддизма, идей анархизма и традиционной доктрины круговращения исторического развития. После того как этап национализма достигнет высшей точки, своего апофеоза, начнется постепенная гибель — этап «пяти исчезновений», по завершении которого наступит новое возрождение, но уже в ином мире — в мире нирваны. Этой короткой информацией о мире «безжизненности» мы и ограничимся в своей статье. Данная концепция, как уже говорилось, ждет своего всестороннего изучения.

Наше внимание будет сосредоточено на этапе национализма, когда задача состояла в реализации «трех народных принципов» Сунь Ятсена — национализма, народовластия и народного благоденствия. Трактровка этих принципов отличалась от содержания, которое вкладывал в них Сунь Ятсен. Они оба это отмечали. Сунь Ятсен отмечал различие в понимании принципа народного благоденствия, а Чжан Бинлинь — несходство интерпретаций принципов народовластия и народного благоденствия (см. [36, с. 53; 35, с. 185]). Нам представляется, что не было полного тождества и в толковании идей национализма.

Анализируя национализм Чжан Тайяня, исследователи, как правило, концентрируют внимание на его «внешних» аспектах — антиманьчжуризме и антиимпериализме (см. [7; 15; 32; 33; 36; 37; 42 и др.]). Показательна трактовка трех народных принципов Чжан Тайяня Кондо Куниясу, который выделил в политических взглядах китайского мыслителя «две стороны: международную и внутреннюю». Первая, по мнению японского историка, сводилась к национализму, а вторая — к народовластию и народному благоденствию [32, с. 171]. Между тем, с нашей точки зрения, национализм Чжан Тайяня распространялся не только на «международный», но и на «внутренний» аспект его социально-политических воззрений. Национализм у него — комплекс идей, не только связанных с освобождением от гнета маньчжурской династии и засилья империализма, с обретением страной статуса независимого и суверенного государства, но и обуславливающих определяющий характер внутривнутриполитического и социального об-

повления Китая. По сути, национализм Чжан Бинлиня — специфический социальный феномен («ближайшая цель»), определяющий целую эпоху в развитии китайского общества (продолжительностью 100 лет) (см. [61, с. 4]). Понятие «национализм», по его представлениям, включало форму политической организации человечества: «народ вынужден иметь государство, вынужден иметь правительство» [61, с. 1].

В процессе конструирования модели утопического государства эпохи национализма Чжан Бинлинь руководствовался собственной теорией исторического развития и своей националистической методологией.

Ядром его учения о социально-историческом развитии является идея о доминирующей роли закона и морали в жизнедеятельности общества. Выступая перед студентами в Токио (1906 г.), он подчеркнул: «Государство, не имеющее законов, наверняка погибнет» [73, с. 8] — и привел в качестве примера Индию, гибель которой произошла от «отсутствия законов управления (*чжэнчжи фалюй*)». Япония, наоборот, благодаря наличию законов добилась значительных успехов (см. [73, с. 8–9]). Китай, по его мнению, ожидает скорее судьба Японии, чем Индии, поскольку «в Китае имеются законы управления» [73, с. 8].

Примером для подражания служило китайское традиционное законодательство, воплощавшее в глазах Чжан Тайяня идею равенства, которая, в свою очередь, отождествлялась им с социализмом: «Система китайских законов в целом близка социализму» [73, с. 12]. Чжан Бинлинь ориентировался на такие положения старого китайского законодательства, как «уравнение полей» (*цзюнь тянь*), которое, по его словам, «соответствует социализму» [73, с. 12], на уголовное право, на законы, касающиеся просвещения, ибо и то и другое «частично носит черты социализма» [73, с. 12]. «Мы сегодня преклоняемся перед китайской системой законов, — подчеркивал он, — исключительно в силу того, что мы преклоняемся перед нашим социализмом» [73, с. 13].

Большое значение в функционировании государства и в социальном развитии Чжан Тайянь придавал (в полном соответствии с традиционным китайским подходом) морали (см. [49]). «Прежде всего, — говорил он, — необходимо... приумножить мораль народа (*гэминьды даодэ*)» [73, с. 4]. По его мнению, существование общества зиждется не на политике и экономике, а на нравственных устоях. Отсюда и установка: «В настоящее время Китаю недостает не мудрых замыслов (*чжи моу*), а непоколебимой верности (*чжэн синь*), не мастерства управления (*цюань шу*), а всеобщей честности (*гун лянь*)» [49, с. 296]. Поэтому «самое важное — соблюдать мораль (*даодэ*), а не спорить о политическом устройстве и управлении хозяйством (*чжэнчжи цзинцзи*)» [49, с. 315].

Законы и мораль составляют фундамент социального идеала Чжан Тайяня. Эти факторы, как правило, лежат в основе мно-

гих его предложений по социально-политическому обновлению страны: будь то форма государственного правления, общественный строй, проблемы экономики, система назначения чиновников, просвещение и т. п. Такой подход к социальному бытию окрашивает его проект идеального общества в утопические тона.

Исходя из националистической методологии, Чжан Бинлинь делал ставку на использование традиционных образцов и максимально исключал заимствование иностранного опыта для социальных преобразований Китая: «Поскольку учеба у европейцев и американцев, подражание их примеру не сделают нас похожими на них, не лучше ли взять за образец людей старого Китая? Так мы хоть сохраним свой собственный облик» [73, с. 13]. Рисуя перспективы развития послереволюционного Китая, он высказывался против «огульного уничтожения всего сделанного абсолютистским правительством», предлагая «заранее продумать, что требуется преобразовать, а что нужно возродить из старины» [73, с. 11]. Следовательно, в националистическом подходе Чжан Бинлиня прослеживается несходство с национализмом единомышленников Сунь Ятсена, допускавших заимствование передовых достижений капиталистической Европы и Америки в области как социально-политического устройства, так и технического прогресса.

Обратимся непосредственно к социальному проекту Чжан Тайяня, к реализации в нем принципов народовластия и народного благоденствия.

Жизнедеятельность общества и государства, согласно этому проекту, регламентируется законами. «Правительство... должно править, лишь опираясь на законы», — декларировал Чжан Тайянь [50, с. 464]. Законы будут изложены в своеобразном своде — *бань фа*³, по сути дела в конституции. В своде законов излагаются «основные принципы политики государства, которые потомки не должны изменять» [50, с. 474]. Можно заключить, что Чжан Бинлинь рассчитывал выработать такие законы, которые не будут подвластны ни времени, ни социальным изменениям в стране.

Согласно закону, в стране осуществляется разделение трех властей: исполнительной, судебной и образовательной. Первую представляет президент, который избирается всеобщим голосованием. Чжан Тайянь выступал против введения в стране (в первые два десятилетия) парламента, поскольку подобный орган «несовместим с национализмом» [50, с. 472] и является помехой народовластию: «Народовластие не разовьется в результате учреждения парламента, напротив, будет таким способом уничтожено» [50, с. 473]. Он считал парламент «видоизменением феодальной [системы пожалований] (*фэнцзянь чжи бянь сянь*)», которая давно «сошла на нет и вот теперь, через 1500—1600 лет, сторонники парламента желают вернуться к [практике] глубокой древности» [50, с. 470]⁴, поскольку на смену одному монарху к власти придет множество правителей: «Китай не желает

иметь и одного правителя-императора. Так разве он согласится иметь множество правителей-императоров?», — риторически вопрошал китайский идеолог [50, с. 473].

Как можно судить по его другим произведениям, Чжан Тайянь в принципе не против представительной системы, но считал, что ввести ее можно лишь при условии закрепления законом права общественности отзывать членов парламента [61, с. 3], а также не раньше чем через 20 лет после победы революции, когда народ будет соответствующим образом подготовлен к такой форме правления (в частности, произойдет ликвидация неграмотности): «Через 20 лет народ сможет избрать центральный парламента (чжунъян иуань), ибо [в этом случае] не исчезнет равенство (бу ши пиндэн)» [68, с. 14]. А пока что он настаивал на избрании лишь одного президента. «Я против [буржуазной] республиканской системы, поскольку [выступаю] против парламента, — подчеркивал Чжан Бинлинь, — но я за выборы президента» [50, с. 473]. Таким образом, по вопросу представительной системы его проект отличался от позиции Сунь Ятсена, твердого сторонника учреждения парламента как высшей формы государственного управления.

Итак, население всей страны участвует в выборах президента (цзунтун). Механизм выборов автором не был разработан. Чжан Тайянь выделял лишь критерии, которым должен удовлетворять человек, избираемый на этот ответственный пост: он должен, прежде всего, быть высоконравственным человеком, иметь «заметные способности», опыт управления государством и «добиться определенных успехов» на этом поприще [50, с. 473]. В другой статье Чжан Тайянь писал, что глава государства «должен быть великим человеком (да жэнь), обладающим мудростью и прозорливостью, добротой и силой, чтобы в гражданских [делах] смог завоевать расположение масс (чжун), а в военных — отразить врага; чтобы был в состоянии сплотить волю масс на серьезное сражение, а после того как отберет у злобных [сил] мандат (мин) — приступить к [государственным] делам» [45, с. 98]. Президента автор наделял тремя функциями (административная, оборона страны и внешние сношения); «в другие дела [президент] не вмешивается» [50, с. 474]. Регламентация деятельности главы государства, по убеждению Чжан Бинлиня, «совершенно очевидно ограничит его власть» и тем самым гарантирует «возрождение народовластия» [50, с. 474].

Независимо от исполнительной власти положение представлялось в проекте суду (сыфа) и органам просвещения (сюэсяо). Глава судебного ведомства (фасы) и попечитель учебных заведений (сюэ гуань)⁵ номинально уравниены в правах с президентом. Суд занимается судопроизводством и вынесением наказаний по делам простого народа и чиновников вплоть до главы государства. Органы просвещения ведают всеми учебными заведениями, за исключением начальных школ и военных училищ, которые непосредственно подчинены административной власти. Их

задача — «совершенствовать знания людей, воспитывать в них твердые моральные принципы» [50, с. 474].

По мнению Чжан Бинлиня, в отличие от президента, которого избирает все население страны, глава судебного ведомства и попечитель учебных заведений, по-видимому, должны были избираться непосредственно специалистами: «Начальник суда и его чиновники выдвигаются друг другом (*цзы сян туй цзе*) из лиц, блестяще разбирающихся в законах» [50, с. 464]. Можно предположить, что и избрание попечителя учебных заведений мыслилось аналогичным порядком.

Чжан Бинлинь вел речь о разделении лишь трех властей, однако фактически можно констатировать в его проекте наличие четырех властей: исполнительной, законодательной, судебной и просветительной. И хотя формально создание самостоятельного законодательного органа Чжан Тайянем не предусматривалось, его функции возлагались на особую группу ученых, не зависимую от правительства. Обосновывая целесообразность системы разделения властей, Чжан Тайянь подчеркивал возможность ограничить с ее помощью права верховного правителя и тем самым застраховаться от административных злоупотреблений, от нанесения вреда народу, способствовать расширению народовластия. Ретроспективным образцом системы разделения властей служило ему минское законодательство, которое санкционировало в каждой провинции разделение исполнительной и карательной властей. Эти власти представляли два чиновника, по словам Чжан Бинлиня, не подчинявшиеся более высокой власти. Он не прочь был использовать и опыт управления государством при маньчжурской династии, законодательство которой предусматривало в провинциях разделение административной власти (губернатор) и органов просвещения: «Не понимаю, почему нужно ликвидировать такую [систему]? Ведь у каждого чиновника свой департамент, они не вредят друг другу и не конфликтуют. Если такую систему можно осуществить в провинциях, то ее легко претворить в жизнь и в [масштабах] целого государства» [50, с. 477]. Однако, ориентируясь на отечественные образцы, автор по-своему трансформирует старое, по сути дела заимствуя идеи французского просветителя Ш.-Л. Монтескье.

При президенте проектом предусматривался штат назначаемых им чиновников, которые помогают ему вести дела по управлению страной и наравне с ним несут ответственность за все упущения: «Все дела, которые находятся в компетенции президента, должны осуществляться им совместно с государственными чиновниками; за допущенные ошибки они несут коллективную ответственность; [президенту] нельзя перекладывать вину на подчиненных» [50, с. 475]. Такая постановка вопроса, видимо, также преследовала цель ограничения единоначалия, пресечения волюнтаризма, злоупотреблений административной властью.

При назначении чиновников на должность следовало учитывать возраст и стаж работы. Но главным мерилom должен слу-

жить моральный уровень: «Чтобы твердо управлять [государством], необходимо соблюдать правила поведения» [50, с. 479]. Добросовестно относящихся к своим обязанностям чиновников периодически продвигают по службе с учетом способностей [50, с. 479]; запрещается их произвольно смещать, дабы не допустить окружения президента угодными ему людьми. Президент не должен по собственному произволу понижать чиновника по службе и увольнять, «если он не совершил ошибки или преступления и если суд не доложил об утверждении наказания» [50, с. 475]. Такие ограничения власти президента должны были обеспечить, по мысли Чжан Тайяня, нравственную чистоту в деле административного управления и пресечь попытки использования высокого поста в корыстных интересах.

В случае ошибок, тем более преступлений со стороны президента или чиновников судьбу виновных по жалобе народа решает суд: «Если президент и чиновники допускают промахи в административных делах или относятся к своим обязанностям безответственно, тем паче совершают такое преступление, как принятие взяток, население должно пожаловаться в суд. Суд привлекает их к ответственности, подвергает аресту или другому наказанию. Таким путем исправляются ошибки и ликвидируются пороки чиновников» [50, с. 475].

Если в мирное время проект Чжан Бинлиня не предусматривал представительного органа, то в случае назревания военного конфликта законодательство идеального государства допускало созыв временного парламента: от каждого уезда направлялось в центр по одному представителю, избранному населением, в качестве «оппонента» (*канъи*) правительству. Автор не уточнял, каким путем будут происходить выборы «оппонента», во всяком случае, видимо, не приходится говорить о какой-либо процедуре, напоминающей современные выборы. Чжан Бинлинь ориентировался на существовавшую патриархальную практику выбора ходатая от земляков по тем или иным делам. В таких случаях, по его словам, обычно «выбирают не мироеда-богатея и не человека, который станет действовать вопреки воле населения», доверившего ему данную миссию [50, с. 480]. Когда в чрезвычайных обстоятельствах потребуется избрать «оппонента», т. е. посланца от народа, наделенного наказом «избирателей», он, как полагал Чжан Тайянь, «будет таким человеком, который не станет действовать от имени политической партии или руководствоваться целью завоевания блестящей репутации и обретения чиновничьей должности. Если он не согласится с мнением простых людей, он поблагодарит и откажется. Примет предложение лишь тот, чье мнение совпадет с мнением народа» [50, с. 480]. Пафос рассуждений китайского мыслителя сводился к тому, что временный парламент сформируется из людей бескорыстных, последовательных выразителей воли народа, а не интересов местных богатеев. Следовательно, и решение, которое примет правительство совместно с этим временным представительным органом,

будет отражать интересы народа. В результате народовластие не будет ущемлено.

Исследователи, как отмечалось выше, разошлись во мнениях относительно формы правления, которую предполагал установить Чжан Тайянь. Одни утверждают, что он ратовал за республику (см. [7, с. 151; 35, с. 16; 37, с. 84; 39, с. 36]). Другие считают его приверженцем монархического строя (см. [42, с. 74]). Третьи не находят определенности в его высказываниях относительно политического устройства будущего государства (см. [9, с. 220]). Такая противоречивость в оценках частично объясняется непоследовательностью в этом вопросе самого Чжан Тайяня. В принципе он не считал республиканскую форму правления идеальной, однако неоднократно высказывался в ее пользу⁶.

В произведении «Нужна ли представительная система?» автор не дал четкого определения предпочитаемой им формы правления. Но он полностью исключал буржуазную парламентскую республику как не соответствующую трем народным принципам: «Говорить о [буржуазном] республиканском строе (*гунхэ чжэн-ти*)... значит не понимать, что он противоречит национализму и народному благоденствию» [50, с. 473]. В итоге политический строй будущего общества определялся весьма расплывчато. «Если уж назвать его республикой (*гунхэ*), то это истинная республика (*диши чжи гунхэ*), а если именовать его абсолютизмом (*чжуаньчжи*), то это оригинальный абсолютизм (*цигу чжи чжуаньчжи*)» [50, с. 483]. По-видимому, такое правление, при котором избирается лишь один глава государства, все же можно квалифицировать как республиканское. Но в отличие от проекта Сунь Ятсена, который отстаивал буржуазную форму республики, вариант Чжапа Бинлиня — одна из низших форм республики. Правда, в перспективе развития идеального государства, т. е., как уже отмечалось, к концу первой четверти периода национализма, Чжан Бинлинь планировал учреждение парламента, а это означает переход на высшую ступень республиканской формы правления.

Идеальное общество Чжан Тайяня не выходило за рамки централизованного государства, в котором отсутствовало местное самоуправление. В данном вопросе автор руководствовался этическими принципами. По его мнению, самоуправление помешает сплочению китайской нации: «С появлением местного самоуправления жители соседних провинций... будут относиться друг к другу как к врагам-жунам» [50, с. 472]. Негативным примером местной автономии служили для него Соединенные Штаты: «Если осуществить деление на штаты, в Китае усилится отчуждение среди населения... [в результате] мы неоднократно будем свидетелями войны [в Китае, подобной войне] Севера и Юга в Америке» [50, с. 472]. Отказ от местного самоуправления, бесспорно, сужает рамки народовластия.

В статье «Нужна ли представительная система?» Чжан Бинлинь не касался характера управления на местах, однако в дру-

гих работах он затрагивал эту проблему. В произведении «Разъяснение [понятия] „Китайское народное государство“»⁷ (1907 г.) автор утверждал, что в Китайском народном государстве (Чжунхуа миньго), которое в ходе революции возникнет на развалинах маньчжурской империи, должность губернатора провинции будет упразднена. Сохранятся лишь комиссары по гражданским и финансовым делам (*бу чжэн ли*), которые возьмут на себя руководство делами провинции. Наместники (*цзунду*) будут назначаться лишь в отдаленные районы. Нижестоящие же чиновники «выдвигаются из числа добродетельных мужей народа» [68, с. 13]. В компетенцию местных властей входило «развитие сельского хозяйства, поощрение профессионального мастерства (*и ши*), просвещение (*цзяо юйянь*)». Кроме того, они обязаны были «давать рекомендации [вышестоящим органам] относительно законов и финансовых дел» [68, с. 14]. Таким образом, вся система управления рассчитана на укрепление централизации государства.

Оценки Чжан Бинлинем китайской социальной реальной структуры противоречивы. В одних случаях он рассматривал традиционный Китай как бесклассовое общество, отвергая буржуазную парламентскую систему, поскольку та создает «разделение на классы» [50, с. 465]: «Неблагоприятным моментом [деятельности парламента] является то, что в бесклассовом [обществе] возникают классы» [50, с. 473]. В других, напротив, предполагал наличие в стране классов: «Пока не будет осуществлено уравнивание прав на землю, [мы] не добьемся уничтожения классов» [55, с. 130]. Эта проблема требует специального исследования. Сейчас же важно подчеркнуть, что в идеале грядущий мир представлялся Чжан Тайяню как бесклассовое общество.

Его проект выражал и отстаивал интересы народа (*минь*). Чжан Бинлинь принадлежал к когорте идеологов, которые устремляли свои помыслы прежде всего на совершенствование человека. В отличие от Сунь Ятсена, для которого на первый план выступали заботы о государстве, об усилении его могущества, в то время как человек отступал на второе место (см. [6, с. 182, 263]), Чжан Бинлинь переносил центр тяжести на внимание к людям, народу. Этим объясняется его повышенный интерес к морально-нравственным проблемам.

Народ, в представлении Чжан Тайяня, является носителем высоких нравственных устоев, решающей силой революционного движения. Вся деятельность правительства и государства должна быть подчинена задаче расширения прав и удовлетворения запросов народа, «распространения воли народа» [50, с. 475], созданию благоприятных условий для его жизни, «избавлению народа от трудностей» [50, с. 476], «защите народа» [50, с. 483]. Во имя тех же целей автор настаивал на ограничении в стране власти чиновничества и выдвинул свой известный лозунг: «Пригнуть чиновников и распрямить простой народ (*и гуань ли шэнь ци минь*)» [50, с. 475].

Заслуживает внимания попытка китайского мыслителя преодолеть традиционные рамки сословного деления в Китае. Руководствуясь моральным критерием, он разделял все китайское общество на 16 социальных групп, объединявших людей по «профессиональной» общности (подробней см. [12, с. 51—60]). Шести из них, как «соответствующим морали», отведена роль основных сил революции [49, с. 312] — «революции простого народа», как уточнил Чжан Бинлинь на торжественном собрании, посвященном годовщине журнала «Минь бао» [64, с. 414]. В их число он относил земледельцев (*нунжэнь*), ремесленников (*гунжэнь*), мелких торговцев, работавших вразнос (*би фань*) и работавших на постоянном месте (*цзо гу*), книжников-схоластов (*сюэцзю* — ученые низшего ранга, сведущие в законах) и специалистов-профессионалов (*иши* — врачей, художников, каллиграфов и т. п.). Эти социальные слои, по-видимому, и составляют у него категорию «народ»⁸. Однако на практике Чжан Тайянь продолжал оперировать традиционными четырьмя сословиями: земледельцы (*нун*), ремесленники (*гун*), торговцы (*шан*) и интеллигенция (*ши*). Костяк «народа», по его представлениям, составляли первые три группы, как главные налогоплательщики. Именно на них ориентировал китайский мыслитель, когда рассуждал о путях «опроса народа» местными чиновниками при необходимости введения в стране дополнительных налогов (об этом речь пойдет ниже) [50, с. 481]. Отметим, что, несмотря на сохранение в грядущем обществе прежних четырех сословий, изменялась их иерархия (первое место занимает сословие нун, а не ши), а главное — внутреннее содержание.

В обществе будущего наиболее многочисленную группу населения составляют земледельцы. Понятие «земледельцы» (*нун-минь* [50, с. 481], *нунжэнь* [49, с. 304]) охватывает по преимуществу крестьян-собственников, т. е. владельцев результатов своего труда (*цзы чжу*), но не земли, и не эксплуатирующих наемную рабочую силу. Владельцы земли (*ди чжу*) подлежат ликвидации [50, с. 482]. Исчезнет крестьянская беднота. Тайянь особо отмечал роль равного распределения полей в ликвидации батрачества. «Уравнение земли и полей страхует землепашцев от превращения в арендаторов-рабов (*дянь ну*)» [61, с. 2].

Что касается ремесленников и торговцев, то скорее всего это — труженики, обладающие небольшим и средним достатком, приобретенным исключительно собственным трудом. Характеризуя ремесленников, Чжан Бинлинь имел в виду прежде всего таких кустарей, которые продукцию собственного изготовления сами же и реализуют (см. [49, с. 304]). Положение торговцев, по его словам, «зачастую подобно положению земледельцев и ремесленников» [49, с. 304]. В среде ремесленников и торговцев, вероятно, растворяются и «специалисты-профессионалы» (врачи, художники и т. п.), которые полагаются на свой труд, как пишет Чжан Тайянь, «живут за счет своего мастерства, не отличаясь от ремесленников и торговцев» [49, с. 305]. Чжан Тайянь выступал

противником концентрации крупных капиталов как в ремесле, так и в торговле. Об этом можно судить по его негативному отношению к крупным промышленникам и купцам (он объединяет их в одну социальную группу — *чжишан* [49, с. 308], или *фаньфу* [50, с. 470]).

В состав городской и сельской интеллигенции им включены ученые, не обладающие большим богатством. Схоласты-книжники довольствуются минимумом, необходимым для поддержания жизни семьи [49, с. 305]. Из их среды, надо полагать, формируется костяк неофициального «законодательного органа» в стране.

Сохраняя традиционное деление на сословия, Чжан Тайянь путем ликвидации богатеев и бедняков надеялся добиться внутрисословного экономического равенства, что придает его предложениям антифеодалную окраску.

Чиновничество у него не входит в категорию «народ», но вербуетя из представителей минь. Однако для ремесленников и торговцев возможность выбиться в чиновники сведена до минимума, поскольку по закону «лицам, занимающимся ремеслом и торговлей и имеющим [соответствующих] отцов и детей, запрещалось одновременно занимать чиновничью должность» [50, с. 476]. Таким образом, перспектива принять непосредственное участие в управлении государством фактически открывалась лишь для выходцев из сословий земледельцев и интеллигенции.

Грядущее идеальное общество предоставит народу широкие демократические права и свободы. Народ получит право избирать и отзывать президента, а когда будет учрежден парламент — отзывать членов парламента; в чрезвычайных обстоятельствах — посылать в центр своих доверенных — «оппонентов». В особых случаях народные массы правомочны прибегнуть к крайним мерам в отношении главы правительства, подобно тому как это имело место в древнем Риме: «В случае допущения в делах внешних сношений грубых ошибок, которые повлекут за собой позор государства и бедствие народа, народ может прибегнуть к крайним мерам — казнить своего правителя, не неся за это ответственности, подобно тому как предусматривалось римским правом» [50, с. 464]. В целях ограждения народа от произвола властей проект Чжан Тайяня гарантировал народу право обратиться в суд в случае необоснованных со стороны чиновников репрессий: «[Представителя] народа нельзя подвергать аресту, если не совершено преступление, при незаконном аресте пострадавший имеет право обратиться в суд» [50, с. 475].

Народ наделен правом принимать непосредственное участие в решении такого жизненно важного вопроса, как установление налогов и введение новых обложений: «При планировании налогов лучше всего посоветоваться с простым народом» [50, с. 482]. Так же следует поступать при введении дополнительных налогов: «Если возникнет необходимость введения дополнительных налогов, сначала отдается распоряжение местным чиновникам опро-

сить народ. Если народ дает согласие, то вводить [новые налоги], а если возражает — не вводить» [50, с. 475].

В стране осуществляется свобода слова, печати, собраний⁹, за исключением «тех случаев, когда подстрекают к мятежу или склоняют к безнравственности» [50, с. 475]. Демократия Чжан Тайяня носила ограниченный характер. В обществе не допускалась деятельность оппозиции (так, в частности, можно трактовать запрет на «подстрекательство к мятежу»); не предусматривалась свобода вероисповедания¹⁰, исключалось создание политических партий¹¹.

Одним из слагаемых принципа народовластия у Чжан Тайяня выступало равенство¹²: «Создание государства и [системы] чиновничества направлено на то, чтобы народ пребывал в равенстве и радости, спокойствии и безмятежности» [50, с. 483]. Конкретная реализация идеи равенства прослеживается во многих деталях воззрений Чжан Бинлиня, например в отказе от буржуазной парламентской системы, которую он считал порочной прежде всего из-за отсутствия в ней равенства: «Если учредить парламент, от него не будет пользы простолюдинам... прежде всего, потому что это лишит их такого прекрасного [явления], как равенство» [50, с. 464]. Он критиковал избирательное право США, согласно которому «выборы в верхнюю и нижнюю палаты осуществляются не на равных условиях; и после этого объявляют, что достигли равенства» [50, с. 471].

Вопрос о равноправии мужчин и женщин не поднимался Чжан Тайянем в статье «Нужна ли представительная система?». Однако есть основания полагать, что он следовал в данном вопросе за Кан Ювэем. Не случайно еще в 1899 г. Чжан Бинлинь поддержал идею последнего о «равенстве мужчин и женщин» [53, с. 97].

Именно равенство подкупало Чжан Тайяня в традиционных социальных институтах. Поэтому он считал необходимым возродить в грядущем образцовом обществе якобы существовавшее в старом Китае, но утраченное в связи с вторжением чужеземцев (в частности, маньчжуров) равенство — экономическое (уравнение прав на землю), социально-политическое (равные права на участие в управлении страной; равенство перед законом; равное право на образование) и национальное.

Что касается последнего, то Чжан Тайянь прежде всего имел в виду «возрождение славы» (*гуан фу*) китайской (ханьской) нации, которая оказалась в неравном положении по отношению к маньчжурам и монголам: «Маньчжурское правительство относится к ханьцам как к неравным» [73, с. 9]. Данным моментом он обосновывал необходимость «изгнания маньчжуров» с территории собственно Китая. «А жирных свиней (т. е. маньчжуров.— Н. К.), во власти которых находится Китай, нужно прогнать на дальний Север», — утверждал китайский мыслитель, окрашивая свой аниманьчжуризм в шовинистические тона [50, с. 464]. Малым народностям, в частности яо и ли, должны

быть, по его мнению, предоставлены равные с ханьцами права на получение «служебных постов» [50, с. 464], но только при условии их ассимиляции с ханьцами: «Со временем народности *ли* и *яо* сольются [с ханьцами] и станут одной с нами нацией (*тун чжун*)» [50, с. 464]. Таким образом, добиваясь равенства для ханьцев, Чжан Тайянь, по существу, допускал неравенство для других народностей, населявших Китай, и выступал противником идеи национального самоопределения.

Придавая особое значение законам в жизнедеятельности общества, он специально останавливался на некоторых вопросах, касающихся организационной стороны деятельности законодательного и судебного органов, по-новому формулируя отдельные положения законодательства.

Как уже отмечалось, обязанности по выработке законов возлагались им на ученых, не зависимых ни от одной из трех властей. Такой порядок, как представлялось Чжан Бинлиню, создавал условия для пресечения всякого рода злоупотреблений в угоду правительству и имущей верхушке [50, с. 474], т. е. и в данном вопросе он стремился в первую очередь стоять на страже интересов народа.

Основу законодательства, по его мысли, составляют четыре положения, направленные на ограничение административной власти и предотвращение резкой социальной дифференциации: уравнительное распределение земли и полей; учреждение государственных заводов и фабрик, на которых рабочим выделялась часть прибыли; ограничение наследства, чтобы богатство не передавалось потомкам; право народа отзываться членов парламента (см. [61, с. 2—3]). Первые два положения, в сущности, охватывают всю основную хозяйственную деятельность страны. Лейтмотивом законодательства является идея равенства. Все жители, включая президента, несут равную ответственность перед законом за совершенные преступления: «После того как будут выработаны законы, президент не должен их изменять, а чиновники, состоящие на службе, нарушать. На тех, кто не соблюдает законы, население может подать жалобу в суд, по решению которого [виновный] будет арестован и наказан. Таким образом можно пресечь нарушение законов... Если даже президент совершит преступление, он подлежит аресту и наказанию — смещению с поста» [50, с. 474].

Самым тяжким преступлением Чжан Бинлинь считал измену родине: «За такие преступления, как уступка территории, измена (открытая или тайная), полагается смертная казнь» [50, с. 475]. Он считал необходимым внести поправку в существовавшее законодательство в отношении такого распространенного в Китае явления, как разбой. Убежденный в том, что бандитизмом занимаются главным образом обнищавшие слои населения, Чжан Тайянь считал разумным «облегчить наказание за разбой, дабы не усугублять месть богатых бедным» [50, с. 476]. Квалифицировать преступление и выносить приговор имеет право только

суд [50, с. 475]. При определении тяжести преступления надлежало исходить не из числа криминальных актов, а из степени ущерба, нанесенного имуществу владельца. Чжан Бинлинь рассуждал следующим образом: если обладатель 1 млн. золотых в результате ограбления лишится 200 тыс., то это ему не сильно повредит; если же грабитель отнимет три золотых у человека, владеющего всего десятью монетами, ему будет нанесен серьезный ущерб. «По степени ущерба, нанесенного человеку, и следует определять тяжесть преступления» — такова оригинальная идея Чжан Тайяня [50, с. 467]. Следовательно, уголовный кодекс ставился им на службу и защиту простого народа. В случае покушения на личность он предлагал рассматривать нанесение телесных увечий ребенку как более тяжелое преступление, нежели аналогичные действия в отношении взрослого человека, возражая против практики «определения тяжести вины на основании веса и размера [поверхности поврежденной части тела]» [50, с. 476], принятой в уголовном праве старого Китая. Все эти мысли в конечном счете окрашивают предлагавшееся им законодательство в более гуманистические тона.

Контроль за исполнением законов и пресечение актов нарушения законодательства возлагались Чжан Бинлинем на суд. Если учесть, что ученая интеллигенция, а значит, и специалисты в области юриспруденции составляют, по его мнению, часть народа, то и суд приобретает народный характер. Список выдвинутых на должность юристов, согласно проекту Чжан Бинлиня, официально передается в правительство, которое не вправе производить какие-либо перемещения по собственному усмотрению. Он считал, что если правительство не будет причастно к назначению чиновников-юристов и если последние будут отбираться не из среды богачей, то это позволит избежать всякого рода злоупотреблений с их стороны («лести, подхалимажа, искажения [в трактовке] текстов [законов]»). Такое положение в конечном счете окажет пользу народу: «У народа исчезнет встревоженность» [50, с. 464].

Трактовку народовластия Чжан Тайяня нельзя оценить однозначно, в ней сочетаются прогрессивные, революционно-демократические черты с архаическими, реакционными. Выдвижение на передний план народа и умаление роли чиновничества, прокламирование демократических прав и свобод, идея равенства — все это нельзя не признать позитивными сторонами. Вместе с тем такие моменты, как отказ (или откладывание на отдаленную перспективу) от учреждения парламента, лишение народа непосредственного участия в управлении страной, ограничение демократии, отрицание местного самоуправления, придают негативную окраску его народовластию, которая усугубляется великоханьским шовинизмом.

Чжан Тайянь уделил внимание и некоторым аспектам хозяйственной жизни общества. Несмотря на то что изложены его мысли конспективно и не охватывают всех сторон экономическо-

го функционирования государства, они дают определенное представление о понимании им принципа народного благоденствия.

Идеальный мир будущего виделся ему в образе аграрного государства. Об этом можно судить по его утверждению о преобладании в стране земледельческого населения (см. [50, с. 481—482]), по сетованиям, что в стране «торговля с каждым днем все больше расширяется, промышленность все больше увеличивается, а земледелие все больше сокращается» (цит. по [36, с. 53]), а также по идеализации им морального облика земледельцев (см. [46, с. 304]).

Преобразование государственной экономики, согласно воззрениям Чжан Бинлиня, должно проходить под девизом «пригнать богатых и сильных, оказать помощь бедным и слабым (*и фу цян чжэнь пинь жо*)» [50, с. 476], т. е. преследовать цель преодоления разницы между богатыми и бедными, достижения относительного имущественного равенства, осуществления всеобщего народного благоденствия. Однако при этом общая ориентация была не на равное для всех изобилие, а на одинаково умеренный или низкий уровень жизни.

Проектом Чжан Тайяня предусматривалась ликвидация частной собственности на землю. Эту акцию он думал осуществить при помощи законодательства. Впервые идея об упразднении частной собственности на землю воплотилась в «Зако́не об уравни́и полей» (*Цзюнь тянь фа*), составленном им в 1904 г. под впечатлением бесед с Сунь Ятсеном¹³. Чжан Бинлинь одобрил мысль последнего о том, что человек не должен владеть пустующей землей, так как она является творением природы, и что в частной собственности может находиться лишь продукт приложения к земле физической силы (пашни, огороды, сады, постройки и т. п.)¹⁴ (см. [51, с. 268]). Первая статья «Закона...» — о «чистых полях» (*лу тянь*) гласила: «[Поля], которые не обрабатываются собственными силами, подлежат продаже. При отсутствии покупателя они продаются властям» [51, с. 270]. Некоторые китайские историки утверждают, что Чжан Бинлинь склонялся к идее национализации земли (см. [60, с. 264]). На этот счет в его высказываниях нет ясности. Можно лишь заключить, что государство присваивает себе исключительное право распределения пустующей земли. Заслуживает внимания и положение «Закона...» о запрещении наемного труда. И хотя в данном правиле допускались исключения (при подъеме целины, когда на 50 лет предоставлялись льготы, и при эксплуатации шахт и рудников, поскольку в одиночку нельзя прорыть штрек, чтобы вести добычу полезных ископаемых [67, с. 271]), которые открывали определенные возможности для капиталистического развития, тем не менее в целом это положение можно рассматривать как первый шаг на пути ликвидации эксплуатации человека человеком.

В речи перед китайскими студентами, обучающимися в Японии (1906 г.), Чжан Тайянь соединил идею «уравниения полей»

с китайской традиционной системой «колодезных полей», назван ее «выдающимся преимуществом» (*тэбе ючан*) Китая, благодаря которому достигалось относительное экономическое равенство членов общества («бедные и богатые не сильно отличались друг от друга» [73, с. 12]).

В статье «Нужна ли представительная система?» он развивает главную мысль «Закона...» — об упразднении частной собственности на землю. На этот раз вместо традиционной формулировки «уравнение полей» использовалось выражение «уравнение прав на землю» (*ди цюань пинцзюнь*), получившее в то время распространение в связи с увлечением китайскими революционными лидерами теорией Г. Джорджа (см. [5, с. 176—188]), нередко по-своему интерпретированной. Чжан Тайянь также позаимствовал у американского экономиста теорию о земле как естественной ценности (которая не может находиться в частном владении), но не последовал за ним в налоговом вопросе. Согласно концепции Чжан Бинлиня, частное землевладение ликвидируется: «После того как осуществим уравнение прав на землю, [частное] землевладение исчезнет (*у ди чжу*)». Все население страны станет «владельцами [результатов] своего [труда] (*цзы чжу*)» [50, с. 482]. Он предусматривал ряд мер, позволяющих, с его точки зрения, помешать «ловкачам обогащаться за счет земли» [50, с. 476] (иными словами, пресечь спекуляцию землей, что в конечном счете было направлено против крупного капитала), а также полностью исключал использование наемного труда в личных целях. «Не должен иметь [землю] (*бу дэ ю*) тот, кто не возделывает ее собственными силами (*бу цзы гэн чжи*), — подчеркивал Чжан Тайянь, — не должен иметь [землю] тот, кто лично не пасет на ней скот; не должен иметь [землю] тот, кто сам не сажает на ней лесов и не разводит огородов; не должен иметь соляного поля или колодца тот, кто сам не занимается добычей соли; нельзя иметь пустую землю, на которой нет построек или не прорыты скважины для разведки [недр земли]» [50, с. 476]. Им не был уточнен механизм контроля за пустующими землями в стране; по-видимому, функция распределения земель находится в руках государственных органов.

Таким образом, можно констатировать, что преобразования в области землевладения, предложенные Чжан Бинлинем, носят ярко выраженный антифеодальный характер.

В китайской историографии высказывается точка зрения, что теория «уравнения прав на землю» распространялась им на все сферы хозяйственной деятельности общества¹⁵. Думается, что это утверждение имеет под собой почву. Заключительная часть приведенной выше цитаты дает основание для подобного вывода.

Нетрудно заметить, что коль скоро частное предпринимательство зависит от физической силы человека, от числа работоспособных членов семьи, от отраслей производства, от орудий труда, мысль Чжан Бинлиня достичь своим проектом полного эко-

номического равенства выглядит нереальной. Его теория фактически обеспечивает лишь равные экономические возможности.

В проекте Чжан Тайяня фабрично-заводская промышленность в стране, видимо, допускается двух видов: частная и государственная. Государственные предприятия как бы сдаются в аренду частным предпринимателям. На них государство регулирует распределение прибылей, защищая интересы рабочих: «При создании казенных заводов [и фабрик] (*гуань шэ гунчан*) государство подсчитывает примерную стоимость продукции и предписывает предпринимателю (*шанжэнь*) выделять 40% на жалованье (*силинь*) рабочим¹⁶. Если его [финансы] иссякнут, [завод] возвращается [государству]» [50, с. 476]. Судя по высокому проценту отчисления в фонд зарплаты, уровень технического оснащения промышленности должен был остаться весьма низким.

Ограничение прав на землю, создание государственной фабрично-заводской промышленности — все это, по замыслу Чжан Тайяня, создавало предпосылки для некапиталистического пути развития Китая. Рост частного капитала блокировался и законодательством идеального общества. Закон запрещал совмещение административных функций с хозяйственной деятельностью: «Если чиновник состоит на службе, ни он, ни его отец или сыновья не имеют права одновременно заниматься ремеслом или торговлей» [50, с. 476]. За нарушение данной статьи закона полагалось наказание. Отягчающим обстоятельством считалось запятнавание чиновника предпринимательством под чужим именем. В таком случае имущество виновного подлежало конфискации. Аналогичным образом не разрешалось лицам, причастным к промышленной или торговой деятельности или имеющим соответствующих родственников, «занимать пост чиновника». Установленный порядок, как считал Чжан Бинлинь, позволит избежать такого порока, как «использование административного поста для личной выгоды» [50, с. 476]. Предложенная им система наследования имущества также ограничивала скопление капиталов в одних руках. Чжан Бинлинь, судя по всему, предполагал сохранить действовавшее законоположение о разделе наследства между всеми сыновьями. Не случайно он одобрительно отозвался о нем («превосходный способ») и осудил типичный для стран Запада закон, согласно которому наследство переходило к старшему сыну («безобразный обычай») [50, с. 470]. Под тем же углом зрения следует рассматривать и его предложение об «ограничении размера наследуемого имущества, чтобы потомки богачей не смогли обогащаться за счет заслуг предшественников» [50, с. 476]. Пытаясь помешать развитию крупного капитала, китайский мыслитель фактически стремился законодательным путем сковать развитие производительных сил, затормозить общественный прогресс.

Хозяйственная деятельность в стране, как можно предположить, должна быть подчинена единому государственному плану.

Во всяком случае, Чжан Тайянь четко указывал на планирование бюджета и налогов (см. [50, с. 475, 482]); судя по другим его работам, он собирался учредить государственные банки (см. [39, с. 40]).

Финансовая политика страны, по его мысли, регулируется государством, которое раз в год обнародует бюджет: «Правительство ежегодно доводит до сведения народа суммы расходов и поступлений денежных средств (*цзин фэй чу жу*) на год вперед» [50, с. 475]. Такая практика, по его мнению, позволит уберечься от разного рода финансовых злоупотреблений, «подтасовки и обмана». Унифицировалась денежная система. В обращение допускались только металлические денежные знаки (золото, серебро, медь); запрещался выпуск «бумажных [ассигнаций], дабы избежать [изготовления] фальшивок» [50, с. 476]. Не разрешалось произвольно изменять вес и пробу цзяня, чтобы воспрепятствовать «разорению населения, достаток которого не достигал среднего уровня» [50, с. 476]. Этими мерами Чжан Бинлинь рассчитывал оздоровить финансы и, видимо, предотвратить такие негативные явления, как инфляция и девальвация, столь присущие капиталистической системе.

Налогообложение, согласно его проекту, также находилось в ведении государственных чиновников и осуществлялось по принципу «сообразно земле» (*сян ди*), т. е. в сельском хозяйстве следовало устанавливать «разные размеры налога» — в зависимости от естественной рентабельности земли. С точки зрения Чжан Тайяня, не искусственное повышение плодородия определяет урожайность земли, а природные качества и климатические условия [50, с. 481]. Таким образом, он, по сути дела, не принял более прогрессивную практику единого налога, способствовавшую развитию капитализма, и призывал сохранить феодальную фискальную систему. Но для пресечения злоупотреблений им особо был поставлен вопрос об унификации мер земельной площади, чтобы «размеры цина и му не были различными [в разных районах]» [50, с. 481]. Это предложение также следует рассматривать как позитивное, так как оно отстаивало интересы народа, прежде всего страдавшего от существовавшей в системе мер и весов неразберихи и произвола местных властей.

В сфере ремесла и торговли, считал Чжан Бинлинь, также должна действовать система налогообложения «сообразно земле», что в данном случае трактовалось как удаленность от места производства товара: «Ремесленники и торговцы при продаже товара получают за него разную цену в зависимости от расстояния, на которое они удалились [от дома], поэтому и налог следует взимать разный — сообразно земле (*сян ди*)» [50, с. 481].

Правительству в обществе будущего разрешалось увеличивать сумму налогов или вводить новые налоги, но практика обложения налогами носила демократический характер. Во избежание ошибки и недовольства народа Чжан Тайянь рекомендовал в

случае необходимости повышения налогов «советоваться с простым народом», настаивая на необходимости гибкости и дифференцированного подхода к этому серьезному делу: «Ведь в одном месте можно увеличить [налог], а в другом нельзя» [50, с. 481]. «Если власти допустили ошибку, то [дополнительный налог] отменяется» [50, с. 475]. Если не следовать этим правилам, население будет испытывать неудовлетворение, «в отношениях между людьми возникнет отчужденность, появится взаимное стремление поменяться местами и обстановка не будет отличаться от [мифической], когда Куй стремился стать Сянем, а Лу — стать на место Цю¹⁷» [50, с. 482]. Как видим, Чжан Тайянь руководствовался не только соображениями улучшения благосостояния народа, но и стремлением укрепить сплоченность нации, не подорвать ее моральных устоев, предотвратить народные волнения.

Механизм опроса населения относительно налогов заимствовался им из традиционного опыта, в частности периода Хань, когда по приказу квартального начальника все жители собирались возле его конторы. Земледельцев предполагалось опрашивать во время выплаты ими земельно-подушного и натурального налогов, что происходило примерно в течение десяти дней, когда сельское население съезжается в уездный центр. Что касается ремесленников и торговцев, то с ними, по мнению Чжан Тайяня, еще проще, ибо их численность меньше, чем земледельцев, а проживают они компактнее, преимущественно в крупных городах [50, с. 481].

На основании некоторых высказываний Чжан Бинлиня можно заключить, что он допускал в народном хозяйстве определенный технический прогресс, однако скорее всего относился негативно к использованию новейших достижений современной ему техники (данный вопрос обходился им молчанием). Касался Чжан Тайянь лишь усовершенствований в области сельского хозяйства, настаивая на необходимости «применять агротехнику», «опираться на севооборот», «выравнивать возвышенности и засыпать ямы», «превращать солончаки в плодородную почву» [50, с. 481], т. е. мероприятий, ведущих к повышению производительности труда, росту урожайности, хотя все они могли быть осуществлены при использовании примитивных орудий. В целом в построениях Чжан Бинлиня процесс развития экономики был обречен на медленные темпы, на постепенность. В этом отличие его проекта от тактики Сунь Ятсея, рассчитывавшего путем «скачка» и заимствования у Запада новейших технических достижений добиться быстрого прогресса в развитии страны.

Экономическая часть проекта Чжан Бинлиня не дает исчерпывающего представления о всей хозяйственной деятельности государства. Он осветил лишь те области, которые наиболее остро испытывали на себе воздействие мирового рынка, вторжения в страну иностранного капитала. Своими предложениями, исходящими из опоры на закон и моральные принципы, он наивно

рассчитывал устранить отрицательные, с его точки зрения, последствия столкновения Китая с Западом — развитие крупного фабрично-заводского капитала, нестабильность в сфере финансов, социальную поляризацию — и достичь относительного экономического равенства (последнее положение отличало Чжан Тайяня от Сунь Ятсена, убежденного в нереальности и нецелесообразности подобного замысла [6, с. 262]). В условиях Китая начала XX в., когда в стране проходил активный процесс расширения товарного хозяйства, антикапиталистическая направленность экономических предложений Чжан Бинлиня приобретала черты реакционной утопии. В свое время В. И. Ленин раскритиковал представителя экономического романтизма С. Сисмонди за то, что тот «взывал о необходимости „задержать“, „умерить“, „регламентировать“ рост капитализма и становился в силу этого *реакционером*» [1, с. 179]. Эта ленинская оценка применима и к проекту Чжан Тайяня.

Значительное место в разработках социальной модели будущего он отводил проблемам развития науки и просвещения. Как уже отмечалось выше, органы просвещения, по его мысли, должны быть автономны и не подчинены административной власти; исключение делалось лишь для начальных школ и военных училищ. Декларируя тезис о самостоятельности системы просвещения, автор, как обычно, апеллировал к древности: «Что касается науки, то в древности она никогда не подчинялась политической власти» [50, с. 477]. Позднее, когда придворные стали постигать ритуал, музыку, стрельбу из лука, управление лошадью, наука была поставлена на службу двору. Тем не менее истинная наука, по мнению Чжан Тайяня, процветала лишь в недрах народа: «Когда дело образования находилось в руках властей, оно портилось и загнивало, а когда оно находилось в руках народа, оно становилось действенным и здоровым, активно развивалось профессиональное мастерство» [50, с. 478]. Только полная независимость от администрации стимулировала расцвет талантов на местах, таких, как Чжан Хэн и Ма Цзюнь, добившихся успехов в области астрономии и механики, Хуа Та и Чжан Цзи — в области медицины, Ли Е и Цинь Цзюшао — в математике¹⁸. «Будучи же на государственной службе, они не проявили бы ни малейшей инициативы в постижении всех тонкостей [науки], не сделали бы никаких открытий и не возвысились бы до такого уровня, что их называли гениальными учеными» [50, с. 478]. Чжан Тайянь с особой силой упирал на нецелесообразность увязывать развитие науки с практической потребностью общества, по сути дела пропагандировал тезис «наука ради науки». Учебные заведения, по его словам, призваны «побуждать людей на поиск истины, а не радеть о практическом использовании [достижений науки]», следовательно, «чиновники, ведающие наукой и занимающиеся управлением [государством], должны быть разъединены» [50, с. 478].

Предложения Чжан Бинлиня, связанные с развитием науки,

имеют как положительную, так и отрицательную сторону. В них содержится бесспорный позитивный элемент — стремление стимулировать расцвет науки, что являлось залогом поступательного развития общества, его технического прогресса, объективно влекло за собой технические сдвиги в производстве, желание сделать науку достоянием народа. В то же время в них прослеживается попытка изолировать науку от практических нужд страны, что неизбежно окрашивает проект в реакционно-утопические тона.

Начальные школы, по мысли Чжан Бинлиня, напротив, целиком должны находиться в подчинении административных чиновников, государство будет оказывать им финансовую помощь и вырабатывать «долговременные правила» [50, с. 478]. Низовые учебные заведения призваны были воплотить в жизнь идею Чжан Тайяня о всеобщей грамотности: в стране «будет введено обязательное образование, и каждый человек станет грамотным» [50, с. 466]. Это положение в условиях почти поголовной многовековой неграмотности китайского населения (по словам Чжан Бинлиня, в Китае «грамотные составляют всего 2% [населения]» [49, с. 295]), несомненно, имело прогрессивный характер.

В идеальном обществе будущего предусматривалось введение «единого языка» [50, с. 471], формирование которого, по-видимому, возлагалось на органы просвещения. Создание общегосударственного языка — акт большого позитивного значения для Китая, для сплочения и единения китайского народа, порой разобщенного из-за наличия в стране языковых и диалектных барьеров. Однако в этой идее усматриваются и симптомы шовинистического толка: в проекте ничего не сказано о развитии национальных языков. Учитывая негативное отношение Чжан Тайяня к местной автономии, а также рассуждения об «ассимиляции с ханьцами» малых народов, он скорее всего предполагал, что национальные языки в грядущем образцовом обществе просто исчезнут.

Задача учебных заведений низшей ступени, находившихся в подчинении административной власти, по его мысли, — готовить образованные кадры для практической работы [50, с. 478]. По-видимому, их выпускники должны были служить главным источником пополнения административного аппарата. Чжан Бинлинь не считал возможным возложить школьное дело на плечи простого народа из-за недостатка на местах ни средств, ни квалифицированных руководителей, обладающих необходимыми моральными качествами. А пустить дело на самотек — значит «затормозить развитие государства, застопорить возрождение народа» [50, с. 478].

Коль скоро вопросы обороноспособности страны должны были находиться в компетенции администрации во главе с президентом, вполне понятно, что и военные училища подчинялись административной власти. Предполагалось скорее всего, что они будут заниматься подготовкой профессиональных военных для армии, призванной отстаивать независимость страны.

Предполагалось, что в некоторых случаях органы просвещения будут выполнять роль арбитра между карательной властью и народом: «В случае осуждения невинного глава судебного ведомства должен привлечь к ответственности [виновного] судью: если он его не наказывает, то народ должен обратиться к попечителю учебных заведений, который созывает правоведов (*фасюэ*), и те коллективно [определяют] наказание; таким образом можно пресечь единоличное решение» [50, с. 475].

По мысли Чжан Тайяня, важнейшее предназначение системы просвещения — воспитание народа в духе высоких моральных норм. Как отмечалось выше, мораль для него наряду с законами закладывает фундамент общества, поэтому проблеме нравственности уделено серьезное внимание и в его учении, и в эскизе социального идеала. Создание китайским мыслителем морально-этического эталона человека будущего общества сопровождалось разоблачением пороков в правах феодального и буржуазного обществ. Чжан Тайянь осуждал «борьбу за существование, которая вела к индивидуализму» и «затрудняла сплочение [людей]» [73, с. 4]. Он критиковал парламент буржуазных стран, их законы о выборах, в которых «изобилуют бесчестье и фальшь» [50, с. 464], а также злоупотребления в практике предвыборных кампаний¹⁹. Он назвал избирательное право капиталистических стран «большим позором», поскольку оно способствует развитию в человеке таких отрицательных качеств, как карьеризм, «жажда блестящей репутации», властолюбия [50, с. 470]. Чжан Тайянь ополчился против моральной распущенности маньчжурской аристократии, погрязшей в разврате, взяточничестве, кумовстве и иных пороках (см. [50, с. 470]).

Он ратовал за единую мораль для всех членов общества, опиравая конфуцианскую доктрину двух моралей: «великой» (*да дэ*), «не допускающей преступления граней», и «малой» (*сяо дэ*), «позволяющей некоторые отклонения», и отвергая толкование морали сторонниками Кан Ювэя, которые делили мораль на «общественную» (*гун дэ*) и «частную» (*си дэ*): «Мораль (*дао* дэ), оказывается, бывает великая и малая, общественная и частная!». При таком двойственном подходе к морали люди «дадут волю своим страстям, пойдут на поводу своих желаний, [в результате] во всех [делах] потерпят полный крах и все губят — это неизбежно» [49, с. 296]. Чжан Бинлинь убежден, что «тот, кто поступает достойно в плане частной морали, наверняка поведет себя достойно и в плане общей морали; тот, кто проявит слабость в [области] частной морали, непременно допустит слабость, когда дело коснется общей морали» [49, с. 301]. Именно такой двойственный подход к морали, по его мнению, привел к неудаче движение за реформы (1898 г.) и выступление Армии независимости (1900 г.). Реформаторы, по словам мыслителя, «стремились к наживе и карьере, жаждали подношений» (т. е. в сфере «частной морали» переходили за рамки эталона добродетели), и все в стране поняли, что они действуют «не ради

государства», вследствие чего никто «не захотел отдать жизнь за [их дело]» [49, с. 301]. Что касается Армии независимости, то ее лидер (Тан Цайчан) также не был безупречен по части морали: «увлекался посещением злых мест, пьянствовал» [49, с. 302].

Любопытно, что в поисках положительного примера Чжан Тайянь обратился к жизни Дж. Вашингтона и пересказал легенду о том, как он, будучи главнокомандующим армии, сражавшейся за независимость Америки, спас тонувшего ребенка. Восхищенный этим поступком, Чжан Тайянь писал: «Вашингтон готов был умереть даже за дело, которое его лично не касалось», не пускаясь в рассуждения, чья жизнь важнее — жизнь ребенка, которая «легковеснее лебяжьего пуха», или его жизнь, «весомая как гора Тайшань» [49, с. 801]. Именно высокая нравственность главнокомандующего помогла войскам Вашингтона одержать победу в войне за независимость Америки — сам собой напрашивается вывод, хотя он и не сформулирован Чжан Тайянем.

Разрабатывая своеобразный моральный кодекс будущего государства, Чжан Бинлинь выделял в качестве основополагающих критериев морали стыд (*чжи чи*), достоинство (*чжун хоу*), непреклонность (*гэн цзе*) и верность (*би синь*) (см. [49, с. 316—321]). Важнейшим среди них он считал стыд: «Если великие мужи не имеют стыда, это, можно сказать, позор государства» [49, с. 316].

Большое значение Чжан Тайянь придавал верности, которая «ранее считалось драгоценным [качеством] народа» [49, с. 319]. Стремясь подкрепить свои утверждения авторитетом Кун-цзы, он цитировал «Лунь юй»: «Если человек не обладает верностью, неизвестно, на что он способен (*жэнь эр у синь, бу чжи ци кэ*)» [49, с. 39]²⁰. Признаком высокой нравственности Чжан Бинлинь считал также способность к самопожертвованию, подчеркивая необходимость прививать людям четыре основополагающих качества морали ради развития в них чувства «презрения к смерти» [49, с. 320].

Идеалом нравственности для него служил китайский земледелец: «Земледельцы в моральном отношении стоят выше всех» [49, с. 304]. Они честны, трудятся не покладая рук, справедливы, непреклонны в борьбе с «алчными чиновниками», способны на самопожертвование [49, с. 304].

Формирование морально безупречного человека подчинено возвышенной цели — достижению всеобщего братства. Исходя из положений традиционной философии, согласно которой характер человека складывается под воздействием двух противоположных начал — добра и зла, Чжан Бинлинь считал необходимым помочь «разграничению противоположных [качеств] (*фэнь бай*)»²¹ [50, с. 464]. Тогда в отношениях между людьми исчезнут неприязнь и отчуждение, «презрение и оскорбления». «В характере китайца заключены два полюса — *инь* и *ян*. Те, у кого тяготение к *инь*, относятся к другим с презрением²², а те, у кого тяготение к *ян*, стремятся к согласию... поэтому необходимо

спрятать полюс *инь* и усилить полюс *ян*, чтобы [внутри] нации (*миньцзу*) возобладали родственные чувства, как между братьями (*цинъ жу кунъ ди*)» [50, с. 472]. Братство породит «сплочение нации» [50, с. 471], поможет ее расцвету и сохранению независимости.

Одним из критериев морали идеального мира, изображенного Чжан Тайянем, является уважительное отношение к труду. Все члены общества, будь то земледелец, ремесленник, мелкий торговец (как мужчина, так и женщина), большую часть времени проводят в труде, иначе они не смогут существовать: ведь землю (в широком смысле) имеет право приобрести только тот, кто сам способен ее обработать. По-своему трудятся и представители интеллигенции, и чиновники, которые завоевывают уважение и авторитет лишь «годами труда» [50, с. 479].

Как уже отмечалось, в проекте Чжан Бинлиня господствует идея создания общества умеренного потребления, а не богатства и изобилия, поскольку его мораль признает отрицательными погоню за богатством, стяжательство, карьеризм, корысть. Ратуя за высокие нравственные устои, автор подчеркивал, что «даже ничтожное стремление к богатству, знатности, выгоде и карьере подобно тлетворным микробам и бактериям» [73, с. 5]. Таким образом, теория морали по-своему «работает» на общую антикапиталистическую концепцию Чжан Тайяня.

Высокая нравственность не мыслилась Чжан Бинлинем без чувства патриотизма. На тему любви к родине он пространно рассуждал в произнесенной в 1906 г. в Токио речи, в которой наметил пути «развития патриотического энтузиазма» [73, с. 4]. В произведении «Нужна ли представительная система?» он проблему патриотизма переносит в плоскость закона, согласно которому за измену устанавливаются определенные меры наказания: «Серьезное отношение к такому преступлению, как измена, приведет к тому, что народ не станет проявлять двуличия в отношении государства» [50, с. 475].

Однако в целом прогрессивный патриотизм Чжан Тайяня пронизывают и реакционные шовинистические черты. Для него любовь к родине — прежде всего «защита расы» [59, с. 11], «любовь к собственной расе», «любовь к истории ханьской расы» (*айси вомэнь ханьчжунды лиши*)» [73, с. 9]. У него вызывали раздражение «слова западников, которые притягивают за уши сходство Китая с Европой... смотрят с уважением на самые невежественные учения Европы» [73, с. 10]. При таком подходе не приходится удивляться, что даже деловые отношения с европейцами он квалифицировал как крайне аморальный поступок, как предательство [49, с. 310]²³.

Суммируя рассмотренное выше, можно сказать, что моральному облику членов будущего общества, согласно воззрениям Чжан Бинлиня, должны быть свойственны трудолюбие, справедливость, честность, доброта, верность, бескорыстие, патриотизм, жертвенность, умеренность в потреблении. Воспитать эти каче-

ства призваны законодательство и органы просвещения. Но не только эти социальные институты.

В статье «Нужна ли представительная система?» автор не касался вопроса о роли религии в воспитании морали, по-видимому полагая, что эту проблему он достаточно полно осветил в своей речи перед китайским землячеством в Токио в 1906 г. Тогда он настойчиво убеждал студентов в необходимости «использовать религию для воспитания верности, приумножения морали народа страны» [73, с. 4], бросить «все силы на религию» [73, с. 14], ибо без нее «не разовьешь мораль» [73, с. 4]. Столь высокое предназначение, по мнению китайского мыслителя, мог выполнить лишь буддизм, который в философском и социально-политическом отношении «превосходит» другие религии, в частности конфуцианство и христианство (см. [73, с. 4—6]).

Пропагандируя буддизм, Чжан Бинлинь имел в виду его две школы — Хуаянь и Фасян. Первая привлекала его своим поступатом жертвенности: «Во имя спасения всех живущих стоит пожертвовать собственной головой» [73, с. 7]²⁴. Во второй ему импонировал догмат об иллюзорности всего сущего: «Все облеченное в форму, а также бесформенная суeta — это всего лишь мираж и иллюзия, не существующие в реальности» [73, с. 7]. В обоих учениях его также подкупала теория тождества души (*синь*). Будды и людской массы, которая трактовалась Чжан Тайянем почти как «опора на собственные силы»: «Будда, на которого я опираюсь, так или иначе и есть моя собственная душа. Разве это не превосходит [учение] опирающихся на бога христиан?» [73, с. 7]. Буддизм, в интерпретации китайского мыслителя, проповедует также идеи равенства, «неприятия монархической власти», ратует за «возрождение народовластия», осуждает стремление к богатству, стимулирует созревание высоконравственных качеств в человеке [73, с. 9], т. е. развивает положения, созвучные его собственным концепциям. «Поэтому, — заключал Чжан Тайянь, — самым главным с точки зрения морали общества, морали революции является пропаганда буддизма» [73, с. 9].

Итак, совершенный социальный идеал мыслился Чжан Тайяню как суверенное, независимое, централизованное, бесклассовое «народное государство», которое зиждется на «трех народных принципах». В нем осуществляется республиканское правление с постепенным переходом от низшей формы — выборы одного президента — к высшей — избранию парламента. Деятельность государства и правительства направлена на «защиту народа», их долг — обеспечить «пребывание народа в равенстве и радости, спокойствии и безмятежности (*мин и ань инь*)» [50, с. 483], способствовать «обретению народом счастья (*минь ци дэ син*)», [71, с. 386]. Это общество свободы, равенства, братства и всеобщего труда. В нем существуют две формы собственности — частная и государственная, отсутствует эксплуатация человека человеком. В экономике сделан упор на сельское хозяйство. Обществу

будущего свойственно умеренное потребление, опирающееся на собственные силы; в качестве цементирующих скреп выступают законы и мораль.

Таким мыслилось Чжан Бинлинем общество эпохи национализма. Он не давал четкого ответа на вопрос о характере своей социальной конструкции. Совершенно очевидно, что автор не приемлет капитализма. Предпочтение, отдаваемое сельскому хозяйству в ущерб промышленности; ограничение землепользования и наследства; запрещение наемного труда и совмещения административной деятельности с предпринимательской; невнимание к техническому прогрессу; отказ от буржуазной представительной системы; осуждение индивидуализма—все эти аспекты его воззрений имеют антикапиталистическую направленность.

Изучение произведений Чжан Тайяня, написанных в предсиньхайский период, убеждает, что субъективно он тяготел к социализму, понимаемому не в научном смысле, а прежде всего в качестве образца равенства: «Законы социализма (*шэжуэйчжуи*) близки равенству (*пиндэн*)» [66, с. 13]. Позитивное отношение Чжан Бинлиня к «социалистическому» идеалу прослеживается и в программном выступлении в Токио (1906 г.).

Из него явствует, во-первых, что о социализме китайский мыслитель рассуждал с большой заинтересованностью и долей восторженности; во-вторых, что он трансформировал «западный» социализм, подгоняя его под китайскую действительность, окрашивая его в национальные тона. «Мы преклоняемся перед нашим (курсив наш.—Н. К.) социализмом (*воды шэжуэйчжуи*)»,—подчеркнул оратор [73, с. 13]. Выступая с антиисторических позиций, он «находил» в традиционных социальных институтах старого Китая социалистические черты, видя «соответствие социализму» в древней китайской системе «колодезных полей» (*цзин тянь*) [73, с. 12], усматривая «близость к социализму» у некоторых положений китайских законов [73, с. 12]. Ему импонировала и экзаменационная система Китая тем, что в ней «частично проявляется характер социализма» [73, с. 13]. Все эти социальные институты, по его мнению, имели в своей основе идею равенства. Такая ретроспективная трактовка социализма обнажает научную беспомощность автора, однако вписывает в контекст его концепции «социализма» национальную окраску.

В работе «Нужна ли представительная система?» термин «социализм» не употребляется, однако прослеживается тенденция к развитию тех идей, которые ранее Чжан Тайянь отождествлял с «нашим социализмом». Речь идет об идее равенства и ее конкретном воплощении в системе землепользования (уравнение прав на землю), в законодательстве (равная ответственность перед законом), в просвещении (всеобщее обязательное образование как средство привлечения народа к управлению страной). Социальное полотно Чжан Тайяня загрунтовано «тремя народными принципами», один из которых (*миньшэнчжуи*) мно-

гимн его современниками интерпретировался как «социализм» (см. [6, с. 186]). Рисуя отдаленную перспективу Китая, эпоху, которая наступит после этапа национализма, китайский мыслитель мечтал о «коммунизме», при котором отомрут государство и правительство, исчезнет семья, будет обобществлена (*гунчань*) частная собственность (см. [50, с. 10]). Морально-этическое учение Чжан Бинлиня также не лишено социалистических черт. «В программе китайской революционной демократии начала XX в. невозможно расчленить национализм и социализм, — этот вывод Л. Н. Борох [6, с. 4] можно, как нам кажется, с известными оговорками распространить и на социально-политические воззрения Чжан Тайяня накануне Сипьхайской революции. Поэтому нам импонирует оценка китайского историка Ли Жуньцана, который усмотрел в его предложениях «оттенок субъективного социализма» [35, с. 184].

Однако с объективной точки зрения, несмотря на желание преодолеть пороки капиталистического строя, затормозить его поступательный ход и даже избежать развития машинной индустрии, субъективно-социалистический проект Чжан Бинлиня лежал в русле капиталистического развития. Об этом свидетельствует и сохранение частной собственности, и система разделения властей, и отдельные положения законодательства, и ограничение демократических свобод, и система равенства, которая на практике не выходит за рамки капиталистического принципа «равенства возможностей».

Итак, перед нами образец социальной утонии, которая впитала в себя комплекс идей, почерпнутых автором из разных источников. Его социально-политические воззрения сформировались под влиянием китайской истории, под воздействием традиционной китайской классики и современной ему общественной мысли. Он изучил и переосмыслил идеи западной философии и социологии, а также философско-религиозные догмы буддизма. О воздействии китайской истории на социальный идеал Чжан Тайяня неоднократно говорилось выше. Здесь лишь отметим его повышенный интерес к правлению императора Цинь Шихуана, отдельные аспекты которого, интерпретированные Чжан Бинлинем по-своему, послужили образцом при создании им проекта совершенного общества. В частности, ему импонировали положения об ограничении законом власти монарха, о «равенстве» всех подданных перед законом, о системе назначения чиновников и др.

Бесспорно влияние на Чжан Тайяня китайской традиционной философии, которую он ценил очень высоко, особенно «авторов философских трактатов периодов Чжоу и Цинь» [73, с. 13]. Им не допускалась даже мысль «о полном предании забвению идей наших Чжуан Чжоу (Чжуан-цзы) и Сюнь Цина (Сюнь-цзы)» [73, с. 13]. Его произведения, в том числе и статьи, составившие идейный костяк предложенной им социальной модели [49; 50], изобилуют цитатами, пересказами и заимствованиями из древних трактатов: «Чунь цю», «Лунь юя», «Цзо чжуаня»,

«Чжоу ли», «Чжуан-цзы», «Гуань-цзы», «Ши цзина», «Хань шу», «Ши цзи» и др.²⁵.

Отношение Чжан Тайяня к конфуцианству было двойственным. Он отвергал некоторые важнейшие постулаты учения Кун-цзы, в том числе и оправдывавшие неравенство между людьми, стремление к «богатству, знатности, выгоде и карьере». Вместе с тем им был воспринят ряд положений Конфуция, прежде всего его идея о роли морального самосовершенствования в улучшении порядков в Поднебесной. На Чжан Тайяня произвело впечатление осуждение в «Чунь цю» «наследственных сановников» [73, с. 5]; данную мысль он пытался реализовать в своем проекте утопического государства. По-видимому, пример древнего мыслителя подсказал ему идею подготовки чиновников из простого народа (этот факт биографии Кун-цзы Чжан Тайянь отметил как его особую заслугу [73, с. 5]).

Учение Сюнь Цина способствовало укреплению веры Чжан Бинлиня в закон как орудие упорядочения жизни государства и общества. Как представляется, не без влияния Сюнь-цзы у него зародились мысли о силе единства, сплоченности людей, об опоре правителей на народ, о моральном совершенствовании последнего путем искоренения злого начала и развития добрых качеств.

Идеями Мэн-цзы была навеяна теория зависимости уровня морали от профессии и рода деятельности, которая логически завершалась прогрессивным выводом о моральности народа и аморальности высших кругов феодального общества Китая. Рассуждения Гуань-цзы утвердили Чжан Тайяня в идее дифференцированного подхода при обложении налогами.

Под воздействием философии Лао-цзы и Чжуан-цзы у Чжан Тайяня сложился социальный образец общества умеренного потребления, в котором погоня за славой, знатностью и богатством рассматривалась как безнравственное явление.

Не вызывает сомнения, что философские догматы буддизма сыграли важную роль в складывании мировосприятия Чжан Бинлиня. Не случайно, пропагандируя доктрины школ Хуаянь и Фасян, он подчеркнул такие «достоинства буддизма», как идеи «равенства», «отрицания монархии», «опоры на собственное сердце», моральные критерии (непреклонность, презрение к смерти, самопожертвование), которые Чжан Тайянь взял на вооружение при конструировании своей модели будущего общества.

Следует особо остановиться на роли китайского ученого XVII в. Гу Янью²⁶ в формировании мировоззрения Чжан Бинлиня. Его учение о морали базируется на морально-этической теории Гу Янью. Достаточно сказать, что первые три основополагающих критерия морали — стыд (*чжи чи*), достоинство (*чжун хоу*), непреклонность (*гэн цзе*) — были заимствованы Чжан Тайянем из «Записок о ежедневных познаниях» (см. [49, с. 315]). Знакомство с этим произведением утвердило в Чжан Тайяне уверенность в примате морали над политической и хозяйственной деятельностью (см. [49, с. 315]). Труд Гу Янью «заразил»

Чжан Тайянь и идей об «ответственности простолюдинов» за судьбу своей страны (см. [49, с. 315]), которая нашла воплощение в его теории о «народной революции» и в его повышенном внимании к нуждам народа.

В социально-политических и экономических взглядах Чжан Бинлиня ощущается серьезное влияние теорий китайских анархистов, в частности Лю Шипэя (об его идеях см. [23, с. 39—47]), с которым его связывала совместная работа на курсах по изучению социализма. Чжан Тайянь разделял убеждение Лю Шипэя о необходимости сохранения Китая как аграрной страны и его неприязнь к капитализму. Они оба ратовали за равенство. Чжан Тайяню импонировал анархистский тезис об упразднении партий; подобно анархистам, он отвергал парламентскую систему. Наконец, Чжан Бинлиня и анархистов роднил общий повышенный интерес к этическим проблемам. Однако многие принципиально важные положения адептов анархии Чжан Бинлинь не считал приемлемыми для своей идеальной модели этапа национализма. Он считал необходимым сохранение на этом этапе таких социальных институтов, как государство и правительство, законы, регламентирующие жизнь и деятельность общества, допускал частную собственность, отвергал идею абсолютной свободы.

На складывание общественного идеала Чжан Бинлиня в значительной степени повлияли социальные воззрения Сунь Ятсена. Под воздействием бесед с ним в 1902 г., как уже говорилось, Чжан Тайянь подготовил «Закон об уравнивании полей», в котором воплотил идею Сунь Ятсена «каждому пахарю свое поле» (см. [76, с. 270—271]).

Чжан Бинлинь довольно часто высказывался в негативном плане относительно достижений западной социально-политической и философской мысли. Так, отвергая «невежественные учения Европы» [73, с. 10], он раскритиковал «утилитаризм» (*гунли*) Т. Спенсера [73, с. 4], поставил под сомнение оригинальность воззрений И. Канта и А. Шопенгауэра, которые, по его мнению, черпали идеи для своих теорий в восточной философии, в частности в буддизме [73, с. 7]²⁷. Тем не менее западная мысль не могла не оказать влияние на его социально-политические концепции. Как вспоминал сам Чжан Тайянь, во время пребывания в Японии он прочитал переводы на японский язык «книг греческих и немецких философов» (цит. по [39, с. 38]). Тогда и впоследствии китайский мыслитель познакомился с произведениями Сократа, Платона, Аристотеля, И. Фихте, Г. Гегеля, Ч. Дарвина, И. Канта и др. (судя по именам, фигурирующим в его работах, он читал труды более чем 20 иностранных авторов [36, с. 47] и сам признавал положительное воздействие учений европейских идеологов. Раскрывая процесс вызревания в нем идей национализма, Чжан Бинлинь отметил, что только «после японо-китайской войны, после того, как я вкратце ознакомился с книгами стран Запада и Востока, во мне утвердились научные

принципы» [73, с. 1]. Вольно или невольно он заимствовал из западной общественной мысли идеи, созвучные традиционным китайским концепциям, соединяя их с доктринами китайской классической философии.

Надо полагать, что мысли Ж.-Ж. Руссо, которого Чжан Тайянь охарактеризовал как родоначальника идей «народовластия и свободы» [73, с. 2], оказались созвучными его представлениям о совершенном обществе, главным персонажем которого выступал народ, а теория разделения властей Ш.-Л. Монтескье, по-видимому, содействовала формированию им конструкции, в которой параллельно действуют три (четыре) независимые власти. Знакомство с учением Г. Джорджа об уравнивании прав на землю также не прошло бесследно. Вероятно, Чжан Бинлиню импонировали рассуждения О. Бисмарка о сильной правящей личности (немецкого канцлера он упоминает среди шести человек, по его словам, «имеющих таланты и заслуги» [73, с. 3]). Наконец, некоторые моменты его морально-этических взглядов (в основе которых лежало идейное наследие Гу Янью) обрели свою теоретическую законченность благодаря знакомству с западной философией, в частности с учением И. Канта, а также с идеями французских просветителей²⁸.

Небезынтересно отметить, что социальный проект Чжан Бинлиня в какой-то степени ассоциируется с общественными идеалами американских просветителей XVIII—XIX вв., в частности с идеями, которые нашли отражение в Декларации независимости (главным образом с ее государственно-правовыми принципами²⁹). В некоторых важных аспектах идеальной модели Чжан Бинлиня прослеживаются также аналогии с утопическими идеями фермерской Америки, фундамент которым заложили такие яркие ее представители, как Т. Джефферсон, автор Декларации независимости и «Заметок о штате Вирджиния» (1782 г.), и Б. Франклин. Это касается и социально-экономической структуры общества, и морально-этических моментов³⁰. Пока неизвестно, был ли знаком Чжан Тайянь с «Заметками...» Т. Джефферсона. Но, судя по его огромному интересу к США, их истории, законодательству, можно с большой долей уверенности предположить, что о Декларации независимости Чжан Тайянь был осведомлен³¹. По всей вероятности, он имел представление и о взглядах Б. Франклина, которого в числе других ученых и мыслителей популяризировал Лян Цичао (см. [6, с. 120]).

Одним словом, нет оснований подвергать сомнению вывод, сделанный ведущими современными китайскими историками, считающими, что утопическая модель Чжан Бинлиня сформировалась в результате синтеза китайской общественной мысли и практики с достижениями западной культуры (см. [33, с. 14; 36, с. 58; 37, с. 88]). Однако, будучи более традиционным, нежели многие другие китайские идеологи революционного направления начала XX в., в целом отвергавший целесообразность заимствования западных учений, Чжан Бинлинь предпочитал не

афишировать влияние мировой науки на формирование его воззрений. В своих проектах, связанных с обновлением Китая, он пытался отталкиваться от привычных для китайского восприятия традиционных отечественных образцов. Тем не менее, с нашей точки зрения, не следует приписывать китайскому мыслителю примитивного намерения целиком и полностью возродить китайскую старину³². Эта «старина» скорее необходима ему для усиления чувства уважения к национальному достоянию, а не для перенесения в первозданном виде на современную почву. В поисках пути построения «социализма» в Китае Чжан Тайянь главным образом ориентировался на отечественную историю, однако был далек от полной идеализации традиционных социальных систем.

Оценка социальной модели Чжан Тайяня как феодально-патриархальной утопии (см. [7, с. 162]) представляется спорной. На наш взгляд, разработанный им вариант спасения страны от гибели — одна из форм утопического социализма. В его эскизе идеального общества поставлена задача уничтожения эксплуатации и угнетения народа, ликвидации различия между бедными и богатыми, он полон надежды «предупредить капитализм», т. е. развивал такие идеи, которые В. И. Ленин определял как социалистические. Анализируя проект земельной реформы, предлагаемый социалистами-народниками, Ленин писал: «Они хотят уничтожить разницу между богатыми и бедными. Это желание социалистическое. Все социалисты хотят этого» [2, с. 123]. К Чжан Бинлиню применима и ленинская характеристика Сунь Ятсена и других представителей демократического движения в Китае начала XX в.: «Они субъективные социалисты, потому что они против угнетения и эксплуатации масс» [3, с. 403].

По-видимому, субъективно социалистическую утопию Чжан Бинлиня, выступавшего апологетом и выразителем интересов мелкого производителя, главным образом крестьян-собственников, можно рассматривать в качестве китайской разновидности западноевропейского романтизма начала XIX в. и русского народничества конца XIX в., названного В. И. Лениным также «мещанским социализмом»: «Мещанский социализм есть мечтание мелкого хозяйчика о том, как бы уничтожить различие между богатыми и бедными. Мещанский социализм полагает, что можно всех людей сделать „уравнительными“ хозяйчиками, не бедными и не богатыми. Мещанский социализм пишет проекты законов о всеобщем уравнительном пользовании землей» [2, с. 124]. Все эти ленинские положения можно отнести и к социальному проекту Чжан Тайяня.

Его мысли об общественно-политическом и экономическом преобразовании Китая, не в пример утопиям Кан Ювэя и Сунь Ятсена, отличали махровый традиционализм и ориентация на архаические образцы. Присущие его социальной утопии критика капитализма и идеализация мелкого производства и нравов мелких производителей; акцент на развитие сельского хозяйства и

недооценка промышленности; протест против машинной индустрии; использование старинных мерок для нового китайского общества, уже вступившего на путь капиталистического развития, ставка на закон как на главный регулятор жизни общества — все эти моменты роднят взгляды Чжан Тайяня с романтическими и народническими теориями, которые В. И. Ленин оценил как реакционные. Критикуя швейцарского экономиста С. Сисмонди, представителя романтического утопизма, за приложение патриархальных образцов к капиталистическому обществу, В. И. Ленин, в частности, писал: «Вот эта-то ошибка и дает романтику совершенно заслуженную им квалификацию *реакционера*, причем под этим термином разумеется не желание восстановить просто-напросто средневековые учреждения, а именно попытка мерить новое общество на старый патриархальный аршин, именно желание искать образца в старых, совершенно не соответствующих изменившимся экономическим условиям порядкам и традициях» [1, с. 236]. Этой оценкой, думается, можно руководствоваться и при определении характера утопии Чжан Тайяня, имея в виду и оговорку В. И. Ленина относительно термина «реакционный»: «Этот термин употребляется в *историко-философском* смысле, характеризуя только *ошибку* теоретиков, берущих в *пережитых* порядках образцы своих построений. Он вовсе не относится ни к личным качествам этих теоретиков, ни к их программам» [1, с. 211].

Оценивая в целом социально-политические воззрения Чжан Бинлиня, мы не можем согласиться с утверждениями тех исследователей, которые считают, что его проект совершенного государственного устройства способствовал бы укреплению феодального строя в Китае. Утопический субъективный социализм мыслителя объективно создавал условия для поступательного развития Китая, следования по пути капитализма, хотя и не столь быстрого, как это предполагалось предложениями Сунь Ятсена. На наш взгляд, представляется более предпочтительной концепция Ли Жуньцана, который полагает, что идеальное общество Чжан Бинлиня «не выходило за рамки буржуазно-демократического характера» [35, с. 183]. Данное обстоятельство придавало утопии китайского идеолога прогрессивный оттенок.

В заключение подчеркнем, что изучение идейного наследия Чжан Тайяня помогает глубже понять историю общественно-политической мысли Китая нового времени, определить ее место в общемировом процессе развития идей.

¹ Краткую биографическую справку о Чжан Бинлине см. [10, с. 262; 15, с. 63—69].

² Имеются в виду опубликованные в 1907 г. «Правила о награждении за заслуги в предпринимательской (*шан*) [деятельности]», согласно которым вложившие в сельское хозяйство, промышленность, торговлю и горнорудное дело не меньше 100 тыс. юаней жаловались почетными титулами [50, с. 470].

Следует, однако, отметить, что данное узаконение носило двойственный характер: поощряя производственные капиталовложения, оно в то же время преследовало цель инкорпорировать крупных представителей нарождавшейся буржуазии в рамки традиционной общественной системы (см. [19]).

³ Бань фа — «законодательство, [выгравированное] на доске». Термин заимствован у Гуань-цзы. Расшифровывая это понятие, комментатор пишет: «Отобрать самое важное и выгравировать на доске как постоянно действующий закон» [60, с. 474].

⁴ Чжан Тайянь утверждал, что аналогом нижней палаты является «[система] запросов простого народа, [описанная] в „Чжоу ли“». Он находит также примеры в «Чунь цю», истории Поздней Хань, которые, по его мнению, можно уподобить представительной системе: «Линь-жуи, [ведавший] обороной [страны], перед карательным походом против цзиньцев запрашивал совета у ремесленников и торговцев. А в период Поздней Хань... император Чжао-ди созвал подобие парламента (*го хуэй*) во главе с мудрецами (*сянь лян*) и учеными (*вань сюэ*) для [обсуждения вопроса] об отмене государственной монополии на соль и железо» [50, с. 462].

⁵ Термины, которыми Чжан Тайянь обозначал высших чиновников, возглавляющих суд и органы просвещения (*сыфа*, *сюэ гуань*), носили традиционный характер.

⁶ В статье «Опровергаю критику революции» (1903 г.) Чжан Тайянь писал: «После свержения [цинского] правительства и изгнания иноплеменников (*ицзю*)... будем осуществлять политику, основанную на республиканских принципах (*гунхэ чжуи*)» [46, с. 230]. Из статьи «Анализ структуры аппарата управления» (1907 г.) явствует, что он не видел альтернативы республике на ближайшее обозримое будущее (не менее 100 лет), хотя внутренне и не был расположен к этой системе правления (см. [48, с. 3]). Аналогичная мысль содержится в статье «О пяти исчезновениях», в которой республиканское правление (*гунхэ чжэнтэ*) определяется как «наименьшее зло» [61, с. 2].

⁷ Выражение «Чжунхуа миньго» обычно переводят как «Китайская республика», «Срединная цветущая республика», т. е. термин «миньго» — как «республика» (см.: [7, с. 155; 15, с. 356]). При всей общепринятости такого перевода думается, что применительно к текстам Чжан Тайяня понятие «республика» не адекватно термину «минь го». Не случайно он параллельно употребляет два сочетания: *минь го* и *гунхэ*. Первое, на наш взгляд, корректнее переводить как «народное государство» или «государство народа», а второе — как «республиканское [государство]», «республика».

⁸ Остальные 10 социальных групп: эрудиты (*гунжэнь*), солдаты (*ханьгу*), служки (*сюйгу*), секретари (*мукэ*), титулованное крупное купечество (*чжи шан*), столичное и придворное чиновничество (*цзин чао гуань*), периферийные чиновники (*фанмянь гуань*), военачальники (*цзюнь гуань*), кандидаты на должность (*чайчу гуань*), наемные переводчики (*гу и жэнь*). Представители всех этих «профессий» составляли высшие имущие слои китайского общества и их окружение (подробнее см. [12, с. 55—59]).

⁹ Отметим, что Чжан Тайянь не употребляет термина *цзыю* («свобода») для характеристики системы политических свобод в совершенном обществе. Он пишет: «Если народ [устраивает] собрания (*цзихуэй*), [организует] выступления (*яньлунь*), публикует [печатные издания] (*чубань*), нельзя ни разгонять, ни запрещать» [50, с. 475]. По-видимому, такой подход не является случайным. Традиционно термин *цзыю* воспринимается китайцем, как справедливо замечает А. А. Крушинский, исследовавший его семантику, «почти как синоним „вседозволенности“ — субъективного произвола, а в социальной сфере напоминало анархизм раннедаосских утопий» [14, с. 64]. Такая трактовка «свободы» не соответствовала взглядам Чжан Тайяня, в проекте которого любая деятельность, в частности политическая, ограничивалась законом. Тем не менее в общих рассуждениях он иногда использовал слово «цзыю» в смысле «свобода». Так, Ж.-Ж. Руссо характеризовался им как основатель учения о «народовластии и свободе (*цзыю*)» [73, с. 2]. А христианство критиковалось за то, что «замуровало идеи всеобщей свободы (*жэньжэнь цзыю*)» [73, с. 6]; Чжан Тайянь осуждал французское пра-

вительство за то, что, «осуществляя свободу и равенство (цзыю пиндэн) в своей стране, оно насаждает вопиющую несвободу и неравенство (бу цзыю пиндэн) в другой стране (Вьетнаме.— Н. К.)» [61, с. 7].

¹⁰ По-видимому, это связано с тем, что автор считал необходимым опираться лишь на одну религию — буддизм, в философской системе которого, по его убеждению, заложены многие демократические идеи: «неприятие монархической власти», «возрождение народовластия», равенство, а также высокие моральные принципы.

¹¹ И в этом вопросе Чжан Бинлинь в первую очередь руководствовался соображениями морали. По его мнению, «партии не занимаются делами управления, а размножают пороки и злоупотребления, в результате разлагают целомудренных мужей» [50, с. 479].

¹² В статье «Нужна ли представительная система?» Чжан Тайянь не касался теоретической части этого вопроса, вероятно, по двум причинам: во-первых, равенство, по его понятию, было присуще разным сторонам социальной жизни старого Китая, и он видел свою задачу лишь в его возрождении в будущем идеальном обществе; во-вторых, на данной проблеме он неоднократно концентрировал внимание в других работах. Поэтому в ней автор ограничивался упоминанием принципа равенства как само собой разумеющегося для образцовой социальной модели (см. [52, с. 23, 57; 60, с. 6; 61, с. 2; 62, с. 329 и др.]).

¹³ Текст «Закона...» с небольшими купюрами воспроизведен А. М. Григорьевым [7, с. 152—153]. Для полноты картины изложим его целиком. Согласно «Законам...» народ должен проявлять бережное, рациональное отношение к земле, использовать ее с наибольшей пользой. «Земли, находящиеся во владении народа (т. е. в частном пользовании.— Н. К.), не должны приходить в запустение». Те земли, которые не могут обрабатываться собственными силами, подлежат продаже либо частному лицу, либо государству, для чего создается специальный департамент. Разрешается владеть садами, огородами и водоемами, доставшимися в наследство от деда и отца, но запрещается прикупать дополнительные участки. В сельскохозяйственном труде должны принимать участие не только мужчины, но и женщины (жены, дочери, вдовы). Запрещается использовать наемный труд (за исключением ряда случаев) [67, с. 271].

¹⁴ Эта концепция Сунь Ятсена обстоятельно проанализирована Л. Н. Борох (см. [6, с. 164—188]).

¹⁵ Ли Цзэхуэ утверждает, что теория «уравнения полей» Чжан Тайяня «охватывала широкую сферу» и касалась не только сельского хозяйства, но и фабрично-заводской промышленности, а также банковской системы [36, с. 53].

¹⁶ Представляется дискуссионным перевод выражения «сы фэнь» (имеющего два значения: «четверть» и «40%») в данном контексте как «четверть» (см. [15, с. 155; 7, с. 161]). Мы придерживаемся второго варианта, ориентируясь на практику перевода этого термина в экономических текстах (об этом нам любезно сообщил О. Е. Непомнин).

¹⁷ В выражении «ши Куи моу Сянь ши Лу моу Цю», согласно преданию, Куи — одноногое чудовище, Сянь — членистоногое, Лу — олень, Цю — амурский вьюн.

¹⁸ Чжан Хан (Чжан Пинцзы) — астроном эпохи Восточная Хань; изобрел небесный глобус и сейсмограф. Ма Цзюнь (Ма Дэхан) — механик, живший в царстве Вэй. Хуа Та (Хуа Юаньхуа) — известный медик конца Восточной Хань; внес вклад в области хирургии и анестезиологии китайскими лекарствами. Чжан Цзи (Чжан Чжунцзин) — известный медик конца Восточной Хань; его знаменитый трактат «О горячке от переохлаждения» является важным пособием в китайской медицине. Ли Е (Ли Жэньцзин) — математик эпохи Юань; развил алгебру и первым в Китае использовал знак «ноль». Цинь Цзюшэо — математик эпохи Южная Сун; написанный им трактат «Девять разделов математики» представлял собой вклад в развитие алгебры (см. [50, с. 478—479]).

¹⁹ Разоблачая аморальные явления, которыми сопровождаются выборы на Западе, Чжан Тайянь писал: «Те, кто обладает властью, опираясь на свой

авторитет, путем подкупа, угождения, посулов привлекают на свою сторону избирателей... Бывает, используют чары красавицы-жены, которая, обвораживая [избирателей], помогает мужу» [50, с. 473].

²⁰ Представление о верности граничит у Чжан Тайяня со слепым фанатизмом. Ориентируясь на высказывание Кун-цзы: «Никогда не забывай [своих] слов, сказанных в течение всей жизни (*цзю бу ван пиншэн чжи янь*)» (цит. по [49, с. 320]), он утверждал, что можно оправдать любое насилие, преступление, если они совершаются ради того, чтобы сдержать данное слово: «Тебе говорят: убей человека или раскопай могилу, и ты отвечаешь: „Согласен“. Конечно, убить человека или раскопать могилу — дурные поступки, потом ты раскаиваешься, [что согласился], но не отказываешься от данного слова. В этом случае, хоть ты и совершил дурной поступок — убийство человека или раскапывание могилы, — но не нарушил верности» [49, с. 320].

²¹ Это выражение, как поясняет комментатор, заимствовано из «Шан шу» и означает «сохранить добро и искоренить зло» [50, с. 464].

²² Чжан Тайянь поясняет это положение конкретным примером: «Жители гор издеваются над населением заболоченных мест, называя их лягушками, а люди, живущие на болоте, с издевкой называют горцев ягуарами и рысями. Не в этом ли причина давнего отсутствия между ними хороших отношений?» [50, с. 472].

²³ Чжан Тайянь, в частности, упрекал тех цинских чиновников и промышленников, которые «вступают в контакты с [представителями] держав», в том, что они «продаются чужестранцам, предают своего правителя» [49, с. 310]; он также охарактеризовал переводчиков как «фаворитов белых» [49, с. 311].

²⁴ Перевод А. Г. Крымова (см. [15, с. 189]).

²⁵ По нашим подсчетам, в этих двух статьях содержится свыше 60 выдержек из 15 произведений древних китайских мыслителей.

²⁶ Гу Яньу (Гу Тинлинь, 1613—1682) — китайский ученый, внесший вклад в развитие истории, географии, фонетики, литературоведения Китая (см. [74, т. 2, с. 97]), автор известного произведения «Записки о ежедневных познаниях» («Жи чжи лу»), созданного, по словам Чжан Тайяня, в результате его обеспокоенности по поводу «гибели морали» [49, с. 314].

²⁷ По словам Чжан Бинлиня, 12 категорий И. Канта — «чистой воды» принципы „деления на облики“ (*сян фань*)» школы Фасян, рассуждения же А. Шопенгауэра о зарождении мира от движения воли (*и сы*) — не более чем «принципы зарождения по двенадцати причинам (*шиэр юань шэ*)» школы Хуаянь [73, с. 7].

²⁸ В частности, высокая оценка Чжан Тайянем роли религии в нравственном воспитании человека ассоциируется с идеями Ш.-Л. Монтескье, который, по заключению советского исследователя М. П. Баскина, «признает нравственное значение религии в развитии общества» [4, с. 44].

²⁹ Суммируя эту часть Декларации независимости, советский исследователь Э. Я. Баталов следующим образом охарактеризовал идеал, сконструированный в ней: «Это свободное общество, народ которого обладает *политическим суверенитетом и имеет право свергать правительство*, не способное обеспечить „очевидные права граждан“. Общество, основанное на признании равенства людей... Согласно Декларации независимости, отношения между народом и властями, как, впрочем, и само отправление власти, строятся на демократической основе: правительство правит „справедливо“, на основе „согласия управляемых“» [5, с. 36—37]. (В обеих цитатах наш курсив выделяет положения, перекикающиеся с идеями Чжан Тайяня.)

³⁰ Еще раз воспользуемся исследованием Э. Я. Баталова. В утопическом идеале Б. Франклина, пишет он, «основой национальной экономики выступает сельское хозяйство, центральной фигурой которого является мелкий собственник, а промышленность играет второстепенную и подчиненную роль» [5, с. 105]. Т. Джефферсон, по словам Э. Я. Баталова, выступал «сторонником общества, если не совершенно однородного в социальном плане, то уж во всяком случае лишенного резких классовых контрастов и тем более *классовой поляризации*» (курсив везде наш. — Н. К.) [5, с. 107]. В при-

веденной Э. Я. Баталовым цитате из «Заметок о штате Вирджиния» Т. Джефферсон, идеализируя земледельцев, пишет: «Примера разложения нравственности нельзя найти у людей, занятых возделыванием земли» (цит. по [5, с. 106]). (Ср. положение Чжан Тайяня: «Самой высокой нравственностью обладают земледельцы» [49, с. 304].)

³¹ Это предположение базируется на неоднократном обращении Чжан Тайяня к примерам из истории войны за независимость, на его преклонении перед Дж. Вашингтоном (см. [49, с. 301; 50, с. 472]), а также на его восхищении «прекрасными вещами (речь идет о республике.— Н. К.), которых [некогда] добились американцы» [50, с. 471].

³² Вряд ли можно без оговорок согласиться с Ли Жуньцаном, изображавшим Чжан Тайяня закоренелым синофилом, который даже «отбросы» традиционного Китая «выдавал за самое лучшее» [34, с. 74]. Не случайно Чжан Тайянь все время оговаривался, что существующие китайские законы «исключительно жестокие»; что экзаменационная система «в основном плохая» [73, с. 12]; что «абсолютистская монархия Китая не содержала ничего ценного» [73, с. 12].

1. Ленин В. И. К характеристике экономического романтизма.— Т. 2*.
2. Ленин В. И. Вопрос о земле и борьба за свободу.— Т. 13.
3. Ленин В. И. Демократия и народничество в Китае.— Т. 21.
4. Баскин М. П. Монтеस्कье. М., 1965.
5. Баталов Э. Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982.
6. Борох Л. Н. Общественная мысль Китая и социализм (начало XX века). М., 1984.
7. Григорьев А. М. Социально-политические идеи Чжан Тайяня в период подготовки Синьхайской революции.— Синьхайская революция в Китае. М., 1962.
8. Делюсин Л. П. Спор о социализме в Китае. М., 1980.
9. Зубков Н. Б., Крымов А. Г. Дискуссия о государственном переустройстве Китая в начале XX в.— Китай: общество и государство. М., 1973.
10. Калужная Н. М. Мировоззрение Чжан Тайяня и его политическая деятельность в освещении историографии КНР.— Общественные науки в КНР. М., 1986.
11. Калужная Н. М. «Речь» Чжан Бинлиня — программа «возрождения славы» Китая.— Пятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 3. М., 1984.
12. Калужная Н. М. Теория «профессиональной морали» Чжан Бинлиня.— Шестнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 3. М., 1985.
13. Костяева А. С. Народные движения в Китае в 1901—1911 гг. М., 1970.
14. Крушинский А. А. Трактровка либерализма в работах Янь Фу: семантика выражения «цзю» как ее концептуальная основа.— Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 3. М., 1982.
15. Крымов А. Г. Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае. 1900—1917 гг. М., 1972.
16. Крюков М. В., Переломов Л. С., Сафронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983.
17. Лапина З. Г. Учение об управлении государством в средневековом Китае. М., 1985.
18. Лу Синь. Кое-что о Чжан Тайяне.— Собрание сочинений. Т. 3. М., 1955.
19. Непомнин О. Е. Социально-экономическая история Китая: 1894—1914. М., 1980.
20. Никифоров В. Н. Китай в годы пробуждения Азии. М., 1982.
21. Переломов Л. С. Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае (221—202 гг. до н. э.). М., 1962.

* Здесь и далее работы В. И. Ленина приводятся по Полному собранию сочинений.

22. *Свистунова Н. П.* Минское законодательство о государственном аппарате и делопроизводстве.— ИАА. 1984, № 6.
23. *Стабурова Е. Ю.* Анархизм в Китае (1900—1920). М., 1983.
24. *Тигвинский С. Л.* Движение за реформы в Китае в конце XIX в. М., 1980.
25. *Тяпкина Н. И.* Деревня и крестьянство в социально-политической системе Китая. М., 1984.
26. *Ушков А. М.* Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. М., 1982.
27. *Чудодеев Ю. В.* Накануне революции 1911 г. в Китае. Конституционное движение либеральной буржуазно-политической оппозиции. М., 1966.
28. *Ян Хиншун.* Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1984.
29. *Янгзютов Л. Е.* Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1982.
30. *Го Тин.* Цзи Дунцин люй сюэшэн хуаньин Сунь цзюнь Исянь ши (Торжественная встреча господина Сунь Ятсена со студентами, обучающимися в Токио).— МБ. 1905, № 1.
31. *Дай Сюэцзи.* Гуаньюй «гэмин цзюнь ци гэмин дан сяо» (Относительно лозунга «Когда восстает революционная армия, упраздняется революционная партия»).— Гуанмин жибао. 26.08.1980.
32. *Кондо Кукиясу.* Цун игэ жибэньжэньды яньцзинь кань Чжан Тайянь сысян (Идеология Чжан Тайяня с точки зрения одного японца).— ШКЧ. 1984, № 2.
33. *Ли Жуньцан.* Чжан Тайянь ши шэмма пай? — Юй Тан Чжэньчан тунчжи шанцюэ (К какой группировке принадлежит Чжан Тайянь? — Полемизируем с тов. Тан Чжэньчаном).— ЛЯ. 1979, № 7.
34. *Ли Жуньцан.* Чжан Тайянь юй жибэньды учжэнфучжун (Чжан Тайянь и японский анархизм).— Сюэшун юэкань. 1982, № 6.
35. *Ли Жуньцан.* Чжан Тайянь юй «Минь бао» ды гэмин цзунчжи (Чжан Тайянь и революционные цели «Минь бао»).— ШКЧ. 1983, № 2.
36. *Ли Цзэху.* Чжан Тайянь поуси (Анализ взглядов Чжан Тайяня).— ЛЯ. 1978, № 3.
37. *Ли Шиюэ.* Лунь Чжан Бинлинь хэ Гуанфу хуэй (О Чжан Бинлине и союзе «Гуанфу»).— Цилинь дасюэ сюэбао. 1979, № 4.
38. *Синьхай гэмин ши* (История Синьхайской революции).— Т. 2. Пекин, 1980.
39. *Сун Чжунфу.* Чжан Тайяньды миньчжу гэмин сысян цзи ди яньбянь (Революционно-демократические идеи Чжан Тайяня и их трансформация).— Ганьсу шида сюэбао. 1978, № 4.
40. *Сунь Хун.* Цянь лунь Чжан Тайянь дуй цзычаньцзецзи чжэнтиды пипин (Общее представление о критике Чжан Тайянем буржуазной политической системы).— Гуанмин жибао. 08.12.1982.
41. *Тан Чжицзюнь.* Чжан Тайянь хэ Сунь Чжуншань (Чжан Тайянь и Сунь Ятсен).— ШКЧ. 1978, № 3.
42. *Тан Чжэньчан.* Лунь Чжан Тайянь (О Чжан Тайяне).— ЛЯ. 1978, № 1.
43. *Хэ Линь.* Чжунго чжэсюэ (Китайская философия). Т. 2. Пекин, 1980.
44. *Чжан Бинлинь.* Цинь чжэнь цзи (Записки о правлении Цинь [Шихуана]).— Лунь Цинь Шихуан (О Цинь Шихуане). Шанхай, 1974.
45. *Чжан Бинлинь.* Чжэнь чоу мань лунь (Корректирую теорию возмездия маньчжурам).— Синьхай гэмин цян ши нянь цзяньши лунь сюаньцзи (Избранные статьи, опубликованные за десятилетие, предшествовавшее Синьхайской революции). Т. 1, ч. 1. Пекин, 1960.
46. *Чжан Тайянь.* Бо гэмин бои (Опровергаю критику революции).— Чжэнлунь сюаньцзи (Избранные политические статьи). Т. 1. Пекин, 1977.
47. *Чжан Тайянь.* Бо Кан Ювэй лунь гэмин шу (Опровергаю теорию Кан Ювэя о революции).— Чжэнлунь сюаньцзи (Избранные политические статьи). Т. 1. Пекин, 1977.
48. *[Чжан] Тайянь.* Гуаньчжи сонинь (Анализ структуры аппарата управления). МБ. 1907, № 14.
49. *[Чжан] Тайянь.* Гэминчжи даодэ (Революционная мораль).— Сюаньцзи (Избранные произведения). Шанхай, 1981.
50. *Чжан Тайянь.* Дайи жань фоу лунь (Нужна ли представительная система?).— Сюаньцзи (Избранные произведения). Шанхай, 1981.

51. Чжан Тайянь. Дин бань цзи (О приведении в порядок подворных списков населения).— Сюаньцзи (Избранные произведения). Шанхай, 1981.
52. [Чжан] Тайянь. Дин фучоучжи ши фэй (Определяю истинный смысл мести).— МБ. 1907, № 16.
53. Чжан Тайянь. Ицзяо цуньбянь шухоу (В защиту учений).— Чжэнлунь сюаньцзи (Избранные политические статьи). Т. 1. Пекин, 1977.
54. Чжан Тайянь. Кэ ди лунь (Об императоре-госте).— Чжэнлунь сюаньцзи (Избранные политические статьи). Т. 1. Пекин, 1977.
55. Чжан Тайянь. Лунь сюэхуэй ю да и юй хуанжэнь цзии баоху (Об огромной пользе научных обществ для желтых и об экстренной необходимости взять их под защиту).— Чжэнлунь сюаньцзи (Избранные политические статьи). Т. 1. Пекин, 1977.
56. Чжан Тайянь. Лунь шуцзы сюэ (О философских учениях).— Сюаньцзи (Избранные произведения). Шанхай, 1981.
57. Чжан Тайянь. Пиндэн лунь (О равенстве).— Чжэнлунь сюаньцзи (Избранные политические статьи). Т. 1. Пекин, 1977.
58. [Чжан] Тайянь. Сы хо лунь (О четырех сомнениях). МБ. 1908, № 22.
59. Чжан Тайянь. Сюаньцзи (Избранные произведения). Шанхай, 1981.
60. [Чжан Тайянь]. Тао маньчжоу си (Предписание карать маньчжуров).— Тянь Тао. 1907.
61. [Чжан] Тайянь. У у лунь (О пяти исчезновениях).— МБ. 1907, № 16.
62. Чжан Тайянь. У шэнь лунь (Об атеизме).— Сюаньцзи (Избранные произведения). Шанхай, 1981.
63. Чжан Тайянь. Цзай гоминьдан цзяотун бу чахуахуэй шанды яньпо (Речь на банкете, организованном отделом путей сообщения гоминьдана).— Сюаньцзи (Избранные произведения). Шанхай, 1981.
64. [Чжан] Тайянь. Цзай «Минь бао» цзи юаньцзе дахуэйшан яньшо (Речь на собрании, посвященном первой годовщине основания журнала «Минь бао»).— Сюаньцзи (Избранные произведения). Шанхай, 1981.
65. Чжан Тайянь. Цзун тунмэн багун лунь юй (Предисловие к [работе] «О всеобщей забастовке»).— Чжэнлунь сюаньцзи (Избранные политические статьи). Т. 1. Пекин, 1977.
66. [Чжан] Тайянь. Цзюй фэнь цзиньхуа лунь (О всеобщей эволюции).— МБ. 1906, № 7.
67. Чжан Тайянь. Цзюнь тянь фа (Закон об уравнивании полей).— Сюаньцзи (Избранные произведения). Шанхай, 1981.
68. [Чжан] Тайянь. Чжунхуа миньго цзе (Разъяснение [понятия] «Китайское народное государство»).— МБ. 1907, № 15.
69. Чжан Тайянь. Чжэнлунь сюаньцзи (Избранные политические статьи). Т. 1. цз. 1—2. Пекин, 1977.
70. Чжан Тайянь. Шуцзы сюэ люэшу (Краткое изложение философских учений).— Чжэнлунь сюаньцзи (Избранные политические статьи). Т. 1. Пекин, 1977.
71. Чжан Тайянь. Юй Ма Лань шу (Письмо Ма Ланю).— Чжэнлунь сюаньцзи (Избранные политические статьи). Т. 1. Пекин, 1977.
72. Чжан Тайянь. Юйчжун да Синьвэнь бао (Ответ из тюрьмы газете «Синьвэнь бао»).— Чжэнлунь сюаньцзи (Избранные политические статьи). Т. 1. Пекин, 1977.
73. [Чжан] Тайянь. Яньшо лу (Запись речи).— МБ. 1906, № 6.
74. Чжунго сысян шиган (История китайской мысли). Т. 1—2. Пекин, 1980—1981.
75. Чжунго цзиньдай чжэсюэ ши (История китайской философии нового времени). Пекин, 1982.
76. Furth Ch. The Sage as Rebel. The Inner World of Chang Ping lin.— The Limits of Change. Cambridge (Mass.), London, 1976.
77. Rankin M. B. Early Chinese Revolutionaries. Radical Intellectuals in Shanghai and Chekiang, 1902—1911. Cambridge (Mass.), 1971.

Е. Ю. Стабурова

УТОПИИ КИТАЙСКИХ АНАРХИСТОВ

Несколько поколений китайских анархистов мечтало о светлом будущем. Утопические проекты были идеалом, вокруг которого сплачивались единомышленники, ориентиром в борьбе. Возможности человека проникнуть мысленным взором за пределы настоящего ограничены. Картины общества будущего, рисовавшиеся китайскими анархистами, местами были наивны, внутренне противоречивы. Тем не менее эти далекие от совершенства, разрабатывавшиеся без каких-либо научных критериев проекты становились средством мобилизации общественных сил.

Представляется, что создание утопических проектов явилось тем родом деятельности, к которому анархисты были предрасположены больше, чем представители других направлений общественной мысли Китая начала XX в. Их учение уже изначально содержало утопический образ мира, где нет органов управления и где процветает индивидуальная свобода. Анархистов можно назвать утопистами по преимуществу. К тому же фантастические цели анархистов вызывали постоянную необходимость в разъяснениях. На страницах их периодики регулярно появлялись статьи, в которых с разных сторон рассматривалось идеальное общество. Зачастую анархисты оказывались настолько поглощены этой работой, что казалось, они живут больше будущим, чем настоящим.

Каким же виделось совершенное общество китайским анархистам в предсинхайское время и в первые послереволюционные годы? Речь пойдет о группе единомышленников, наладивших в 1907 г. в Токіо выпуск журнала «Тяньи бао» («Естественный закон»); об издателях газеты «Синь шицзи» («Новое время»), начавшей в том же году выходить в Париже; и наконец, о Лю Шифу и его журнале «Минь шэн» («Голос народа»), который стал рупором анархистов Китая после Синхайской революции.

Социальная мысль анархистов развивалась по общей схеме, так сказать, методом от противного: сначала фиксировала недостатки современного общества. Анархистов отличали сила и напор негации, они не ограничивались констатацией недостатков того или иного общественного явления, но отрицали его сразу и категорически. Они считали вредными и абсолютно неприемле-

мыми «все национальные и расовые различия, всех власть имущих, все современные политические системы». Об этом было объявлено на обложке нескольких номеров «Тяньи бао» (№ 8—10, № 11—12). По их мнению, нормальной жизнедеятельности общества мешают правительство, армия, полиция, частная собственность, деньги, семья, государство, границы и пр. Указанным институтам, в представлении анархистов, не было места в новом обществе. В этом они сходились и были единодушны. Но при переходе к решению позитивных задач, при определении, каково же будет это идеальное устройство человеческой жизни, среди анархистов начинались расхождения. Отдельные мыслители в зависимости от своего личного опыта, от окружения, от степени приближенности или, напротив, удаленности от китайских духовных традиций создавали весьма непохожие картины.

Среди творцов анархистских утопий следует в первую очередь назвать Лю Шипэя, глубокого мыслителя, хотя и безвольного человека, ставшего на непродолжительное время идейным вождем группы в Токио. Он на страницах «Тяньи бао» изложил, пожалуй, самую оригинальную и развернутую утопическую программу из всех когда-либо создававшихся китайскими защитниками безвластия.

Отправным пунктом его размышлений о совершенном обществе стала идея «равенства». Важно отметить, что понятие «равенство», которым оперировал Лю Шипэй, было не тождественно равенству перед законом (*égalité*). Лю Шипэй пользовался словосочетанием *пиндэн*, которое в средние века было искусственно создано китайскими буддистами для перевода санскритского слова *сама* (единство «тела Будды», взаимосвязь, взаимопроникаемость, отсутствие иерархичности и лишь как следствие этого космического единства — равенство). В конце XIX — начале XX в. данный термин все более наполняется социальным содержанием, сохраняя, впрочем, религиозно-философский подтекст. Поэтому для Лю Шипэя «равенство» — и универсальный закон единства, как его понимают буддисты, и вместе с тем социальное равенство.

Он был уверен, что единство присуще всему и имеет объективный характер. Для подтверждения своей правоты Лю Шипэй ссылался на высказывания мыслителей древности и нового времени. Тот же факт, что понятие «пиндэн» заключало в себе более широкий смысл, нежели «равенство», позволял ему объединить в своей системе доказательств имена Будды, Мэн-цзы, Ж.-Ж. Руссо.

Природа Будды, писал он, во всем одинакова, «телесный облик всего живущего не отличается от тела Будды (*фа шэнь*), а тело Будды не отличается от облика всего живущего» [3, № 3, с. 18]. Лю Шипэй также ссылался на авторитет «современных ученых», среди которых, по его мнению, нет таких, которые не признавали бы единства мира. Он отмечал, что в этом вопросе нет принципиальных расхождений даже между материалистами и идеалистами [3, № 3, с. 18].

Китайские философы, считал Лю Шипэй, тоже давно поняли и отразили в своих трудах объективный характер единства/равенства. Это якобы подтверждает цитата из «Мэн-цзы»: «И мудрый правитель, и мы — все одного рода». Ван Чуаньшань ту же мысль, по его мнению, выразил следующим образом: «И мудрецы учатся знаниям, и простой народ творит знания» [3, № 3, с. 18].

Ж.-Ж. Руссо, которого Лю Шипэй именовал «современным западным конфуцианцем», «в своей теории естественного права проводил мысль о равенстве (*пиндэй*) людей» [3, № 3, с. 18].

Итак, по мнению Лю Шипэя, мыслители разных времен и народов были единодушны в том, что *пиндэн* является важнейшим, универсальным и непреложным законом. Поэтому человек должен соотноситься с ним свою жизнь. В следовании данному закону — залог процветания людей.

Однако, писал Лю Шипэй, в обществе он всегда попирался. Люди не знают, что такое подлинное равенство. «Не так ли повелось с глубочайшей древности, когда народ оказался внизу, а образованные наверху?» С тех пор «знатные помыкают простолюдинами, богатые — бедными, а исконный народ страны — пришельцами» [3, № 3, с. 18].

Лю Шипэй считал, что ни одна из существующих форм правления не смогла обеспечить людям решение данной проблемы, даже демократия: «Так обстоят дела не только в монархических государствах, но и в нынешних так называемых республиках. Увы! Так повелось у людей с древности и до наших дней. Никогда, ни на один день не ощутили они радости, которую несет равенство» [3, № 3, с. 19].

Каким же должно быть общество, чтобы закон равенства смог проявиться в полной мере? По сути дела, вся утопия Лю Шипэя представляет собой развернутый ответ на этот вопрос.

Идеальный мир, мир торжества равенства, согласно Лю Шипэю, немыслим там, где одни работают, другие же проводят жизнь в праздности. Следовательно, важнейшее условие возникновения совершенного общества состоит в том, чтобы сделать труд обязательным для всех. Вместе с тем Лю Шипэй думал, что всеобщность труда сама по себе еще не приведет к полному равенству. Кстати, в данном пункте он усматривал слабое место воззрений тех, кого называл «коммунистами». Они, по описанию Лю Шипэя, призывают, «свергнув власть и не учреждая нового правительства, сделать земли общим достоянием, превратить капитал в общественную собственность и заставить всех людей трудиться», считая, что, «как только все станут работать, наступит равенство». Но, полемизировал с ними Лю Шипэй, «даже когда работа становится обязательной для всех, сохраняются различия между трудной и легкой, приятной и неприятной работой» [3, № 3, с. 20].

Сам же он считал, что отношения между людьми станут по-настоящему равными, а общество действительно справедливым лишь тогда, когда не только каждый человек начнет работать,

но и не будет разницы ни в мере труда, ни в характере деятельности. Достичь этого можно, по мнению Лю Шипэя, когда будет полностью преобразован жизненный уклад во всем мире.

Государство, нации отомрут, и на их месте возникнут добровольные ассоциации, состоящие из одинакового числа членов и как две капли воды похожие друг на друга. «Уничтожив существующие порядки и разрушив государственные границы,— писал Лю Шипэй,— все люди земли соединятся в коллективы, в каждом из которых будет приблизительно тысяча человек, и, закрепив за собой определенные участки, создадут деревни» [3, № 3, с. 21]. В таком коллективе, по его мысли, вся жизнь человека, с самого рождения и до глубокой старости, будет жестко детерминирована: «В каждой деревне обязательно построен приют, в него после рождения попадают все, независимо от пола; поступают в приют также старики, достигшие пятидесятилетнего возраста» [3, № 3, с. 21].

Лю Шипэй довольно подробно описал распорядок жизни в приютах. Молодежь там находится до двадцати лет. А пожилые люди воспитывают, обучают детей и вырабатывают в них навыки трудовой деятельности. С шести до десяти лет дети изучают грамоту, с десяти до двадцати лет знакомятся с науками и осваивают некоторые профессии. Их трудовой день поделен на две части: в первой половине дня они постигают науки, во второй половине дня их ждет профессиональное обучение, в процессе которого они учатся работать с инструментами, а также овладевают такими необходимыми в повседневной жизни навыками, как шитье одежды, приготовление пищи, уборка жилища. В двадцать один год юноши и девушки покидают приют, и начинается их самостоятельная трудовая деятельность (см. [3, № 3, с. 21]).

Но самостоятельной их жизнь можно назвать лишь с большой долей условности. За стенами приюта молодые люди по-прежнему оказываются в рамках строгой регламентации. Чтобы исключить малейшее неравенство в отношениях, порождаемое разными профессиями, Лю Шипэй предусматривал обязательную для каждого человека (в строго установленном порядке) многократную смену рода занятий. При этом в выборе профессий не допускался учет индивидуальных свойств человека. По мнению Лю Шипэя, система, где «каждый человек получает работу соответственно своим силам и талантам», ущербна, ибо противоречит принципу *пиндэн* [3, № 3, с. 20].

Все население деревень Лю Шипэй предполагал разделить на возрастные группы и за каждой из них закрепить определенный вид занятий. В 21 год все заняты на строительстве дорог; в 22 года — на добыче полезных ископаемых и на лесоповале; с 23 до 26 лет — сооружают дома; с 27 до 30 — производят металлическую, керамическую и всякую иную утварь; в 30—36 лет ткут, прядут и шьют одежду; с 37 до 40 — работают новарами; в 41—45 заняты на транспортировке товаров; от 46 до 50 лет работают инженерами и врачами. Этот цикл завершается по достижении

пятидесяти лет, когда человек уходит в приют, где растит подрастающее поколение (см. [3, № 3, с. 22]).

Люди в возрасте 21—36 лет, занятые перечисленными работами, будут также отвлекаться в сельское хозяйство. На помощь человеку, утверждал Лю Шипэй, придут машины, поэтому совмещение в течение шестнадцати лет основной работы с сельскохозяйственным трудом для него не будет обременительным. Благодаря машинам он будет трудиться на полях не более нескольких недель в году, а произведенного им зерна хватит, чтобы прокормить четырех-пяти человек [3, № 3, с. 23].

По всей видимости, под сельскохозяйственными работами Лю Шипэй понимал лишь выращивание зерна. Что же касается, например, «производства хлопка, овощей», как и «скотоводства, рыбной ловли, охоты», то он считал их необязательными и думал, что люди станут этим заниматься в свободное время [3, № 3, с. 23].

В свободное же время люди будут готовить себя к тем профессиям, которые требуют высокой квалификации: «В свободное от сельского хозяйства или основной работы время каждый сможет, выбрав сферу занятий, соответствующих его склонностям, приступить к овладению ею (после соответствующей мотивировки). Если, предположим, кто-то твердо решил изучать медицину, то он приступает к этому за шесть лет до достижения возраста, когда разрешается лечить народ. Можно также учиться на механика паровозов или автомобилей либо на инженера-строителя» [3, № 3, с. 23].

Лю Шипэй соглашался также с тем, что кому-то покажутся более привлекательными профессии, подготовка к которым не требует такого длительного времени. В качестве примера он называл «водителей трамваев и парикмахеров». Но в данном случае очевидное неравенство условий, в которых находятся студент медицины и ученик парикмахера, явно не смущало творца утопии. Вопреки своему сверхуравнительному идеалу, он легко соглашается с тем, что «тот, кто преуспеет в своем деле, за меньшее количество часов, будет иметь дополнительный досуг» [3, № 3, с. 23].

Лю Шипэй в принципе чувствовал, что далеко не все можно уложить в прокрустово ложе строгих регламентаций. Как поступать в том случае, когда для завершения какого-либо трудового цикла требуется больше времени, чем средняя продолжительность рабочего дня? «Например, тот, кто перевозит товары на близкое расстояние, может обернуться за два часа. Но если он едет в дальний район, откуда вернется лишь через сутки, то получается, что он работает без отдыха?» Лю Шипэй предлагал ввести систему компенсаций, и тогда «обязательный срок работы [в качестве перевозчика], первоначально определенный в пять лет, может быть сокращен до года или двух лет» [3, № 3, с. 23]. Как видим, автор старался предусмотреть также некоторые исключительные ситуации, попадавшие в поле его зрения. Но исход-

ная установка на полное равенство не позволяла ему признаться в том, что такого рода ситуаций множество.

Надо отметить, что проблема отдыха занимала Лю Шипэя чуть ли не в большей мере, нежели вопросы труда. Это и не удивительно. Он признавал, что человек создан для радости (лэ). И где же еще, как не в идеальном обществе, люди смогут полностью ею насладиться? И хотя Лю Шипэй ратовал за справедливый, необременительный труд, незаметно для самого себя он отождествлял состояние радости с отдыхом.

Свой досуг, по его мысли, человек будет организовывать по-разному. Уже говорилось о том, что в свободное время, например, он сможет выращивать хлопок, охотиться, учиться.

Просто решал Лю Шипэй проблему библиотек. Если кому-то вздумается почитать книгу, то он сможет воспользоваться услугами читальни, которая придет на смену рыночным лавкам: «Все рынки станут общими, и рыночные помещения будут обобществлены. И независимо от того, просторные эти помещения или тесные, в каждом из них появится читальня» [3, № 3, с. 24]. Люди не будут чуждаться также развлечений. Место для них Лю Шипэй определил вполне конкретно: «В каждой деревне обязательно будет построен зал музыки и радости (*иньлэтан*), где каждый день на радость всему народу станут играть на музыкальных инструментах» [3, № 3, с. 24].

По мнению Лю Шипэя, в идеальном обществе не должно быть изгоев. Поэтому физически неполноценные люди также включаются в общий труд и будут приносить пользу: «Больные и калеки, достигшие двадцатилетнего возраста, освобождаются от участия в перечисленных выше работах, но они также обязаны трудиться по два часа в день. Так, слепые будут привлечены к игре на музыкальных инструментах... немые и глухие станут печатать книги, а хромым будет доверена правка корректур» [3, № 3, с. 24].

Лю Шипэй постоянно подчеркивает, что в идеальном обществе не будет государства. Вопрос же о том, как будет регулироваться жизнь, он не рассматривает. Правда, одно его замечание дает основания предполагать, что автор размышлял над проблемами общенародного собрания: «В каждой деревне будет выделен участок для общенародного собрания» [3, № 3, с. 24].

Оценивая в целом проект Лю Шипэя, следует отметить, что в нем много неясного. Полностью обходятся молчанием вопросы управления, в первую очередь производства и распределения. По сути дела, круг интересов Лю Шипэя ограничивается проблемой наиболее справедливой организации труда и досуга.

Вряд ли стоит особо останавливаться на анализе всех слабых мест в его построениях, они очевидны. Мыслитель, задавшийся целью освободить человечество от рабского состояния, проповедовал систему еще худшего рабства. В искреннем стремлении к социальной справедливости он иногда достигает высот трагизма: чего стоит одна его мысль о том, чтобы в «зале музыки

и радости» народ веселили... слепые люди. Жестокой иронией звучит намерение поручить глухим и немым печатание книг, а хромым — правку корректур.

Но все это не должно помешать по достоинству оценить значение его утопии. Лю Шипэй, как никто в Китае, бился над решением задачи, которая обычно является камнем преткновения для творцов утопических проектов: как уравнивать всех людей в труде, как уничтожить разницу между престижными и непрестижными работами.

Мы уже называли ряд имен, с которыми Лю Шипэй связывал рождение созданной им утопии, но не упоминали того, кого он считал своим непосредственным предшественником. Речь идет о Сюй Сине, жившем в IV в. до н. э. Лю Шипэй уверял, что именно он «первым в Китае» задумался над проблемой уравнивания труда (см. [3, № 3, с. 29]). Идеолог анархизма утверждал, что его собственный проект перекликается с размышлениями Сюй Сина об «обществе совместной обработки полей», где правитель-мудрец наравне с простым народом участвует в сельском труде и в совместных трапезах, где все продукты хранятся на общих складах [3, № 3, с. 28].

Хорошо известно, что любая утопия отражает прежде всего время и место своего возникновения. Справедливо данное положение и в отношении построений Лю Шипэя — теории «уравнительного труда», либо «равной затраты физических сил людей» (*цзюнь ли*), как он сам ее называл. Конечно, аграрный характер экономики Китая породил представление, что идеальное общество должно быть обязательно деревенским. Проект несет на себе и отчетливую печать столь характерных для китайского государства деспотических методов управления. Причем любопытно: государство у Лю Шипэя исчезло, но его дух, его функции остались. Хоть никто не управляет, но налажена система трудовой повинности. Современный Лю Шипэю бюрократический Китай неожиданно выглянул там, где речь идет о выборе специальности, изучением которой можно будет заниматься в свободное время. Человек, сделавший свой выбор, прежде чем приступить к занятиям, почему-то сначала обязан изложить мотивы своего решения (кому? зачем?).

Весьма показателен также набор профессий в обществе будущего. Самыми современными и сложными оказываются механик паровозов и автомобилей. А одной из самых ответственных и широко распространенных, как явствует из текста, будет перевозчик товаров. Сразу же встают перед глазами многочисленные сюжеты из средневековой и новой китайской прозы, где бесконечным потоком тянутся по рекам и каналам лодки, нагруженные казенным и частным имуществом.

Повлияло на проект даже исконное в Китае уважение к старости. Старый человек для Лю Шипэя не больной или беспомощный, а мудрец, наделенный жизненным опытом. Ему можно доверить наиболее ответственные и сложные дела — лечить лю-

дей, работать инженером и, наконец, воспитывать новые поколения. По-видимому, даже странная на первый взгляд мысль о слепых музыкантах имела в Китае, как и повсюду на Востоке, вполне реальную почву.

Подобно драгоценным крупинкам в проекте рассыпаны некоторые замечательные идеи. Например, Лю Шипэй развивал мысль о необходимости совмещать в процессе обучения общеобразовательные и профессиональные знания. В проекте отчетливо звучит вера в технический прогресс. Машины, утверждал Лю Шипэй, облегчат труд человека, сделают его необременительным и эффективным.

Достоинством теории Лю Шипэя следует считать то, что именно проблема труда поставлена в ее центр. Выражением высшей справедливости автор считал ликвидацию различий между видами труда, и прежде всего между трудом умственным и трудом физическим. Он надеялся на то, что «человек станет и рабочим, и крестьянином, и ученым... и уйдут в прошлое времена, когда, как говорят, князю и дорога широкая» [3, № 3, с. 24]. «Принципы равной затраты физических сил людей,— подчеркивал Лю Шипэй,— состоят в том, чтобы один-единственный человек смог охватить все многообразие профессий» [3, № 3, с. 21].

Остается еще выяснить, была ли прямая связь между образом идеального общества, созданного Лю Шипэем, и его анархистскими убеждениями. Не противоречит ли проект Лю Шипэя, в котором человек почти полностью лишен права выбора, общепринятым представлениям об анархистах как носителях идей не только отмены государства, но и личной свободы. Сам Лю Шипэй был убежден, что существует прямая зависимость между равенством и свободой: «Люди не знают равенства, поэтому они не могут быть независимыми. Либо им подчиняются, либо они подчиняются — разницы нет. Ведь человек, имеющий в подчинении других людей, сам находится у них в подчинении. Например, народ подчиняется правителю, но и правитель, в конце концов, оказывается в подчинении у народа; жена подчиняется мужу, но и муж, в конце концов, оказывается в подчинении у жены; наемный рабочий подчиняется капиталисту, но и капиталист, в конце концов, оказывается в подчинении у наемного рабочего. Все взаимно связано, все взаимно переплетены. Сам не замечаешь, как оказываешься скованным» [3, № 3, с. 19].

Но в целом Лю Шипэй думал, что созданное его воображением общество, вбирая в себя идеалы анархизма, превосходит их. Оценивая историческую перспективу, он предполагал, что сначала победит анархизм, на смену которому придет коммунизм, и только после этого человечество достигнет вершины своего развития — общества «равной затраты физических сил людей»¹ [3, № 6, с. 30].

Несколько иным представлялось совершенное общество китайским анархистам в Париже, издававшим газету «Синь шицзи». Ничего подобного развернутому проекту Лю Шипэя они не

создали. Но интерес к данной теме был постоянным, и газета регулярно возвращалась к ней, публикуя небольшие по объему эссе, авторы которых выражали желание помечтать о прекрасном будущем.

Одна из таких утопических картин была нарисована читателем Сао Кэ: «Через десятки миллиардов лет возникнет мир сновидений. Земли в нем будут безграничны, а человечество неизмеримо. Лодки и повозки будут перевозить по воздуху, атмосферу прорежут многоэтажные дома. Люди будут радоваться и блаженствовать. И полностью исчезнут такие понятия, как правительство и государственные границы.

Уйдут в прошлое бездомные бродяги, знатные и низкие сравняются, не будет разницы между бедными и богатыми, и все забудут о том, что кто-то был против обобществления собственности. Потребности человека будут ограничиваться лишь необходимым...

В это время через океан будут курсировать самолеты, и отпадет надобность в труде лодочников-перевозчиков. В это время [люди], даже не прибегая к услугам воздушного шара, достигнут пика возжеленной агатовой горы. Не будет недостижимых целей: пройти ли через великую пустоту, переправиться ли через ледяной океан. Все засияет и наполнится радостью.

Не надо будет стремиться к овладению знаниями, знания придут сами собой. Не надо будет соотносываться с моралью, мораль сама догонит каждого. Не будет бомб, не будет тайных обществ... Без всякого Шакьямуни все живые существа будут пребывать в состоянии естественного равенства. И хоть не родится Иисус, на земле воцарится покой» [2, 11.01].

Можно сначала подумать, что эта наивная зарисовка была лишь плодом творческого воображения какого-то одинокого китайского студента в Европе. Но, судя по сопроводительным комментариям, редакторы газеты были согласны с ним, возражая лишь против определения этого прекрасного далека как «мира сновидений». Иными словами, подобная перспектива казалась им более реальной, чем даже самому автору. Поэтому приглядимся к тексту повнимательнее.

За красочными эпитетами мы обнаружим уже знакомые идеи. Например, мысль о том, что справедливость невозможна без социального равенства («знатные и низкие сравняются, и не будет разницы между бедными и богатыми»). Вместе с тем и в данном случае равенство между людьми понимается в буддийском духе — лишь как одно из проявлений всеобщего закона «естественного равенства». Не случайно «состояние естественного равенства» упоминается в одном ряду с именем Шакьямуни.

В обобществлении частной собственности Сао Кэ видит само собой разумеющееся условие достижения социального равенства.

В духе анархизма выдержано заверение, что в будущем «совершенно исчезнут такие понятия, как правительство и государственные границы».

Все проблемы, связанные с производством, автор утопии от-
мечает на том основании, что в идеальном обществе люди доб-
ровольно сведут свои потребности к минимуму.

Абсолютно не интересовали его также вопросы организации и
распределения труда, над которыми с таким упорством бился
Лю Шипэй. Само слово «труд» представлялось неуместным в
мире, где не нужно будет прикладывать никаких усилий, где
«люди будут радоваться и блаженствовать», где все придет само
собой.

В целом для этой утопической зарисовки характерна облег-
ченность повествования. Автор отнюдь не стремился к тому,
чтобы вскрыть механизм совершенного общества, его занимала
внешняя сторона. Для усиления эффекта он использовал образы
в духе народных представлений о буддийском рае — «агатовая
гора», «ледяной океан», «великая пустота».

Очень ясно ощущается в картине, нарисованной Сао Кэ, еще
один момент, кстати не проявившийся в утопии токийских анар-
хистов: растерянность перед лицом индустриального мира. В ре-
зультате прекрасная буддийская сказка оказалась замешенной
на желании получить доступ к уже существующим благам циви-
лизации — летать в самолетах, жить в небоскребах, т. е. поль-
зоваться всем тем, для чего зачастую в китайском языке еще не
было определенных названий. Видимо, не случайно в основу
утопии был положен буддизм, а не рассудочное конфуцианство:
чудеса первого могли стать альтернативой чудесам машинного
века (с одной стороны, самолеты, с другой — перевозящие по
воздуху лодки и повозки).

С утопией Сао Кэ в какой-то степени перекликается другой
проект, опубликованный в «Синь шицзи». Речь идет о статье
«Давайте поболтаем на досуге об анархии» двух не назвавших
себя авторов. Представляется, что их идеи тоже развивались под
впечатлением, которое на них произвела техническая оснащен-
ность Европы. Но эффект воздействия был иным. Они увидели в
машине прежде всего силу, способную нарушить баланс, который
должен существовать между человеком и природой. В данной
связи авторы статьи пытались сконструировать модель общества,
где бы были полностью решены, говоря сегодняшним языком,
проблемы экологии. В этом главная особенность созданного в их
воображении утопического мира.

Они утверждали, что совершенным будет такое общество,
в котором «исчезнут все современные административные назва-
ния, вроде городов, областей, деревень, и сохранятся лишь такие
подразделения, как сады и леса, пастбища и пашни» [2, 30.05].

Все жилые дома, по их мнению, в обществе будущего будут
возводиться посреди лесов и садов: «Одно жилище будет отстоять
от другого приблизительно на 3—5 ли. Их будут соединять ши-
рокие улицы, проложенные посреди густого леса. Эти широкие
улицы, специально предназначенные для пешеходов, соединят
всю землю. Дороги будут покрыты материалом, напоминающим

толстую резину. Через каждые 30—50 чжанов будет оборудована остановка. Круглыми днями здесь не будет затихать оживленное движение... Все здания, как многоэтажные, так и одноэтажные, будут расположены таким образом, чтобы перед ними росли цветы, а позади деревья. И если посмотреть на это с высоты, то покажется, что все утопает в садах и лесах» [2, 30.05].

Авторы утопии выражали надежду, что с машин люди пересядут на велосипеды, а лучше всего, как следует из только что процитированного отрывка, будут ходить пешком: «Можно уничтожить весь моторный транспорт и сохранить только велосипеды, и тогда сады и леса превратятся в место для игр и спорта» [2, 30.05].

На островах, затерявшихся посреди садов и лесов, наряду с жилыми домами разместятся разнообразные учреждения: «Помимо собственно жилья будут созданы помещения для отдыха и сна, пункты питания, помещения для развлечений и смеха, а также помещения для обучения, обмена информацией, чтения книг; будут подготовлены рабочие места, помещения для ухода за больными» [2, 30.05].

Им казалось, что в таких условиях человек сможет проводить свое время с максимальными удобствами: «Люди любят дальние путешествия. Вернувшись домой, они смогут отдохнуть, выспаться, или поесть, или поиграть [в различные игры]. Захотят, останутся [после этого] дома, захотят, снова куда-то пойдут» [2, 30.05].

Все постройки прошлых времен обрекались анархистами на снос, так как якобы были либо слишком бедными, либо неоправданно роскошными: «Сейчас на земном шаре имеются вызывающие стыд хижины, крытые соломой; дома, слепленные из лозняка; землянки, норы. Их надо искоренить начисто. Также надо уничтожить один за другим грандиозные дворцы, обширные монастыри, ритуальные пагоды, военные оборонительные сооружения. Материалы же следует сохранить, так как они пригодятся при сооружении новых домов» [2, 30.05].

Авторы проекта считали, что перевод всей жизни людей в новый режим не займет и трех месяцев и станет первостепеннейшей задачей, которую придется решать грядущим поколениям: «Когда мы в один прекрасный день окажемся в анархическом обществе... перво-наперво будем обязаны произвести классификацию всех земель с учетом характера местности, разделив их на пять категорий: земли под жилыми постройками, сады, леса, пастбища и обрабатываемые поля» [2, 30.05].

Экономическим вопросам в статье уделено мало внимания: «Что касается производства продуктов питания и одежды, то на пастбищах и папнях будут созданы производственные пункты. И каждый станет работать свободно, сколько сможет. Продукция же сортируется, перевозится и распределяется по видам на общественных складах, расположенных в жилых районах» [2, 30.05].

Гораздо больше создателей утопии занимали проблемы образования и науки. Они предполагали, что в идеальном обществе существенно изменится роль и место последней. По их словам, «в это время все будут заниматься науками. Из всех профессий самой важной станет профессия инженера, проектирующего удобные пути сообщения, чтобы можно было без труда передвигаться по морю, земле, воздуху... Получат развитие такие науки, как физика, химия, ботаника, зоология, минералогия» [2, 30.05].

Достижения в области медицины, гигиены, культуры питания помогут человечеству решить проблему долголетия: «Изменится варварский обычай употреблять в пищу мясо животных, будут глубоко разработаны гигиена и медицина, все это приведет к продлению жизни человека» [2, 30.05]. Иным станет место ученого в обществе, и прежде всего исчезнут показные авторитеты, которые только и знают, что «кичиться своим профессорским званием» [2, 30.05].

По мнению авторов, новые условия жизни, позволяющие гармонично сочетать интересы человека и природы, повлияют на характер и качество обучения: «Возникнут новые формы [обучения], которые облегчат процесс познания и преподавания. Во время прогулок в садах и лесах, удобно расположившись среди цветов под деревьями, можно будет устно преподавать, тут же рисуя пальцем». В результате уже «к десяти годам подросток будет знать столько же, сколько в наше время ученый» [2, 30.05].

Из сказанного выше можно составить представление об идеальном обществе, как оно виделось двум анархистам из «Синь пицзи». Это — свободная, ничем и никем не стесненная жизнь на лоне природы, наполненная оздоровительными прогулками, необязательным трудом и необременительным, но очень эффективным обучением. Интересно, что развитие науки и прогресс техники они рассматривали как два совершенно автономных явления и были убеждены, что можно уничтожить все механизмы и одновременно поднять науку на необыкновенную высоту. В данном случае, конечно, сказались китайские традиционные мерки.

Первое, что бросается в глаза при чтении статей послесиньхайских анархистов, опубликованных в их центральном органе — журнале «Минь шэн», — полная оторванность от китайских корней. Связь с китайским мыслительным комплексом проявлялась иногда лишь в языке, да и то помимо воли авторов. Иногда в ходе пересказа теории, скажем, П. Кропоткина, вклинивались «датун», «гун ли», «пиндэн», но и они были в значительной мере переосмыслены.

Их не мучили вопросы ни прошлого Китая, ни его будущего. Прошлое было за границами их интересов, это было царство сплошного мрака, деспотии и суеверий. Что же до будущего, описанию которого анархисты отводили множество страниц в своем журнале, то оно мыслилось как будущее всего человечест-

ва, где воедино сольются «китайское — некитайское, далекое — близкое, Восток—Запад». В прекрасном далеке собственно Китаю не было места, как, впрочем, и всем другим народам, странам и языкам. В некотором смысле это была лукавая попытка обеспечить Китаю абсолютно равное положение в ряду высокоразвитых стран, не создавая соответствующих материальных предпосылок, а лишь стерев границы между государствами. Но в результате грядущее общество, в которое приглашали своих соотечественников китайские анархисты, оказывалось без Китая (надо сказать, что эту мысль высказывали еще реформаторы в конце XIX в., она звучала и на страницах «Тяньи бао», и в «Синь шицзи», но особенно важной она стала для издателей журнала «Минь шэн»).

В 1907 г., как мы видели, Лю Шипай выводил социализм из древнекитайской и буддийской философии. Публицисты из «Синь шицзи» не отметили национальное наследие, но и не считали, что путешествие по древним книгам способно разрешить все проблемы Китая в настоящем и будущем. Анархисты послесиньхайского времени пошли еще дальше. Они просто перечеркнули все связи с традиционным Китаем, как это сделал главный редактор журнала «Минь шэн», вождь движения Лю Шифу, которому в юности прочили блестящую карьеру чиновника, поскольку он рано получил ученую степень и в совершенстве овладел изысканным конфуцианским слогом. Лю Шифу похоронил традиционный слой культуры глубоко в себе, сменил круг интересов и язык, смело вводя в него новые понятия и словосочетания, заимствованные из социальной лексики европейских языков, и ничто уже не напоминало о его конфуцианской эрудиции.

Опыт передовых в экономическом отношении стран для китайских анархистов в то время имел общечеловеческое значение, в отличие от локальных традиций таких стран, как Китай или Япония (см. [1, 1914, № 10, с. 11—12]).

Поэтому неудивительно, что свои утопические проекты они возводили на европейской основе. Своими учителями они считали не Лао-цзы и даже не Кан Ювэя, а Платона и П. А. Кропоткина.

Трудно назвать другое направление общественной мысли Китая, последователи которого были бы такими старательными учениками западных утопистов, как Лю Шифу и его единомышленники.

Стремясь проследить линию развития утопического социализма, наследниками которой они себя считали, сотрудники «Минь шэн» опубликовали на его страницах развернутое и систематизированное описание истории и сущности основных утопических проектов Европы: Платон — Мор — Кампанелла — Морелли — Бабеф — Кабе (см. [1, 1915, № 24, № 26]).

Разумеется, что для человека, изучающего общественную мысль Западной Европы, эти материалы не представляют большого интереса: в них он не найдет ни новых фактов, ни кон-

цептуальных открытий. Более того, они неизбежно покажутся в чем-то наивными, местами неверными. Но с точки зрения развития утопической китайской мысли эти материалы, несомненно, примечательное и заслуживающее более подробного рассмотрения явление.

Прежде всего потому, что заимствование — далеко не такое простое действие, как может показаться с первого взгляда. *Что и как* заимствовано — вопрос не внешнего, формального ряда, а по существу. Иначе говоря, заимствованное не только является составной частью чужого, но превращается в факт истории заимствующего.

Вот, например, как в 1915 г. писали китайские анархисты о Платоне: «Как нам известно, самым первым пропагандистом коммунизма был Платон. То, о чем он говорил, не было анархо-коммунизмом и очень сильно отличается от учения Бакунина. Однако не следует говорить, что это не коммунизм. Платон обнародовал свои коммунистические идеи в книге „Республика“ („Государство“. — *Е. С.*). Он провозгласил, что все граждане осуществляют экономическую деятельность под управлением и контролем государства. Частная собственность переходит во всенародное пользование, чем отменяется собственность отдельных людей. Он также говорил, что отношения между мужчинами и женщинами должны стать свободными, без вступления в брак. Дети же воспитываются государством, получают равное образование, а став взрослыми, служат государству. Таков великий смысл этой книги» [1, 1915, № 24, с. 9].

Нетрудно заметить, что небольшой рассказ о Платоне сообщает нам больше о самих китайских анархистах, чем о древнегреческом мыслителе. Из довольно богатого мира идеального государства Платона они выделили несколько занимавших их идей: ликвидация частной собственности, отмена системы браков и рациональная организация отношений между обществом и человеком (государство растит и воспитывает ребенка, а он потом отдает все свои силы служению государству). Кстати, тезис, согласно которому отношения между мужчинами и женщинами должны стать свободными, прямо принадлежит анархистам, Платон же говорил об отношениях, регулируемых государством.

В утопии Т. Мора китайским анархистам прежде всего бросалось в глаза то, что «люди в этой земле не делятся на классы богатых и бедных», что, «опираясь на естественные законы, все без исключения равны» [1, 1915, № 24, с. 10].

Рассказывая о «Городе солища» Т. Кампанеллы, анархисты подчеркивали: «Все, что изложено в этой книге и что придает ей специфическую окраску, можно свести к двум основным мыслям: а) семья появляется в частнособственническом обществе и сама является частной собственностью, б) все люди обязаны иметь профессию, тогда время работы у всех будет одинаково непродолжительным» [1, 1915, № 24, с. 10].

Довольно полно редакторы «Минь шэн» излагали учение Мо-

релли, который, как они писали, «считал самым большим злом для человечества частную собственность и законы» [1, 1915, № 26, с. 9]. Отмечая практический резонанс, который получило учение французского утописта, они подчеркивали, что «на его основе выросли идеи партии бабувистов, а [сам Морелли] стал предвестником Великой - французской революции» [1, 1915, № 26, с. 10].

Сущность учения Г. Бабефа китайские анархисты представляли себе следующим образом: «Человек живет в обществе. Чтобы общество стало счастливым для всех, надо принести в жертву власть, уничтожить систему частной собственности. Все предприятия в государстве обобществить, а граждан расселить по нескольким коммунам» [1, 1915, № 26, с. 10].

Э. Кабе представал перед читателями «Минь шэн» как продолжатель дела Бабефа: «Смерть Бабефа была большой потерей для коммунистов Франции. Но брошенные в землю семена, окропленные свежей кровью, дали незаметные вначале побеги. И в один прекрасный день [коммунисты] получили огромное пополнение. Из этого следует, что каждый новый революционный подъем дает толчок развитию коммунистических принципов. Кабе принимал участие в революции 1830 г. А спустя 18 лет трудящиеся Франции вновь поднялись на борьбу с капиталистической системой. В этот момент появилась книга Кабе „Путешествие в Икарию“. Эта книга оказала огромное влияние [на современников]. Учение Кабе не похоже на радикальное [учение] Бабефа... тем не менее [в нем] также признается, что несовершенство современного общества кроется в нарушении естественных законов. Искоренить же эти пороки станет возможным лишь тогда, когда [существующее общество] будет разрушено до основания» [1, 1915, № 26, с. 10].

Китайские анархисты изучали также идейное наследие Ш. Фурье, А. де Сен-Симона, Л. Блана. Последнего они особенно высоко ценили за то, что «он сформулировал принцип „от каждого — по способностям, каждому — по потребностям“, который для всех коммунистов является основополагающим» [1, 1914, № 11, с. 1].

Знакомство с европейским социализмом XIX в. открыло перед Лю Шифу и его соратниками новые идейные горизонты. Например, они поднялись до осознания того, что «основным вопросом социализма является [вопрос] о способе производства и распределения» [1, 1914, № 11, с. 1].

Публицисты из «Минь шэн» особенно ценили М. Бакунина и П. А. Кропоткина как создателей якобы самых совершенных коммунистических теорий.

Такова была исходная платформа китайских анархистов послесинхайского времени, опираясь на которую они пытались осмыслить конечные цели развития человеческого общества.

Каким же виделось совершенное общество Лю Шифу и его друзьям? Размышления на эту тему встречаются в очень многих

статьях, опубликованных в «Минь шэн». Воспользуемся для анализа одной из них — «Манифестом шанхайского товарищества анархо-коммунистов», где социальный идеал послесиньхайских анархистов изложен в виде четырнадцати пунктов [1, 1914, № 19, с. 6—7].

Первый пункт гласил: «Все важнейшие условия производства, такие, как земля, природные ископаемые, заводы, сельскохозяйственный инвентарь, механизмы и т. д., забираются [у собственников] и возвращаются в общественное пользование».

Второй пункт касался вопроса о том, как будет происходить соединение производителя с орудиями и средствами производства: «Все важнейшие условия производства становятся достоянием всего общества. Но производитель имеет право свободно ими пользоваться. (Например, землевладелец свободно использует землю и сельскохозяйственные орудия, и не платит, как сейчас, арендную плату хозяину земли, и не идет в кабалу к владельцу инвентаря.)».

Анархисты считали, что достижение социальной справедливости возможно лишь в бесклассовом обществе: «Нет классов капиталистов и трудящихся. Все люди обязаны трудиться. (Все станут трудящимися, владеющими какой-либо необходимой в жизни профессией, будь это земледелец, ткач, строитель, работник средств связи, больницы, охраны и пр.) Каждый выбирает то, что соответствует его характеру и возможностям. Труд будет свободным, без принуждения и ограничения».

Произведенная продукция будет принадлежать всем, но каждый человек получит право свободного к ней доступа: «Результаты труда, такие, как пища, одежда, жилье, и все, что необходимо [человеку], станут совокупным продуктом всего общества. [Но] все люди смогут свободно ими пользоваться. Все счастливы. Все совместно владеют всем».

Все политические институты, по мнению китайских анархистов, в совершенном обществе отомрут: «Нет никаких правительств, [ни центральных, ни местных]. Все органы политической системы полностью ликвидированы... Нет армии, полиции и тюрем... Нет никаких законов и установлений».

Но зато необычайно возрастет роль и значение профсоюзов как организаторов производства и распределения продукции: «На свободной основе возникнут различные союзы, которые будут заниматься улучшением [условий] труда, упорядочением производственных [процессов] и снабжением населения (скажем, руководство сельскохозяйственными работами можно будет осуществлять через сельский союз, объединяющий товарищей; а руководство горнодобывающей промышленностью — через союз рабочих-горняков). Союзы будут как простыми, так и сложными. Они станут выразителями интересов трудящихся самых разных специальностей. В них не будет ни председателя, ни аппарата служащих. Ведение дел будет поручено самим трудящимся, а не чиновникам, имеющим власть над другими лицами. Союзы

не будут иметь ни программы, ни уставов, всего того, что ограничивает свободу человека».

Китайские анархисты защищали идею такой общественной организации, в которой каждый человек неразрывно связан с другими людьми, но при этом сохраняет свою автономию, свои индивидуальные интересы. Они думали, что этого можно будет достигнуть уничтожением семьи, ранней социализацией человека при создании в то же время необходимых условий для всестороннего развития его личности. Согласно их убеждениям, общество должно полностью взять на себя заботу о детях с момента их рождения и вплоть до получения ими обязательного высшего образования. Рабочий день будет продолжаться два-четыре часа. Остальное время человек сможет посвятить «наукам во имя общественного прогресса либо искусству, технике, для развития своих физических и умственных способностей». В сорок пять—пятьдесят лет люди будут уходить на заслуженный отдых в домах для престарелых.

Нельзя не заметить, что этот утопический проект, при всем сходстве с утопиями досиньхайских анархистов, разительно от них отличается.

Изменилась сама цель, ею уже не является ни «общество уравненных физических сил людей», ни просто «анархизм». Лю Шифу и его соратники видят свой идеал в анархо-коммунизме. Весь проект изложен сугубо социологизированным языком, в котором не осталось и следа от конфуцианства или буддизма. Конкретизируется понятие социального равенства. Речь уже идет не о низких и высоких, не о богатых и бедных, не о знатных и простолюдинах, а о «классах капиталистов и трудящихся» (возможно, что в этом отразились сдвиги в самом китайском обществе).

Понятие «равенство» во многом потеряло свою привлекательность для анархистов из «Минь шэн». Они уже далеко отошли от идеалов грубого уравнительного коммунизма, которые проповедовал Лю Шипэй. В их представлении общественное благо прямо зависит от личной свободы индивида.

Симптоматично также то, что несколько начальных разделов из своего «Манифеста...» шанхайские анархо-коммунисты посвятили исключительно вопросам организации производства и распределения в обществе будущего, т. е. проблеме, которая оставалась почти полностью вне сферы интересов китайских анархистов досиньхайского периода.

В утопиях анархистов прошлых лет мы также нигде не встретим мысль о возрастающей роли профсоюзов в совершенном обществе. Настаивая на ликвидации правительства, они выступали противниками любой формы управления. Даже в проекте Лю Шипэй, где, казалось бы, постоянно подразумеваются какие-то организаторы работ, таковые полностью отрицаются. В отличие от своих предшественников анархисты из «Минь шэн» исходили из того, что после ликвидации политических институтов должны

будут возникнуть какие-то органы регулирования экономической жизни. Лю Шифу утверждал, что анархисты, «выступая за ликвидацию политического правления и законов, вовсе не являются противниками народного самоуправления» [1, 1914, № 12, с. 5].

В целом же эволюция утопических представлений китайских анархистов накануне и после Синьхайской революции происходила в направлении отхода от традиционных конфуцианских и буддийских представлений, преодоления идеала грубой уравнительности, все более тесного сближения с кропоткинским анархокоммунизмом.

¹ Следует оговориться, что в данном тексте имеет место некоторое смещение смысла слов «анархизм» и «коммунизм». По-китайски они буквально означают «отсутствие правительства» и «обобществление собственности». Иначе говоря, речь здесь идет о том, что первоначально будут произведены политические преобразования (уничтожено государство), затем — экономические (обобществлена собственность) и лишь тогда наступит время полного равенства.

1. Минь шэн (Голос народа), 1914, 1915.
2. Синь шицзи (Новое время), 1908.
3. Тяньи бао, 1907.

Л. Н. Борох

ТРАДИЦИОННЫЕ УТОПИИ В ВОСПРИЯТИИ СУНЬ ЯТСЕНА

В истории китайской утопической мысли Сунь Ятсену принадлежит особое место. Ему удалось, преодолев многие традиционные представления, создать китайскую концепцию нового типа. В то же время его учение о «трех народных принципах» — явление глубоко национальное. Сунь Ятсен опирался на идеи, выработанные в русле отечественной утопической традиции, создавая в течение 25 лет свою теорию, он переосмыслил фундаментальные понятия, сформировавшиеся в китайской культуре, дал их интерпретацию в условиях XX в. Изучение идейного наследия великого революционера-демократа в широком контексте китайских социальных утопий, на наш взгляд, дает возможность полнее раскрыть содержание его социалистических исканий, а также увидеть особенности развития китайской утопической мысли в XX в.

Тема «три народных принципа» и традиционная мысль (особенно конфуцианство) заинтересовала в настоящее время историков¹. Поворот к ней наметился накануне 120-летия со дня рождения Сунь Ятсена, когда в КНР были подведены итоги изучения его деятельности и его наследия (см. [44; 68]). Этот интерес усиливается также и тем, что в современной историографии КНР впервые поставлена проблема китайского утопического социализма, ранее ею не разрабатывавшаяся (см. [42; 49; 54])².

Цзинь Чунцзи, один из известных специалистов по китайской идеологии нового времени, выступая на международном теоретическом семинаре, посвященном Сунь Ятсену, выделил четыре направления, которые, по его мнению, заслуживают особого внимания исследователей [68]. Среди намеченных задач — выявление китайских и западных теоретических источников учения о «трех народных принципах». Признавая влияние традиционных идей на Сунь Ятсена, Цзинь Чунцзи отметил, что позиция современных историков КНР отличается принципиально от позиции гоминьдановских деятелей. Дай Цзитао представлял Сунь Ятсена ортодоксальным (*даотун*) наследником Яо, Шуня, Юя, Чэн Тана, Вэнь-вана, У-вана, Чжоу Гуна и Конфуция³, а китайскую фео-

дальнюю традиционную культуру рассматривал как «ядро» его идеологии [68].

В исследовании другого современного историка, Ли Каня, акцент сделан на различиях конфуцианства и учения о «трех народных принципах», которые им оцениваются как противостоящие друг другу формы идеологии [47, с. 1—5]. Но автор признает правомерность постановки вопроса о воздействии конфуцианских идей на Сунь Ятсена. По мнению Ли Каня, оно было «сравнительно меньшим и поверхностным, чем на Кан Ювэя, Лян Цичао и Чжан Тайяня, но сравнительно большим и глубоким, чем на Ли Дачжао, Чэнь Дусю и Лу Сипя» [47, с. 5].

Поиски методологических подходов к этой теме актуальны не только для историков КНР, но и для советских китаеведов. В качестве одного из вариантов исследования имеет смысл сузить тему, выделить один ее аспект: Сунь Ятсен и утопическая традиция. На наш взгляд, только изучив вопрос о его отношении к социальным утопиям прошлого, к идеалам, которые сформировались в русле отечественной утопической мысли, можно обнаружить связи и разрывы, существующие между учением о «трех народных принципах» и «почвой».

В настоящей статье развиты три сюжета: один касается восприятия Сунь Ятсеном даосских фантазий о безмятежной жизни, два других — его интерпретация конфуцианских концепций *цзин тьянь* и Датун. Указанные три утопии выделены не случайно. Во-первых, они принадлежат к числу наиболее значительных феноменов китайской утопической мысли; во-вторых, каждая из них оказала влияние на осмысление Сунь Ятсеном важнейших понятий западной политической мысли. В доказательстве этого тезиса заключается главная идея статьи.

Вопрос об отношении Сунь Ятсена к утопиям даосского происхождения в литературе специально не исследовался, хотя материал по данной теме в источниках встречается. Сунь Ятсен в разное время высказывал свое мнение об идеале даосов, в котором их общие мировоззренческие установки получили воплощение и завершенность⁴. В контексте исследования, посвященного социальным утопиям Китая, особого внимания заслуживает тот факт, что восприятие самого понятия «утопия», выработанного западной политической мыслью, было у Сунь Ятсена связано с переосмыслением именно даосской традиции.

Какой смысл вкладывал он в понятие «утопия»? И каким образом с этих позиций оценивал идеалы, сложившиеся в предшествующие исторические эпохи?

Первоначально слово «утопия», неологизм Т. Мора, в китайском языке давалось не в транскрипции (*утобан*), а переводилось словосочетанием *шицзе Хуаянь* («Мир Хуаянь»). Идея прекрасного общества передавалась с помощью традиционной терминологии: Хуаянь — название одной из школ китайского буддизма, проповедовавшей достижение мира полной радости. В начале XX в. «мир Хуаянь» (в указанном значении) встречался в пере-

веденной с японского литературе о социализме, в сочинениях Лян Цичао, а также в статьях Ма Цзюнью, который знакомил китайское общество с теориями европейских социалистов-утопистов [см. [9, с. 109, 249—250]]. Сунь Ятсен этот вариант перевода слова «утопия» не использовал, что вполне объяснимо: он принадлежал к типу восточных деятелей, хорошо знакомых с европейской культурой, и, как человек европейски образованный, свободно пользовался западной терминологией.

Первое известное высказывание Сунь Ятсена об утопии относится к предсунхайскому периоду. Оценивая деятельность анархистов, издававших в 1907—1910 гг. журнал «Синь шицзи» («Новое время»), в котором выдвигалась программа уничтожения государства, семьи, религии, Сунь Ятсен в беседе с Фэн Цзыю говорил: «Идеал теории анархизма весьма высок и чист, имеет сходство с *utopia*, о нем можно мечтать, но его невозможно достичь. Он очень похож на мир святых, о котором говорят сказители (*шобу*)⁵. Что же касается святых, то я их не одобряю и не выступаю против» [66, т. 3, с. 217]]. Передавая содержание разговора, Фэн Цзыю сохранил в мемуарах характерный для речи своего собеседника английский термин. Согласно приведенному свидетельству, Сунь Ятсен трактовал утопию как идеал, осуществление которого невозможно в принципе. Истоки подобных мечтаний он находил в повествованиях о святых и бессмертных, в «рассказах о чудесах», принадлежащих к даосской литературной традиции. Примечательно также, что Сунь Ятсен впервые упоминал об утопии в связи с анархизмом.

В поздний период своей деятельности в лекциях «Три народных принципа» (1924 г.) он дважды давал определение утопии. В первом случае, утверждая, что Конфуций и Мэн-цзы были сторонниками идеи народовластия, Сунь Ятсен пояснил: «Из этого можно видеть, что китайцы уже давным-давно, свыше двух тысяч лет назад, додумались до концепции народовластия. Только в те времена она еще не могла быть осуществлена, была подобна тому, что европейцы называют „утопией“ (*утобан*), т. е. явлением, которое существует в идеале и которое не может в тот момент быть осуществлено» [59, с. 218].

Другое определение утопии встречается в первой лекции о народном благоденствии, где Сунь Ятсен утверждал, что после появления теории К. Маркса ученые разделяют проповедников социализма на две школы (*пай*): утопическую и научную⁶. Характеризуя их, Сунь Ятсен писал: «Одна из них „утопическая школа“, она и страна Хуасюйши, о которой рассказывал Хуан Лао, одинаковы по смыслу. Другая — „научная школа“, которая особо привержена изучению методов разрешения социального вопроса. Что касается утопической школы, то она особо привержена идеалу улучшения общества, создания государства покоя и радости, т. е. [ее сторонники] верят в такого рода пустые химеры (*сюй у*). Подобная вера свойственна людям, в высшей степени наделенным моралью (*даодэ*) и чувством жалости.

которую они испытывают по причине того, что человечество испытало многочисленные страдания. Они не могли всей душой не сострадать, но не имели сил, чтобы совершить преобразования, поэтому им только и оставалось, говоря об идеале, заниматься болтовней, создавать такого рода веру» [59, с. 258].

Определения утопии, встречающиеся в суньятсеновских лекциях, не лишены противоречивости. В первом случае (когда речь шла о народовластии) утопия, в его понимании, представляла собой концепцию, осуществление которой в настоящий момент невозможно, т. е. «преждевременную истину». Во втором случае (при классификации социалистических учений) определение строилось на противопоставлении науки и веры, подчеркивалась несбыточность второго рода построений, их беспочвенность. Последнее определение, на наш взгляд, можно считать наиболее репрезентативным. По смыслу оно совпадает с трактовкой утопии, которую предлагал Сунь Ятсен в беседе с Фэн Цзыю. Исходя из этого определения оценивались идейные течения в его работах позднего периода. Таким образом, в понимании Сунь Ятсена, утопия — напрасные мечтания, ложный недостижимый идеал, т. е. главный ее критерий — неосуществимость.

Весьма показательно, что Сунь Ятсен никогда не называл утопией ни идеал Датун, ни систему цзин тянь, ни программу тайпинов. Европейских «патриархов социализма» (А. Сен-Симона, Ш. Фурье, Р. Оуэна) он относил либо к «социалистам», либо к «филантропам» (*цышаньцзя*) (см. [65, с. 547])¹. Несбыточными он считал идеалы, сформировавшиеся в русле даосской традиции и в современном анархизме. Генетическая связь между ними настойчиво утверждалась в китайской общественно-политической литературе, начиная с момента проникновения в страну первых сведений о движении сторонников абсолютной свободы (см. [26, с. 19–22]).

Участники идейной борьбы, которая проходила в Китае в 20-е годы, также утверждали, что популярность идей анархизма была подготовлена традиционными даосскими учениями, что китайское студенчество получило «первое анархическое крещение еще пару тысяч лет тому назад в учениях Лао-цзы» (цит. по [14, с. 112])². В том же духе Сунь Ятсен развивал мысль о тождестве даосизма и анархизма, об идентичности представлений, содержащихся в «Ле-цзы», идеям П. Ж. Прудона, М. Бакунина, П. Кропоткина. Он утверждал, что анархизм появился в Китае несколько тысяч лет назад («это устаревшее учение, покрытое пылью веков» [28, с. 650]). Осуждая идеи анархизма, Сунь Ятсен в то же время проводил мысль о высоком уровне китайской политической культуры: модные на Западе идеи Китай знал уже в эпоху Трех династий (Ся, Шан, Чжоу, т. е. в самой глубокой древности) [28, с. 425].

Раскрывая содержание понятия «утопия», Сунь Ятсен пользовался методом аналогии: утопия — представление о стране Хуасюйши (Прцветания всех родов, Всеобщего процвета-

ния)», описанной в «Ле-цзы». Прошло четверть века с момента, когда понятие «утопия», сложившееся в западноевропейской политической мысли, стало известно в Китае и использовалось в литературе, однако Сунь Ятсену потребовалось найти для него новый аналог в национальной философской традиции. В отличие от первых японских и китайских переводчиков, которые предложили в начале XX в. буддийский термин «мир Хуаянь», соответствующий образ он нашел в памятнике даосского происхождения. Согласно «Ле-цзы», путешествие в страну Хуасюйши совершил во сне легендарный Хуан-ди — Хуан Лао (Желтый предок). Он увидел страну, в которой нет правителей и законов, где люди естественны в своем поведении. Они не испытывают страстей и разочарований, не имеют понятий о любви и ненависти, о выгоде и ущербе, не чувствуют физической боли, не тонут в воде и не горят в огне¹⁰.

Описанная в «Ле-цзы» идиллия — антигосударственная по своему содержанию утопия: в стране Хуасюйши отсутствует какая-либо власть. Эта утопия обращена в прошлое, к детству человечества, т. е. является ретроспективной. По способу реализации она принадлежит к утопиям «бегства», представляя собой чисто умозрительную конструкцию: в страну Хуасюйши «не добраться ни на лодке, ни на колеснице, ни пешком; странствовать [по ней можно] лишь мыслью» [7, с. 52]. Вводя в свои работы образ примитивного общества, Сунь Ятсен очень скупо цитировал «Ле-цзы». Упоминая о даосском идеале, он всегда приводил одну и ту же фразу: в стране Хуасюйши «нет ни правителей, ни законов, царит естественность» [59, с. 204; 63, с. 165]¹¹. В его интерпретации идеального мира, описанного в «Ле-цзы», подчеркивалось прежде всего отсутствие каких-либо атрибутов государственности (правительственной системы, законодательных установлений) и независимость, самостоятельность поведения индивида (*цзыжань*). Идея подобного устройства общества вызвала негативную реакцию у Сунь Ятсена¹². И именно тезис об отсутствии правителей и законов, о безграничной естественности и свободе поведения индивида служил основой аналогии между древнекитайским учением и современным анархизмом, которая в лекциях «Три народных принципа» прослеживается наиболее четко. Утверждая, что новейшие западные теории анархизма и коммунизма — старые вещи, которые существовали в Китае несколько тысяч лет назад, он говорил: «Например, политическое учение Хуан Лао есть анархизм. Страна Хуасюйши, о которой говорится в „Ле-цзы“, где у людей „нет ни правителей, ни законов, царит естественность“, разве это не анархизм?» [59, с. 204].

Сунь Ятсен отвергал даосские утопии еще и потому, что по своей сути они не были хоть сколько-нибудь реалистичны, а их достижение предполагало полную бездеятельность. (Правда, эта линия в его работах выражена слабее, чем неприятие идей безгосударственности и чрезмерной свободы.) Так, в наиболее развернутом определении утопии (первая лекция о народном благо-

дений) отмечалось, что достижение идеала, подобного стране Хуасюйши, не предполагает активной деятельности¹³.

Сунь Ятсен не проявлял интереса к сложной метафоричности даосских фантазий. Он не обращал внимания на глубокое по смыслу противопоставление «первобытность» — «цивилизация», которое лежит в основе каждой идиллической картины, созданной даосами. Идея примитивного общества «покоя и радости» казалась ему «пустой химерой» [59, с. 258].

Негативное отношение Сунь Ятсена к идеалу, описанному в «Ле-цзы», и современному анархизму можно объяснить разного рода причинами. Создатель теории ускоренного прогресса, сторонник активных действий, человек, обладающий современными естественнонаучными знаниями, не мог чисто психологически принять даосские мечтания о безмятежной примитивной жизни, о людях, уподобившихся бесплотным духам, которым неведомы страдания и радости. Неприятие Сунь Ятсеном страны Хуасюйши, «где нет правителей и законов», объяснялось также его взглядами на роль государства в переустройстве общества, т. е. было обусловлено и политическими мотивами: по мере развития анархистского движения в Китае отношение к нему Сунь Ятсена менялось. Если накануне революции 1911 г. в беседе с Фэн Цзыю он довольно спокойно рассуждал об идеале анархистов («не одобрял, но и не выступал против»), то в 1912 г. вполне определенно высказывался против этого течения. По его словам, уже тогда распространение анархизма привело к тому, что «истинный чистый социализм оказался неразличимым в туманной мгле» [65, с. 544].

В 1924—1925 гг. в работах Сунь Ятсена неоднократно упоминалось о возросшем интересе к идеям анархизма в Китае и о их губительном воздействии на студенчество, армию и партию.

Встречающиеся в поздних работах Сунь Ятсена резкие оценки даосской утопии о стране Хуасюйши и концепции современных анархистов, которых он считал последователями древних даосов, объяснимы и с точки зрения его теоретических представлений. Даосизм как учение о естественности и свободе, анархизм как учение об абсолютной свободе были несовместимы с идеями, которые в тот период разрабатывал лидер китайской революции. Они не вписывались в концепцию свободы, являющуюся частью его философско-политической системы и развитую им в лекциях «Три народных принципа».

Понять глубину возникших теоретических расхождений можно лишь в том случае, если учитывать трудности философско-лингвистического характера, с которыми столкнулись китайцы в начале XX в. при осмыслении понятия «свобода»¹⁴. В литературе уже обращалось внимание на неадекватность китайского выражения *цзыю* английскому термину «liberty», поскольку оно не означает «свобода от», т. е. не является антонимом рабства. В классическом китайском языке оно передает только идею «действовать по своему желанию» [18, с. 65; 77, с. 69]. На рубе-

же XIX—XX вв., пропагандируя эволюционную теорию (спенсерский вариант), известный ученый-переводчик Янь Фу трактовал понятие «свобода» в контексте основных принципов (борьбы за существование и естественного отбора) этой теории: свобода — прежде всего сохранение самого себя (см. [18, с. 70—71]). Янь Фу вводил новое для Китая понятие, широко пользуясь методом аналогии, обращаясь к традиционным положениям даосизма: «свободу» он трактовал в духе «естественности» и «спонтанности» (*цзыжань*), находил отечественные истоки концепции «самосохранения» в учении Лао-цзы и Чжуан-цзы (см. [18, с. 66, 69]).

Понятие «свобода», сложившееся в западной политической мысли, вошло в китайский категориальный аппарат на рубеже XIX—XX вв. Его китайский эквивалент изначально имел смысл «следовать самому себе» («естественность», «самость»). В рамках традиционной культуры выражение «цзыю» увязывалось с даосизмом, что породило ряд устойчивых ассоциаций: «цзыю-свобода» — не только «естественность», но и — на другом обыденном уровне — распущенность, беспутство, бесчинство. Иными словами, принадлежность выражения «цзыю» к кругу даосских идей давала возможность воспринимать западное понятие как синоним вседозволенности и безгосударственности. То, что некоторые китайские деятели традиционалистского толка проявляли настороженность в отношении нового термина, связано, по-видимому, именно с данным обстоятельством. Против его использования категорически выступил Чжан Чжидун (см. [18, с. 63—64]). В 1900 г. Кан Ювэй в письме, адресованном Лян Цичао, выражал неудовольствие по поводу «этих двух иероглифов», считая их неприемлемыми для перевода (см. [43, т. 1, с. 126]). Термином «цзыю» избирательно пользовался Чжан Бинлинь. Он употреблял его лишь тогда, когда характеризовал взгляды западных мыслителей, но избегал его, развивая свою концепцию народовластия. В начале XX в. больше всего писал о свободе Лян Цичао, который широко знакомил китайское общество с идеями западного либерализма. Хотя у него были свои варианты перевода, он остановился на термине «цзыю», получившем распространение в японской литературе.

Сунь Ятсен накануне Синьхайской революции и в послереволюционный период также пользовался им, никак его не комментируя. Чаще всего у него это понятие встречалось в сочетании с другими лозунгами Великой французской революции — «равенством» и «братством». В «Декларации „Объединенного Союза“» (1905 г.) говорилось, что в них выражен смысл революционной программы, утверждалось, что все люди в стране прониклись новыми идеями [28, с. 103]. В выступлениях 1912 г. подлинные «свобода», «равенство» и «братство» отождествлялись с социализмом [65, с. 551].

Для китайца, получившего европейское образование, лозунг «Свобода, равенство и братство» являлся наиболее концентриро-

ванным выражением революционных идей Запада. Понятие «свобода» в этом контексте он воспринимал «по-западному», т. е. как свободу политическую, как отсутствие угнетения, отмену привилегий и предоставление всем равных прав¹⁵. В условиях Китая начала XX в. оно приобрело конкретное значение: освобождение от маньчжурской династии. Именно такой смысл данное понятие имеет в «Декларации „Объединенного Союза“», написанной Сунь Ятсеном: лозунги «свобода», «равенство» и «братство» интерпретировались в соответствии с целями революции как изгнание маньчжуров, учреждение республики, установление равных прав на землю [28, с. 104]. «Свободу» в таком понимании Сунь Ятсен отличал от иных вариантов этого понятия («свобода слова», «индивидуальная свобода», «свобода в сфере производства» [28, с. 147, 149, 151, 158]), переводя соответствующие термины на китайский язык методом калькирования.

В 1924 г. понятию «свобода» Сунь Ятсен посвятил целиком одну из лекций о народовластии [59, с. 221—226]. По его словам, оно не является новым для Китая: когда революционные идеи проникли на Восток, их сторонники очень подробно разъяснили его содержание. Необходимость же вновь обратиться к толкованию западного понятия была мотивирована им тем, что его суть по-прежнему доступна в Китае лишь узкому кругу людей [59, с. 222]. Но за этой мотивировкой скрывался и другой, более глубокий смысл. Сунь Ятсен впервые раскрывал свое понимание «цзыю» в рамках сложившегося учения о «трех народных принципах», в котором были скомпонованы традиционные и западные идеи.

Сунь Ятсен говорил: «Разъяснение свободы кратко состоит в следующем. Когда каждая маленькая единица в большом коллективе может двигаться, циркулировать самостоятельно (*цзы жу* — по своему усмотрению), это и есть свобода. Поскольку в Китае не существовало такого термина (*минци*), то все не могли постигнуть [его смысл]. Однако мы имели другой утвердившийся термин, который был подобен *цзыю*, а именно выражение „езда без узды“ (*фан дан бу цзи*). Но ведь выражение „езда без узды“ — это [по сути] то же самое, что и [выражение] „разрозненные песчинки“ (*сань ша*), когда каждый в коллективе имеет чрезмерную свободу» [59, с. 222].

На понятийном уровне в определении Сунь Ятсена можно выделить три составляющих. Он отталкивается от смысла, традиционно присущего выражению «цзыю» — действие по своему усмотрению (*цзы жу*). Но в его интерпретации понятия «свобода» акцент несколько смещен: в качестве синонима *цзыю* Сунь Ятсен выбрал выражение *фан дан бу цзи* («езда без узды»), тем самым подчеркнув еще один смысл — дозволенность любого действия. Наконец, был введен образ «разрозненных песчинок», который является символом разобщенности и связан с представлением о невозможности объединения. Таким образом, согласно трактовке Сунь Ятсена, понятие «цзыю» («свобода») включает в себя дей-

ствие по своему усмотрению (желанию), вседозволенность, отсутствие какого-либо единства.

Исходя из данного определения, Сунь Ятсен оценивал два тезиса, получившие хождение в мировой литературе. Первый — о низком уровне развития китайской цивилизации, в которой традиционно отсутствовали понятие «свобода» и соответствующий ему термин; второй — о китайцах как горсти разрозненных песчинок (*и пнянь сань ша*), не способных к объединению [59, с. 222].

Пока еще не удалось установить, кого именно из западных авторов имел в виду Сунь Ятсен, приводя утверждение о неразвитости в Китае идей свободы и неразвитости китайской цивилизации вообще. Но совершенно определенно можно сказать, что адресованный Китаю «упрек» порожден одним из положений Гегеля о тенденции развития всемирной истории: «Это применение принципа свободы к мирским делам, это внедрение и проникновение принципа свободы в мирские отношения является длительным процессом, который составляет самую историю» [11, с. 18]. Таким образом, уровень развития китайской цивилизации оценивался с позиции, которая была сформулирована в «Философии истории»¹⁶.

Происхождение второго тезиса — о китайцах как горсти разрозненных песчинок, их неспособности к объединению — также в литературе не установлено. Можно лишь отметить, что этот образ использовался не только применительно к Китаю, но и к Востоку вообще¹⁷.

Сопоставив два мнения о Китае и китайцах, утвердившихся в западной литературе, Сунь Ятсен отметил их противоречивость: «Иностранцы, критикуя китайцев, с одной стороны, говорят, что у них отсутствует способность к объединению, а коль скоро это так, то они и есть разрозненные песчинки, т. е. они очень свободны. В то же время, с другой стороны, иностранцы говорят, что китайцы не понимают свободы. Оказывается, они не знают общеизвестного положения, что когда у всех есть свобода, то тогда [все] и представляют собой горсть разрозненных песчинок, что если все объединены в большой и прочный коллектив, то тогда не будет [ничего] похожего на горсть разрозненных песчинок. Критикуя нас таким образом, иностранцы вступили сами с собой в противоречие» [59, с. 222].

Логика его рассуждений коротко заключается в следующем: если китайцы несвободны, то они не могут быть разрозненными песчинками; если же китайцы представляют разрозненные песчинки, то они свободны. Сунь Ятсен соглашался признать справедливость лишь одного сужения — о китайцах как горсти разрозненных песчинок [59, с. 224]. Из такого признания следовало, что китайцы свободны: разрозненные песчинки в его определении символизировали свободу.

В соответствии с трактовкой западного понятия «свобода», Сунь Ятсен четко проводил мысль о несовместимости «объеди-

нения» (*цзехэ*) и «свободы». С позиций данного им определения китайское общество, члены которого («разрозненные песчинки») наделены чрезмерной свободой, является таким, где каждый действует по своему усмотрению, где царит вседозволенность и разобщенность.

Исходя из этих общих посылок, Сунь Ятсен раскрывал содержание понятия «свобода» в более узком смысле — как свободы политической. Согласно его утверждениям, состояние общества, все члены которого наделены индивидуальной свободой, является исторически сложившейся особенностью Китая, отличающей его от Запада. Отличие это, как он полагал, настолько существенно, что обусловило различные цели революций на Западе и в Китае. Если лозунгом революции в Европе была «свобода», а точнее, свобода каждого индивидуума, то в условиях Китая он «не работает», поскольку китайцы чрезмерно свободны. Лозунг китайской революции — национализм, она преследует цель создать единую общность, преодолеть состояние «разрозненных песчинок», т. е., иными словами, ограничить свободу. Логика, которой следовал Сунь Ятсен, рассуждая об особенностях китайского общества и целях революции, вела его к выводу об отказе от идеи свободы. В лекциях прямо поставлен вопрос: как соотносить задачу сплочения нации и требование свободы, являющиеся частью триединого лозунга, выдвинутого Великой французской революцией. Отвечая на него, Сунь Ятсен сформулировал важнейшее положение своей концепции, предложив трактовать понятие (термин — *минци*) «свобода» по-иному, чем на Западе.

Поскольку свобода и национализм являются целью революций (свобода — на Западе, национализм — в Китае), Сунь Ятсен сделал вывод о их совпадении в условиях Китая: «Наш национализм (*миньцзу*) и их свобода — одно и то же». Подобное отождествление делалось на том основании, что «осуществить национализм — [означает] добиться свободы для государства» [59, с. 226].

На первый план в предложенной трактовке был выдвинут вопрос о соотношении свободы индивидуума и государства. Решая его, Сунь Ятсен исходил из ранее сформулированного им определения, согласно которому свобода понималась как действие по своему усмотрению, вседозволенность и прежде всего разобщенность. Эта теоретическая посылка послужила основой для вывода о необходимости ограничения индивидуальной свободы: «Как же в конце концов надо применять термин „свобода“? Если применять его к каждому, то образуется горсть разрозненных песчинок [Поэтому] к каждому его применять нельзя ни в коем случае, надо применять к государству. Каждый не может быть слишком свободным, государство должно иметь полную свободу. Когда государство сможет иметь свободу действий, тогда Китай превратится в могущественное и процветающее государство. Чтобы это произошло, все должны пожертвовать свободой» [59, с. 226]. Представляя разрозненные песчинки, т. е. наделенные чрезмерной

свободой, китайцы не способны, по его мнению, оказать сопротивление иностранной агрессии. Поэтому он пришел к заключению о необходимости сцементировать разрозненные песчинки, ограничить свободу каждого отдельного индивида во имя интересов государства-нации (гоцзу) ¹⁸.

Националистические представления оказывали влияние на восприятие идей западного либерализма еще накануне революции 1911 г., точнее, с самого начала распространения в Китае политических теорий Запада (Янь Фу, Лян Цичао). По мере развития концепций национального спасения вопрос о соотношении национализма и свободы, как это видно на примере учения о «трех народных принципах», становился все более острым. Сунь Ятсену потребовалось реинтерпретировать понятие «свобода» в рамках своей теории с позиций национализма. В его трактовке главное внимание уделялось соотношению индивидуальной свободы и свободы государства: во имя интересов нации необходимо отказаться от индивидуальной свободы и предоставить полную свободу государству, которое является выразителем ее интересов.

В свете разработанной концепции свободы становятся понятными мотивы негативного отношения Сунь Ятсена к идеям древних даосов и современных анархистов.

Идеальное общество даосов, состоящее из «самовосполняющихся и потому свободных, всецело самостоятельных индивидов», где каждый обретает полную автономию, где, по словам Чжуан-цзы, «люди живут вместе, не будучи вместе» (цит. по [20, с. 264]), по всем параметрам не удовлетворяло Сунь Ятсена, создававшего концепцию национального единства.

Изучение вопроса об отношении Сунь Ятсена к описанной в «Ле-цзы» фантастической стране Хуасюйши подводит к пониманию процессов, происходивших в китайской мысли XX в. Оно позволяет на конкретном примере увидеть механизм взаимодействия различных политических культур. Рассмотрение этого частного сюжета дает представление о том, каким образом даосская философская традиция оказала влияние на осмысление идей западного либерализма и анархизма, на освоение понятия «свобода», первого лозунга, выдвинутого французской революцией.

Если о взглядах Сунь Ятсена на даосские утопии можно составить представление по имеющимся на этот счет прямым высказываниям, то выяснение вопроса об отношении его к конфуцианской системе *цзин тянь* требует проведения более сложного исследования. В последние годы тема теоретических источников его аграрной программы не привлекала внимания советских историков ¹⁹. В современной историографии КНР интерес к вопросу о происхождении требования «уравнения прав на землю» у Сунь Ятсена сохраняется ²⁰. С нашей точки зрения, восприятие им древней концепции равновеликих полей, описанной в «Мэн-цзы» (глава «Тэн Вэнь-гун»), является важнейшим

этапом в становлении принципа народного благоденствия, поскольку в процессе ее осмысления складывались представления Сунь Ятсена о равенстве.

Фэн Цзыю вспоминал, что в 1899—1900 гг., беседуя с Лян Цичао, Чжан Бинлинем и китайскими студентами, обучавшимися в Японии, Сунь Ятсен постоянно «обращался к социальным проблемам древности и современности нашей страны, а также к вопросу о земле. Например, обсуждал систему цзин тянь трех эпох, [проекты указов] Ван Мана о царских полях (*ван тянь*) и запрещении рабства, указ Ван Аньши о предоставлении ссуды в счет будущего урожая (*цин мяо фа*), [систему] общественных амбаров Хун Сюцюаня (*гун цан*)» [66, т. 3, с. 213]. Ценность этого свидетельства трудно переоценить: внимание Сунь Ятсена и его сторонников привлекли наиболее яркие проекты создания «лучшей реальности», имевшие место в китайской истории. Они были различны по характеру. В одном случае (реформы Ван Аньши) речь шла об изменении методов налогообложения и субсидирования крестьян, в другом (общественные амбары тайпинов) — о создании системы распределения еды и одежды по принципу уравниательства. Что же касается системы цзин тянь, то среди перечисленных исторических реалий и проектов ей принадлежала особая роль. В древней концепции «колодезных полей» была выражена одна из важнейших общемировоззренческих установок, сформулированных конфуцианством. Она была не просто одним из земельных проектов, а традиционно воспринималась как символ идеального общества, в котором мудрый правитель, «проведя межи на полях», равномерно распределил богатство между людьми²¹.

Эту особенность восприятия древней концепции отметил Лян Цичао в набросках, посвященных философии Мэн-цзы (1898 г.): «Конфуций особенно отстаивал [систему] цзин тянь для того, чтобы уравнивать бедных и богатых. В „Лунь юе“ говорится: „Бедствие не в том, что мало, бедствие в том, что неравенство“. При [системе] цзин тянь уравнивание достигает предела, равенство — это [ее] высший принцип» [50, с. 19].

Учитывая, что система «колодезных полей» традиционно символизировала наивысшее равенство, проблема «Сунь Ятсен и система цзин тянь» может быть сформулирована более четко: как совместились в его принципе народного благоденствия конфуцианские представления о равенстве и идеи западного эгалитаризма и социализма?

Вспоминая о своих дискуссиях с Сунь Ятсеном, происходивших в 1899 г., Лян Цичао писал, как можно полагать, о его первом земельном проекте: «Сунь Ятсен в беседе со мной некогда говорил: „Нынешний пахарь обычно отдает половину собственного урожая землевладельцу-арендодателю (*цзу жу*), и с этим ничего не поделаешь. Крестьянин доходит до крайней нужды. После национализации земли необходимо установить, сколько каждый может вспахать [земли], и после этого выделить [ему

такое] поле; [каждый] будет выплачивать арендную плату (*цзу*) [непосредственно] государству. А когда перестанет существовать слой землевладельцев (*дичжу*), который его эксплуатирует, то [крестьянин] заживет хорошо» [52, с. 348].

В описанном проекте четко прослеживается его социальная направленность — необходимо вывести крестьян из состояния «крайней нужды», добиться, чтобы они «зажили хорошо», т. е. решить проблему бедности. Для этого предполагались сначала обобществление, а затем перераспределение земельной собственности: государство берет землю в свои руки и раздает каждому для обработки надел. Проведение задуманной акции, по замыслу Сунь Ятсена, должно было привести, во-первых, к ликвидации слоя земельных собственников, во-вторых, к существенному улучшению жизни крестьян, в-третьих, к реализации принципа справедливого распределения земли.

Лян Цичао вспоминал о раннем проекте Сунь Ятсена, когда критиковал его программу национализации земли, выдвинутую в речи «Три народных принципа и будущее Китая» (декабрь 1906 г.). По его мнению, реализация новой программы приведет лишь к увеличению государственных доходов, но не решит проблему богатства и бедности, «не изменит положение, при котором богатый становится богаче, а бедный беднее» [52, с. 348]. В данном контексте ей противопоставлялся ранний проект. Предложенный в нем метод, писал Лян Цичао, «особый по сравнению с двумя предыдущими (имелась в виду национализация земли с разрешением и запретом на ее продажу.— Л. Б.). Он очень близок концепции цзин тянь древних времен, к тому же не является абсурдным с точки зрения основной идеи социализма» [52, с. 348].

Действительно, раннюю программу Сунь Ятсена можно рассматривать как сложившуюся под влиянием конфуцианской утопии, поскольку в ее основе лежала идея наделения каждого участком земли. Правда, древняя концепция цзин тянь подверглась некоторой трансформации. Речь шла не о равновеликих полях (как у Мэн-цзы), а о распределении участков по принципу «каждому столько, сколько он может вспахать». В отличие от конфуцианского идеала не предусматривалось выделение поля для совместной обработки, а предполагалась выплата арендной платы государству.

Что касается замечания Лян Цичао о социалистическом характере раннего проекта Сунь Ятсена, то оно соответствовало представлениям, бытовавшим в Китае в начале XX в. Формулируя в своей работе основную идею социализма, Лян Цичао делал акцент на равенстве («на уравнивании интересов меньшинства и большинства»). С таких позиций он и оценивал различные варианты суньятсеновской программы. Проект, в основе которого лежали идеи, близкие концепции цзин тянь, он рассматривал как программу достижения равенства. В этом был смысл противопоставления его программе национализации земли, которая, с точки

зрения Лян Цичао, не вела к уничтожению пропасти между бедными и богатыми.

Лянь Цичао считал, что первоначальный проект невозможно реализовать, и видел в нем лишь некий абстрактный идеал²². Его аргументация по данному поводу (впервые изложенная в беседах с Сунь Ятсеном) представляет несомненный интерес. Воспроизведенная и развернутая в ходе дискуссии о социализме в 1907 г., она позволяет судить о том, в каком русле на рубеже XIX—XX вв. шло обсуждение вопроса о возможности реализации конфуцианского идеала — введении системы цзин тянь, т. е. одного из видов «своего», «китайского социализма».

Лян Цичао критиковал с разных сторон проект, в основе которого лежала идея цзин тянь. Он писал о нереальности программы, предусматривавшей наделение каждого члена общества участком земли, полагая, что она применима лишь к крестьянам: «Сможет ли Сунь Ятсен заставить народ всей страны заниматься сельским хозяйством?» [52, с. 348]. Кроме того, по его мнению, при выделении земельных наделов возникнут непреодолимые трудности, так как сложно будет установить размер земельного надела. Лян Цичао разобрал два варианта: когда государство ограничивает размеры участка и когда эти ограничения отсутствуют.

Введение ограничений «повредит» занятиям тех людей, которые хотят получить земли под пастбища и открыть предприятия и которым требуются большие земельные площади. Возникнут также сложности и при распределении пахотной земли. Если взять в качестве критерия при определении размера участка случай, когда человек обрабатывает землю без использования машин, то государство должно будет запретить их применение; если же использовать в качестве критерия размеры землепользования, рассчитанные на применение машин, то у государства не хватит земли. Если же одновременно учитывать оба критерия, то владельцы машин окажутся в более выгодном положении. Кроме того, писал Лян Цичао, даже если уменьшить участок до 1 му, то в будущем в результате увеличения численности населения государство не сможет обеспечить каждого даже таким наделом.

Другой вариант (отсутствие ограничений на размер участка) также, по его мнению, не дал бы возможности реализовать программу наделения всех людей участками земли. Во-первых, в подобной ситуации «каждый захочет взять больше» и у государства просто для всех не хватит земли. Во-вторых, возникнут сложности при определении конкретного места, где расположен выделяемый участок. Если данный вопрос будет решать правительство, то оно вряд ли сможет учесть интересы всех заявителей — одни захотят взять в аренду степные угодья для пастбищ, другие (торговцы и промышленники) будут претендовать на городские земли. Если же выбор участка для аренды будет зависеть от заявителя, то, по словам автора, «каждый захочет получить надел на набережной Хуанпу» [52, с. 348]²³.

Лян Цичао, рассмотрев многочисленные варианты, пришел к выводу: «Таким образом, если стремиться осуществить идею цзинь тянь и при этом уменьшить налог, чтобы способствовать [развитию] принадлежащих народу личных именных полей (*цзы мин тянь*), то независимо от того, будут или не будут установлены ограничения, [систему цзин тянь] все равно не удастся осуществить» [52, с. 348]. С этих позиций он и оценивал ранний проект Сунь Ятсена, раскрывая его утопический характер: ориентируясь на принцип наделения каждого участком земли, невозможно, по его мнению, предусмотреть интересы различных слоев и в конечном счете снять проблему богатства и бедности, установить равенство.

Сунь Ятсен, продолжая разработку своей программы, стремился учесть некоторые критические замечания. Более поздний проект (1902 г.)²⁴ предусматривал наделение земель и введение налога. Его суть (в изложении Чжан Бинлиня) состояла в следующем: «Поскольку тот, кто не пашет, не может иметь ни одного чи, ни одного цуня пахотной земли, налог с него не взимается. [Поэтому] не потребуется усилий, чтобы отбирать землю и раздавать [ее], поля сами собой станут равными» [69, с. 120]. Идея наделения земель по принципу цзин тянь по-прежнему оставалась основополагающей. Мысль о равновеликих полях была на этот раз выражена более четко, указывались размеры наделов (10 му пахотной земли и 20 му под «открытые поля», пруды, огороды).

В то же время в отличие от раннего проекта предполагалось, что уравнивание произойдет не через концентрацию земли в руках государства с последующим ее распределением, а «само собой», после установления правила о наделении земель тех, кто ее обрабатывает, и введения налога. Имелось и отклонение от принципа цзин тянь — проект распространялся не на все население страны, а только на крестьян. В ответ на критику Лян Цичао объяснялось, что Сунь Ятсен «не собирался заставить всех заниматься сельским хозяйством». Кроме того, как свидетельствовал Чжан Бинлинь, уже тогда лидер революции не видел возможности уравнивать бедных и богатых среди торговцев и ремесленников, поскольку их природные способности неодинаковы. По словам Сунь Ятсена, если в торговле и ремесле, где необходимы ловкость и сообразительность, «стремиться уравнивать бедных и богатых, то прослывешь глупцом по всей Поднебесной» [69, с. 120]²⁵.

Таким образом, позиция Сунь Ятсена к 1902 г. усложнилась. По-прежнему возлагая надежды на идею равновеликих полей, восходящую к древней системе цзин тянь, он не считал ее универсальной. Проблема установления равенства сводилась к обеспечению равных прав на землю путем наделения крестьян земельными участками, размеры которых установлены заранее. Но уже тогда Сунь Ятсеном высказывалась мысль о невозможности провести уравнивание среди занятых ремеслом и торговлей. Он проявил понимание сложности проблемы: конфуцианский проект

уравнивания богатых и бедных не позволит создать «общество равных».

Программа, выдвинутая «Объединенным Союзом» (1905 г.), отличалась от первоначальных вариантов принципиально. Суть принципа народного благоденствия (в трактовке Сунь Ятсена) состояла в установлении твердой цены на землю (*дин ди цзя*) и взимании земельной ренты (*ди цзю*) государством²⁶. В новой программе внимание сосредоточивалось не на переделе пахотных земель (который не предусматривался), а на увеличении стоимости земли по мере развития общества. В основе нового проекта лежала не традиционная концепция цзин тянь, а идеи, почерпнутые на Западе, прежде всего — Г. Джорджа. Некоторые из них Сунь Ятсен апробировал уже в 1902 г. в беседе с Чжан Бинлинем, доказывая, что земля не может быть предметом купли-продажи, поскольку «земля — [продукт] природы, она не создана трудом», присвоить же можно только «созданное трудом, а созданное природой присвоить нельзя» [69, с. 120]. Сунь Ятсен уже тогда разъяснял концепцию естественного права, сложившуюся в европейской просветительской мысли, опираясь на которую Г. Джордж строил свою теорию прогресса и бедности.

Согласно его представлениям, при современном уровне развития цивилизации невозможно удовлетворить естественное право человека на землю путем выделения каждому участка земли. Он полагал, что это право можно гарантировать, объявив весь народ собственником земли, а отдельных владельцев как бы его арендаторами, уплачивающими государству налог («конфискация земельной ренты»). Американский деятель видел в этой программе «средство помощи» человечеству, выход из состояния «неравного распределения богатств и преимуществ». Исходное положение Г. Джорджа находилось в резком противоречии с конфуцианской утопией — системой цзин тянь, на которую Сунь Ятсен ориентировался первоначально. В сложившейся ситуации он оказался перед проблемой выбора, и принятие решения стало, на наш взгляд, одним из важнейших этапов в идейном развитии Сунь Ятсена, а в более широком смысле — в развитии китайской мысли начала века. Выдвижение программы национализации земли «в духе Г. Джорджа» явилось для Китая моментом историческим. Ее создатель впервые смог преодолеть стереотип традиционного мышления, оторваться от конфуцианской утопии. Его проект отличался от мира Датун Кан Ювэя, где «все поля в Поднебесной являются общим владением и люди не могут частно владеть и частно торговать [землей]» [46, с. 240]²⁷. Сунь Ятсен не отстаивал принцип *гун* — принцип «общности», который лежал в основе коммунистической утопии Кан Ювэя, построенной на идеях главы «Ли юнь» книги «Ли цзи». Он отошел от эгалитаристской конфуцианской концепции цзин тянь, предусматривавшей создание экономически эквивалентных индивидуальных владений. В программе «Объединенного Союза» доминантную роль играли идеи западного эгалитаризма.

Таким образом, сопоставление ранних проектов Сунь Ятсена дает возможность утверждать, что в сравнительно короткий срок (1899—1905) его взгляды существенно изменились. Он, как и все китайские деятели, начал с идеи всеобщего уравнивания путем воссоздания системы равновеликих полей. В 1902 г. Сунь Ятсен уже считал, что система цзин тянь может обеспечить равенство только среди земледельцев. Достижение равенства на этапе «Объединенного Союза» мыслилось им через установление равных прав на землю методом единого налога: государство, взимая ренту, сосредоточит в руках средства и будет проводить справедливую социальную политику.

Из истории «Объединенного Союза» известно, что Ху Ханьминь предлагал поместить иероглиф «цзин» («колодец») на знамени организации, но его предложение не было принято (см. [76, с. 50—51]). На наш взгляд, этот факт отражал эволюцию взглядов Сунь Ятсена. По-видимому, на принятие решения повлияла позиция лидера организации, который к моменту создания «Объединенного Союза» уже отказался от идеи цзин тянь как основополагающей в своей программе.

К тому времени Сунь Ятсен познакомился с рядом западных эгалитаристских и социалистических учений и по-разному их оценивал. С большой осторожностью он относился к сторонникам радикального эгалитаризма, которые отстаивали принцип всеобщей уравнительности — равного распределения имущества между богатыми и бедными. Выступая с разъяснением принципа народного благоденствия (1906 г.), он отмежевывался от них. В лекциях «Разновидности социализма и их критика» (1912 г.) отношение к идее уравнительности выражено еще более определенно: *«Что касается тех, кто настаивает на крайностях, т. е. на равном разделе богатства (цзы цай) богатых людей, то это и на деле невозможно осуществить, и в принципе тоже не вполне подходит (курсив наш.— Л. Б.). Поэтому если стремиться осуществить равенство в жизни общества (шэн цзи), то, чтобы достичь этой надежды социализма, особенно необходимо найти мирное вполне подходящее решение. Как показывает изучение истории, в нашей стране издавна отстаивали социализм. Система цзин тянь — это именно и есть начало принципа уравнивания имущества (цзюньчаньчжуи)»* [65, с. 544].

В приведенной цитате проявляется двойственное отношение Сунь Ятсена к конфуцианской утопии цзин тянь. Ставя вопрос о возможных вариантах будущей социальной организации, в которой была бы решена проблема богатства и бедности, он категорически отвергал идею равенства имуществ и владений, оценивал ее не только как нереальную, но и неверную по сути. В то же время он признавал, что древняя концепция цзин тянь в основе своей имела принцип уравнительности. Понимая социализм широко — как любое учение о равенстве, Сунь Ятсен вслед за его современниками²⁸ увидел в ней «китайский социализм». Он подчеркивал значение исторической традиции: в Китае, где со вре-

мен Конфуция существовали социалистические идеи, легче будет его построить. Однако современный социализм, по замыслу Сунь Ятсена, должен был отличаться от древних представлений о нем, а применительно к Китаю иметь особую форму — «социализма единого налога».

Обратившись к истории зарождения социалистической мысли на Западе, Сунь Ятсен отмечал, что учение о равном распределении (*цзюньчань чжи шо*) было первой реакцией на несправедливое распределение прибыли между рабочими, с одной стороны, и крупными капиталистами и помещиками — с другой. Идея уравнительности, которая, по его словам, является ранней формой социализма, «свойственна упрощенности, и поэтому она не может учитывать реальность» [65, с. 549]. В качестве альтернативы предлагались новейшие учения, в частности учение К. Маркса, проповедь которого направлена на то, «чтобы избежать осуществления принципа уравнительности (*цзюньчаньчжуи*), на котором настаивают экстремисты и осуществление которого сопряжено с бедствиями от грабежей и беспорядков» [65, с. 550].

Таким образом, лежащий в основе системы цзин тянь принцип уравнительности в 1912 г. оценивался Сунь Ятсеном как примитивный, не соответствующий эпохе. Этой идее лидер революционеров противопоставлял современные эгалитаристские и социалистические теории Запада, учитывающие достижения экономической науки, в частности теории Г. Джорджа и К. Маркса, которые он по-своему интерпретировал.

Исследователи европейских социалистических идей обращали внимание на сложные отношения двух течений общественной мысли — утопического социализма и эгалитаризма, о существовании между ними взаимосвязей и переходных идейных образований²⁹. Применительно к Китаю конца XIX — начала XX в. этот подход может оказаться также плодотворным. Сунь Ятсен, пересмыслив различные теории социального равенства — архаичные китайские и самые современные западные, — постепенно отошел от принципа равенства экономически эквивалентных индивидуальных владений, который лежал в основе системы цзин тянь (т. е. от китайского «классического» эгалитаризма). «Идея равенства мелких производителей, — писал В. И. Ленин, — реакционна, как попытка искать позади, а не впереди решения задач социалистической революции» [5, с. 225]. Сунь Ятсен на этапе Синьхайской революции отказался «искать позади».

Но его мысль по-прежнему была направлена на поиски метода, который бы позволил избежать бедности путем равномерного распределения богатства. Он обратился к эгалитаристской теории Г. Джорджа, которую существенно переработал. На характер его интерпретации оказали влияние социалистические теории Запада, что и создало сложные взаимосвязи эгалитаризма и различных школ социализма в рамках принципа народного благоденствия. Эгалитаризм Сунь Ятсена стал более универсальным (постановка вопроса не только о земле, но и о капитале). В ос-

нове своей он имел идею равного распределения (*фэньпэй пин-цзюнь*)³⁰, а не равного владения. Достижение равенства в суньятсеновской концепции «государственного социализма» (1912 г.) мыслилось в условиях общества с развитой экономикой. Его «социалистическое стремление к равенству» сочеталось с представлением о хозяйстве современного типа и с идеей государственного контроля над распределением, что придавало учению Сунь Ятсена новые черты, выходящие за рамки социального утопизма, и приближало его к пониманию хода исторического развития³¹. Правда, к постановке вопроса о важности крупного производства китайский лидер шел своим путем: его интерес к этому кругу проблем был вызван национальными задачами, стремлением создать «богатый и могущественный» Китай, противостоящий Западу³².

Изучение вопроса о восприятии Сунь Ятсеном концепции цзинтянь позволило установить, что с ее переосмысления началось формирование представлений о равенстве в учении о «трех народных принципах». Преодоление эгалитаристских идей древней конфуцианской утопии привело Сунь Ятсена к более универсальной трактовке «равенства», второго лозунга, выдвинутого французской революцией.

О том, как китайский лидер намеревался реализовать идею уравнивания бедных и богатых в рамках концепции «государственного социализма», провозглашенной им в 1912 г., можно составить представление, если рассмотреть его тогдашний проект современной социальной организации. Наиболее важный аспект этой проблемы — соотношение суньятсеновского идеала с конфуцианской утопией Датун, содержащейся в главе «Ли юнь» канонической книги «Ли цзи».

Традиция, как известно, приписывает Конфуцию описание «золотого века»: «Когда шли по великому пути, Поднебесная принадлежала всем, [для управления] избирали мудрых и способных, учились верности, совершенствовались в дружелюбии. Поэтому родными человеку были не только его родственники, а детьми — не только его дети. Старцы имели призрение, зрелые люди — применение, юные — воспитание. Все бобыли, вдовы, сироты, одинокие, убогие и больные были присмотрены. Своя доля была у мужчин, свое прибежище — у женщин. Нетерпимым [считалось] тогда оставлять добро на земле, но и не должно было конить его у себя; нестерпимо было не дать силам выхода, но и не полагалось [работать] только для себя. По этой причине не возникали [злые] замыслы, не чинились кражи и грабежи, мятежи и смуты, а люди, выходя из дому, не запирали дверей. Это называлось великим единением (Датун)» [16, т. 2, с. 100].

В социалистических исканиях Сунь Ятсена интерпретация конфуцианской концепции «золотого века» занимает особое место, поскольку после первого знакомства с теориями Запада в Китае ее воспринимали как «китайский социализм».

Источники не позволяют достаточно полно восстановить отношение лидера китайской революции к миру Датун. В сочинениях Сунь Ятсена немного прямых высказываний о конфуцианском идеале. В работах раннего периода (до революции 1911 г.) они вообще отсутствуют. Впервые Сунь Ятсен обратился к миру Датун в выступлениях 1912—1913 гг. Поздняя интерпретация этой утопии содержится в его лекциях «Три народных принципа» (1924 г.).

Отношение Сунь Ятсена к идее Датун в ранний период его деятельности объясняется тем, что в конце XIX в. древняя конфуцианская концепция была реинтерпретирована Кан Ювэем. В китайской мысли на рубеже XIX—XX вв. идеал Датун выступал в двух видах: совершенное общество, описанное в главе «Ли юнь», т. е. ретроспективная утопия «золотого века», и совершенный мир будущего Кан Ювэя.

Хотя сочинение Кан Ювэя не было опубликовано в то время, есть основания предполагать, что его утопия оказывала влияние на участников оппозиционного движения. Сунь Ятсен и его сподвижники по «Союзу Возрождения Китая» в самом общем виде могли познакомиться с идеями Кан Ювэя в период кратковременного сотрудничества с группировкой реформаторов. После разрыва отношений он не обращался к Датун (ни в истолковании Кан Ювэя, ни в традиционном варианте), хотя, как отметил Ю. М. Гарушянц, уже тогда этот идеал «неизменно, но подспудно присутствовал в доктрине Сунь Ятсена» [10, с. 7]. Из источников известен лишь один факт, по которому можно судить, что представления о мире Датун являлись одним из исходных моментов в формировании суньятсеновского принципа народного благоденствия. По свидетельству Фэн Цзыю, лидер революции первоначально (до 1905 г.) называл свою программу либо «принципом Датун», либо «социализмом». Фэн Цзыю вспоминал: «До создания „Объединенного Союза“ Сунь Ятсен часто говорил людям: „Я отстаиваю принцип Датун (*Датунчжуи*)“. По-английски это называется Cosmopolitan, т. е. принцип всемирного Датун (*шицзе Датунчжуи*)» [66, т. 3, с. 216].

Таким образом, в ранний период, согласно воспоминаниям Фэн Цзыю, Сунь Ятсен отождествлял идеал Датун с понятием западной мысли — с космополитической идеей³³.

Сторонники идеи космополитизма на Западе или утверждали абстрактно-гуманистический идеал мирового гражданства, или выдвигали лозунг создания мирового сообщества. В этом свете понятна проводимая миссионерами (а впоследствии и Сунь Ятсеном) аналогия между древней концепцией Датун и космополитическими теориями, выработанными на Западе в современную эпоху. В ее основе лежал общий для них глобальный подход к переустройству всего человечества, идея эволюции мировой цивилизации к совершенному образцу.

При такой расстановке смысловых акцентов в конфуцианской утопии подчеркивался универалистский аспект. Древний текст в

зародыше содержал эту идею, более того, она нашла отражение в самом названии главы «Ли юнь» («ли» — конфуцианские установления, ритуал, а «юнь» — процесс их распространения в Поднебесной по все расширяющимся кругам). При отождествлении Датун с космополитизмом на первый план выдвигался принцип нового мироустройства — всемирного Датун (Шицзе Датунчжуи). Привлекательность идеала единого человечества для китайского общества имела не только глубокий культурно-исторический смысл. Она также заключалась в том, что его реализация привела бы к снятию внешнеполитических проблем, т. е. к спасению Китая от агрессии держав, а в более широком смысле — к разрешению конфликта Китай — Запад.

Подобная трактовка древней утопии была дана Сунь Ятсеном в официальных заявлениях и выступлениях, когда он после победы Синьхайской революции впервые публично заявил о своей приверженности идеалу Датун³⁴. Вступая на пост Временного президента (1 января 1912 г.), Сунь Ятсен говорил, что «Китай будет придерживаться принципа согласия во имя того, чтобы мир постепенно двигался к Датун» [55а, с. 397]. В другой речи (3 сентября 1912 г.) он утверждал, что основная тенденция мирового развития проявляется в создании крупных государств. «Исходя из этого, как знать, может, 6—7 больших государств не будут дальше развиваться, а превратятся в единственное в мире большое государство (*вэй и да го*), а именно в то, что и есть так называемый мир Датун (*Датун чжи ши*). Хотя люди стремятся к уничтожению государственных границ и продвижению к Датун, путь этот нелегкий, необходимо, чтобы они превыше всего ставили добродетель (*дао да*), понимали всеобщие законы (*гун ли*), тогда появится надежда этого достичь. Ныне в мире нет недостатка в образованных людях, которые проповедуют принцип Датун. Наши пять национальностей любят мир, ценят нормы человеческих отношений (*жэнь дао*). Если бы их принципы свободы, равенства и братства распространить на все человечество, то разве трудно было бы достичь прекрасного образца Датун?» [62, с. 534].

Рассуждая о тенденциях мирового развития, Сунь Ятсен включал идеал Датун в свою концепцию прогресса. Он связал идею поступательного движения истории с конфуцианскими представлениями об идеальном состоянии Поднебесной, т. е. с принципом всеобщего единения.

Идеал Датун трактовался как установление нового мирового устройства, которое предполагало образование «единственного большого государства». Подчеркивался интернациональный характер этой идеи, которую, по словам Сунь Ятсена, разделяли образованные люди разных стран. Достижение идеала Датун связывалось с совершенствованием добродетели (*дао да*), с пониманием «всеобщих законов» (*гун ли*), с распространением норм человеческих отношений (*жэнь дао*), а также с утверждением принципов свободы, равенства и братства.

Взгляды Сунь Ятсена на мир Датун не идентичны соответствующим воззрениям Кан Ювэя. Они по-разному оценивали институт государства: один видел в нем инструмент насилия (см. [46, с. 79—82]), другой — преобразования. Это обстоятельство предопределило различия в их представлениях об устройстве мира в будущем. Оба они выдвигали требование ликвидации границ. Но у Сунь Ятсена шла речь о создании «единственного большого государства» (т. е. его концепция была близка западным космополитическим теориям мирового государства), Кан Ювэй же развивал идею создания мирового сообщества (*да лянбан*). Он предлагал программу отмены государства (*у го*), согласно которой упразднялись не только границы, но и армии, тюрьмы. Лян Цичао очень точно заметил, что «идеал государства [Кан Ювэя] в действительности — отсутствие государства» [51, с. 77].

Что касается методов достижения идеала, то у Кан Ювэя и Сунь Ятсена они близки по сути; главное — соблюдение в политике моральных установок, выработка определенного типа социального поведения. Согласно Сунь Ятсену, человечество придет к Датун, если отношения между людьми будут строиться на основе *гун ли* («всеобщих законов»), о которых говорится в главе «Ли юнь»; если люди будут руководствоваться *дао дэ* и *жэнь дао* — морально-этическими принципами конфуцианской доктрины, а также если будет осуществлен лозунг французской революции «свобода, равенство и братство». Идея единства человечества осмысливалась Сунь Ятсеном в понятиях как традиционной, так и европейской мысли. В синьхайский период он не искал западным понятиям «свобода», «равенство», «братство» соответствующих китайских эквивалентов, как это было впоследствии — в 1924 г. (см. [59, с. 226]). В рассуждениях Сунь Ятсена о путях приближения к Датун в равной степени важны «жэнь дао» и «свобода», «дао дэ» и «равенство», «гун ли» и «братство». Таким образом, в его концепции достижение идеала Датун связывалось не только с соблюдением морально-этических принципов конфуцианства, но и с реализацией требований политического и социального характера, которые содержались в триедином лозунге французской революции. На наш взгляд, в этом состоит особенность подхода Сунь Ятсена к идеалу Датун в синьхайский период³⁵.

Речь Сунь Ятсена перед китайскими студентами в Токио (23 февраля 1913 г.) также дает представление о его трактовке древней теории. На этот раз установление Датун, наступление нового этапа в развитии человечества он связывал с распространением во всем мире социалистических теорий, которые в отличие от социал-дарвинистских имеют целью всемерное распространение норм человеческих отношений (*жэнь дао*) и взаимной помощи (*сян чжу*), а не взаимной борьбы. Правда, Сунь Ятсен отмечал, что, несмотря на распространение этих идей, «государственные границы еще прочны и между государствами идет борьба». Но «люди, наделенные *дао да* (*даодацзя*), считают, что непременно наступит мир Датун и день, когда навечно прекратятся войны.

Мы также должны усвоить эту психологию (*син ли*), проникнуться этим учением. В будущем человечество непременно осуществит надежду на мир, непременно придет день Датун. На это мы возлагаем огромные надежды, это самая великая идея» [61, с. 560].

Раскрывая идеал Датун как осуществление «самой великой идеи» — всеобщего мира, Сунь Ятсен опирался на теорию прогресса, основные положения которой были сформулированы им накануне создания «Объединенного Союза»: законом человеческого прогресса является не взаимная борьба, а сотрудничество людей. Социал-дарвинистскому принципу борьбы за существование лидер революционеров противопоставлял принципы, следуя которым (как он полагал) человечество может достичь состояния Датун. В данном случае речь шла о *жэнь дао* (нормах человеческих отношений) и *сян чжу* (взаимной помощи), центральном понятии биосоциологического закона взаимной помощи, сформулированного П. А. Кропоткиным.

Мир Датун выступал у Сунь Ятсена в качестве альтернативы обществу, где все определяет борьба за существование. В этом отношении он следовал за Кан Ювэем, в утопии которого конфуцианская идея Великого единения была противопоставлена принципу борьбы за существование, на рубеже XIX—XX вв. символизировавшему в представлении китайцев Запад в целом. Противопоставление единого мира миру разобщенному, в котором каждый преследует свои корыстные интересы, выдержано в духе конфуцианского утопизма. Согласно конфуцианской традиции, гармония, а не хаос являлась идеальным состоянием общества. Отказ от собственной выгоды, а не конкурентная борьба за свои личные интересы соответствовал конфуцианским этическим представлениям.

Развитие универсалистской перспективы в идеале Датун — одна из особенностей интерпретации древней концепции в китайской утопической мысли в современную эпоху. Обращение Сунь Ятсена к «прекрасному образцу Датун» в синьхайский период, как следует из текста его выступлений, было связано с постановкой международных проблем. По его представлениям, «Шицзе Датун» — это прекращение войн, наступление вечного мира. На характер интерпретации конфуцианского идеала оказывали влияние стремление лидера революции сохранить суверенитет Китая и националистическая направленность его учения о «трех народных принципах». В достижении всемирного Датун Сунь Ятсен видел путь к национальному спасению. Он использовал конфуцианский идеал, чтобы показать возможные перспективы национального освобождения, но в некоторых случаях (например, в завершающем разделе речи, обращенной к студентам в Японии) давал его трактовку с шовинистических позиций, связывая идеал Датун с идеей Великой Азии и подчеркивая, что счастье всего человечества будет создано людьми желтой расы (см. [61, с. 561])³⁰.

После ухода Сунь Ятсена с поста президента (3 апреля 1912 г.) в его выступлениях появилась новая тема: «Датун — социализм». Он начал рассматривать древнюю китайскую утопию в связи с современными проектами социального переустройства, выдвинутыми на Западе. С нашей точки зрения, выступления этого периода представляют наибольший интерес для изучения его взглядов на социализм. Именно тогда, встречаясь с представителями различных политических партий, лидер революции, разъясняя свою позицию, публично заявил, что его третий принцип — это «государственный социализм». В выступлениях, посвященных трактовке принципа народного благоденствия³⁷, Сунь Ятсен обрисовал свой идеал и впервые указал, что его «государственный социализм» является этапом на пути к миру Датун.

Изучение истории утопий выявило закономерность: они довольно часто появляются в первые послереволюционные годы, что «связано с глубокими разочарованиями, вызванными нежеланием или неспособностью победившего класса выполнить прежние обещания, либо недовольством „медленным“ осуществлением революционных преобразований» [8, с. 25]. Сунь Ятсен заявил о приверженности идеалу Датун в один из самых напряженных моментов в развитии Синьхайской революции, когда после провозглашения республики его идея осуществления принципа народного благоденствия не встретила понимания и поддержки³⁸. Выдвинутая накануне революции политическая программа «трех народных принципов» была им дополнена новыми теоретическими построениями — на этот раз в сфере идеала.

Проект новой социальной организации (точнее, первоначальный его набросок) содержится в речи Сунь Ятсена, произнесенной перед членами «Объединенного Союза», — «Принцип народного благоденствия и социальная революция» (апрель 1912 г.): «Закон, согласно которому мальчики пяти-шести лет поступают в школу, после чего государство их обучает и содержит до 20-летнего возраста включительно, является реализацией одного из прав каждого китайского гражданина... После двадцати лет каждый живет своим трудом. Человек счастливый, добившийся славы и богатства, не нуждается в заботе других. Если же, допустим, найдется несчастливый человек, который оступился и упал на полпути, то после пятидесяти лет он будет получать от государства пенсию по старости. Такая система осуществлена уже в Англии, где каждому назначается в год 700—800 юаней. Что касается Китая, то можно давать несколько тысяч юаней, например, многодетным, всем, кто не может себя содержать. Тогда все мы обретем радость и китайская цивилизация не остановится, а будет идти на равных с Европой и Америкой» [57, с. 485].

Из приведенной цитаты следует, что в предложенной им программе намечалось три пункта: обучение мальчиков (в возрасте от 5 до 20 лет); труд на пользу общества (с 20 до 50 лет); обеспечение инвалидов и престарелых (пенсионная система по английскому образцу). Ее реализация, согласно Сунь Ятсену,

планировалась на этапе «государственного социализма». Идеал Датун по-прежнему присутствовал лишь имплицитно.

Мысли Сунь Ятсена о совершенной социальной организации похожи на идеи Кан Ювэя, но не идентичны им. В «Датун шу» забота о детях со стороны общества предусматривалась с момента рождения, и речь шла не только о мальчиках, но и о девочках. Их обучение предполагалось начинать с шестилетнего возраста [46, с. 212]. Предусматривалось также обеспечение всех престарелых членов общества (а не только тех, у кого жизнь сложилась неудачно), причем путем создания домов для престарелых (а не назначения пенсии по старости). Кроме того, у Сунь Ятсена пенсия должна была назначаться человеку, достигшему 50 лет, а у Кан Ювэя общество брало на содержание шестидесятилетних [46, с. 225]³⁹. В зависимости от этого обстоятельства сроки трудовой деятельности также не совпадали: 30 лет — в программе Сунь Ятсена, 40 лет — в «Датун шу».

На проект Сунь Ятсена оказало влияние знакомство его с западными социальными институтами, в частности с пенсионной системой. Мысль о возможности перегнуть Запад по уровню обеспечения престарелых также не соответствовала представлениям о единстве человечества в мире Датун в понимании Кан Ювэя. Наконец, социальная программа Сунь Ятсена, как он сам полагал, достижима в кратчайшие сроки, идеал Кан Ювэя, напротив, был отодвинут в далекое будущее.

Мысль о том, что социальные преобразования в период «государственного социализма» являются этапом на пути к Датун, была впервые четко сформулирована Сунь Ятсеном полгода спустя, в лекциях «Разновидности социализма и их критика»⁴⁰. Для изучения поставленной проблемы заключительная часть лекций, в которой Сунь Ятсен подводил итоги своим размышлениям о социализме, наиболее важна. В первоначальный проект были внесены существенные уточнения. Сунь Ятсен более обстоятельно разъяснил, на каком фундаменте будет возводиться новое общество, где не только богатые, но и бедные смогут учиться, получать в старости обеспечение и бесплатное лечение в случае болезни. Согласно его концепции, решить все эти задачи под силу государству, точнее, богатому государству.

Заложить фундамент «хорошего государства», согласно Сунь Ятсену, можно, лишь отрегулировав механизм получения стабильной прибыли. Перечисляя важнейшие, с его точки зрения, источники пополнения казны, в 1912 г. он на первое место поставил доходы от железных дорог: «Относительно идеала социалистического государства и его различных видов деятельности коротко еще можно сказать следующее: социалистическое государство — это территория подлинной свободы, равенства и братства. Государство получает доходы от железных дорог, горных разработок, лесов, судоходства, а также земельную ренту и земельный налог от народа. Правительственная казна заполнена, берешь — не истощается, можно использовать при всевозможных

случаях. Ученые-социалисты при желании могут начать работать в качестве управляющих, чтобы обеспечить государство в достатке [средствами] для расходов и чтобы обдумать, как привести обществу разного рода счастье» [65, с. 551]. Позиция Сунь Ятсена выражена вполне определенно: располагая средствами, можно создать совершенную социальную организацию. В общем виде такая постановка проблемы встречается в утопическо-социалистических системах, выработанных на Западе, хотя в отличие от Ш. Фурье и Р. Оуэна, которые искали средства для проведения эксперимента в рамках определенной социальной группы⁴¹, у Сунь Ятсена был иной масштаб и подход. В новую историческую эпоху в условиях Китая он видел другие, чем на Западе, источники дохода; исходя из представлений о роли государственного регулирования, выступал за сосредоточение средств в казне, за обогащение государства.

Механизм действия «хорошего государства», по Сунь Ятсену, предельно прост: благодаря экономической политике (выдержанной в духе «государственного социализма») оно в избытке получает средства в казну и расходует их на социальные нужды, руководствуясь методом равного распределения.

Что конкретно предполагал изменить Сунь Ятсен в обществе, каков был его социальный идеал? Судить об этом можно по его пониманию преимуществ социализма: «Я воистину приветствую социализм, поскольку для него священны выгода (*ли*) государства и богатство (*фу*) народа, поскольку подлинный закон данного общества состоит в том, чтобы собрать продукцию разного рода производств, передать ее в общее владение (*гун ю*) и получить от этого выгоду. *В тот день, когда осуществится социализм у нашего народа, юные смогут получать образование, старцы иметь содержание, (все) будут трудиться, разделившись по профессиям, каждый получит свое место* (курсив наш. — Л. Б.). Государство нашей китайской республики сразу же превратится в государство социализма» [65, с. 551].

Приведенное высказывание, на наш взгляд, представляется исключительно важным для понимания теоретических воззрений Сунь Ятсена: социализм ассоциировался у него с реализацией принципа, сформулированного в «Ли юнь». Древний текст не цитировался, но мысль о совершенном обществе, где каждому человеку *в зависимости от возраста* предназначено особое место, является ядром приведенного выше определения социализма. На наш взгляд, Сунь Ятсен остался верен конфуцианской утопической традиции, общественный идеал которой предполагал, чтобы «старцы имели признание, зрелые люди — применение, юные — воспитание» [16, т. 2, с. 100].

Учитывая свойственное китайской утопической мысли деление общества по возрастному принципу, можно понять структуру суньятсеновского идеала: следуя традиции, он всегда выделял три главных положения. Этот принцип прослеживается в его первом проекте (апрель 1912 г.). В лекциях о социализме он еще более

очевиден. Текст, в котором описан идеал Сунь Ятсена, особым образом организован: специально выделены три пункта — образование (воспитание), обеспечение престарелых (и здравоохранение), организация труда при социализме. Принцип конфуцианского общества социальной гармонии — мира Датун (забота о малолетних и престарелых, занятость людей среднего возраста) составляет основу сунъятсеновских построений в сфере идеала⁴².

Систему образования Сунь Ятсен предлагал построить на следующих началах.

«Образование и воспитание (*цзяо юй*).

Каждый, кто принадлежит человеческому роду, одинаково всеми является членом общества. Если человек родился в богатой семье, то он может получить образование, если человек родился в бедной семье, то он не может получить образование. Это страшная несправедливость! Ученые-социалисты стоят на позиции равноправия в образовании. Каждый человек в обществе несмотря на бедность может поступить в общественную (*гун гун*) школу, в которой не берут за учение и содержание, более того, государство (*гунцзя* — казна) несет расходы на одежду и книги. В зависимости от ума и способностей каждого определяют заниматься в своей сфере. Те, кому природные данные не позволяют получить высшее образование, все же в соответствии с тем, что ближе их склонностям, приобретают мастерство в сельском хозяйстве, промышленности, торговле, чтобы иметь возможность самостоятельно обеспечить свое существование. Идеальным является не такое положение, когда благом образования пользуются только богатые люди, а такое, когда бедные, которые ранее не учились, также смогли избежать этого огорчения» [65, с. 551].

Идеал Сунь Ятсена предполагал равное право каждого члена общества на образование. В отличие от речи «Принцип народного благоденствия и социальная революция», произнесенной на полгода ранее, где конкретно говорилось лишь об обязательном обучении мальчиков, на этот раз идея равных прав на образование была высказана в более общей форме. Какие-либо специальные разъяснения относительно женского образования отсутствовали, что придавало выдвинутому тезису некоторую неопределенность. Сунь Ятсен был сосредоточен на решении проблемы богатства и бедности, искал пути к уничтожению пропасти между бедными и богатыми. В данном случае он стремился ликвидировать привилегию богатых в сфере образования, которая, по его словам, является «страшной несправедливостью». Решение проблемы он видел в создании общественных школ, бесплатном обучении и обеспечении нуждающихся учащихся. По замыслу Сунь Ятсена, пропасть между богатыми и бедными можно ликвидировать за счет государства.

Раскрывая содержание второго тезиса — «обеспечение престарелых (*ян лао*)», Сунь Ятсен говорил: «Каждый член общества в течение нескольких десятков лет изо всех сил трудится умственно или физически, а когда приходит старость, физические силы

[его] ослабевают, к любому делу становится неспособен. Ученые-социалисты исходят из того, что поскольку он имеет заслуги перед обществом, то на закате жизни оно должно взять на себя ответственность за его содержание. Поэтому будут строить общественные дома для престарелых (*гун гун ян лао юань*). Все престарелые получают обеспечение, все им будет предоставлено в изобилии, чтобы они были довольны и умирали, когда наступит естественный срок. Тогда полностью исчезнет неудовлетворенность, которую испытывают семьи бедняков» [65, с. 551].

Изложенная выше программа обеспечения в старости существенно отличалась от той, которую Сунь Ятсен развивал в речи «Принцип народного благоденствия и социальная революция». Если первоначально он говорил о пенсионной системе, то на этот раз его мысль была близка идеям «Датун шу» — предлагалась программа устройства домов для престарелых. Правда, не указывались ни необходимый трудовой стаж, ни возраст члена общества, имеющего право на обеспечение. Сунь Ятсен не обещал, что старики смогут «носить шелка и есть мясо», как иногда образно писали в своих сочинениях ученые-конфуцианцы, он говорил об «изобилии» в более общей форме. Смысл его программы обеспечения престарелых заключен в последней фразе: «Тогда полностью исчезнет неудовлетворенность, которую испытывают семьи бедняков». Другими словами, она также была направлена на преодоление «разрыва» между бедностью и богатством.

Эта направленность еще более очевидна, когда Сунь Ятсен касался здравоохранения: «Больницы (*бин юань*). Люди самоотверженно отдают себя обществу, но по неосторожности или случайности могут заболеть. У богатых для лечения есть врачи и лекарства. У бедных средств не имеется. В конце концов они волею-неволей погружаются в болезнь и умирают, что также несправедливо. Поэтому ученые-социалисты настаивают на строительстве общественных больниц, где лечат бесплатно, а уход такой же, как и за богатыми, заплатившими за лечение. Тогда в обществе будет мало людей, которые бы умирали в муках. Другие больницы, например больницы для глухих, немых, покалеченных, увечных, создаются, чтобы помочь им преодолеть недостатки. Создать бы к тому же общественные парки, чтобы обеспечить развлечениями во время досуга» [65, с. 551]. Простота, с которой Сунь Ятсен, политический деятель и врач по профессии, изложил программу развития здравоохранения, позволяет понять гуманистический характер его идеала, его «государственного социализма»: в трудные моменты жизни, перед лицом болезни и смерти, люди должны находиться в одинаково хороших условиях. Пропасть между богатыми, которые могут заплатить за лечение, и бедными, которые этого сделать не в состоянии, необходимо уничтожить. Организация системы общественных больниц (за счет богатого государства), по замыслу Сунь Ятсена, приведет к тому, что люди будут меньше испытывать мучений.

В пункте о здравоохранении им затронута и другая пробле-

ма — устройство специальных больниц для людей с физическими недостатками. В идеальном обществе, описанном в «Ли юнь», она имела решение: в мире Датун «убогие и больные были рассмотрены» [16, т. 2, с. 100]. Традиционная основа этого тезиса просматривается довольно легко.

Сунь Ятсен принадлежит к числу мыслителей, наиболее остро воспринимавших проблему «прогресса и бедности». Он, как никто другой в Китае, осознал, что развитие цивилизации идет «в ущерб массе человечества» [1, с. 92]. Его программа лучшего устройства общества, осуществление которой намечалось на этапе «государственного социализма», должна была принести «счастье наибольшему числу людей», преодолеть пропасть между богатством и бедностью, по возможности гарантировать социальное равенство. Желание «уничтожить разницу между богатыми и бедными» В. И. Ленин определял как «желание социалистическое» [4, с. 123]. Включенный в политическую программу тезис о счастье приобретает «отчетливо выраженное социально-утопическое звучание» [8, с. 37].

Для понимания идеала Сунь Ятсена, его представлений «о пределах» равенства наиболее важна концовка его лекций, где описано общество, которое появится в Китае в результате проведения политики «государственного социализма»: «Люди равны, хотя имеется различие между трудом умственным и трудом физическим, но они заняты трудом — следовательно, одинаковы. Даже если взять чиновника и рабочего, то различия между ними всего лишь в профессии, каждый занят своим делом, совершенно нет разницы между знатным и худородным, высокопоставленным и простолюдином. В социалистическом государстве, где у народа нет представления о знатных и худородных, о высокопоставленных и простолюдинах, классы знатных и худородных, высокопоставленных и простолюдинов сами собой станут незаметны и исчезнут. Крестьяне выращивают, рабочие создают, торговцы обменивают, ученые управляют. Каждый полностью отдастся своему делу. Каждый занят своим делом. Счастье было неравным (*бу пин*), а само собой стало равным. Права были неодинаковыми (*бу дэн*), а сами собой стали одинаковыми. Двигаясь от этого вперед, нетрудно прийти к миру Датун» (65, с. 551).

«Государственный социализм», на введении которого настаивал Сунь Ятсен после Синьхайской революции, должен был, по его замыслу, привести к тому, что в Китае *сами собой* произойдут важные социальные процессы: перестанут существовать знатные и простолюдины, богатые и бедные, все члены общества будут уравнены в правах и одинаково счастливы. Из приведенного текста можно, на наш взгляд, понять, как Сунь Ятсен мыслил преодоление естественного неравенства людей, разницы в социальном статусе, различий между физическим и умственным трудом. Он полагал, что «отладить механизм» равенства позволит система организации труда: равными (в его формулировке «тун» — «одинаковыми») всех сделает труд. Он планировал со-

здать такую социальную организацию, где «каждый полностью отдается своему делу. Каждый занят своим делом»⁴³.

Анализ социальных проектов, выдвинутых лидером революции в 1912 г., позволяет сделать вывод о влиянии конфуцианской утопической мысли на его представления о социализме. «Государственный социализм», по Сунь Ятсену, — реализация принципа устройства жизни молодых, зрелых и стариков, сформулированного в «Ли юнь» при описании мира Датун. И конфуцианская мифологема «золотого века», и теория миньшэнчжуи представляли в качестве идеала общество, где каждому человеку в зависимости от возраста предназначено свое место, т. е. где одних воспитывают и учат, другие находятся на покое, третьи (трудоспособные) работают. Краткие формулировки древнего текста были у Сунь Ятсена развернуты и осовременены. Особое значение он придавал тезису о «применении зрелых людей», созданию отлаженного общественного механизма («крестьяне выращивают, рабочие создают, торговцы обменивают, ученые управляют»). Он предлагал создать не «общество равных», а сбалансированную социальную организацию, в которой каждый человек занимает определенное место. В основе модели, которую Сунь Ятсен отождествлял с «государственным социализмом», лежали сложившиеся в конфуцианстве представления об обществе как совокупности различных возрастных групп и о необходимости гармонии в их отношениях.

В этом смысле к его концепции вполне применимо определение, недавно появившееся в историографии КНР, — «Тянься вэй гун ды шэхуэйчжуи» («социализм принадлежащей всем Поднебесной») [42, с. 23], т. е. социализм, восходящий к древней теории Датун⁴⁴. Изображение у Сунь Ятсена общества будущего с его принципом распределения социальных ролей принадлежит к утопиям реконструкции. Главное его предназначение — формирование идеала, потребность в котором возникла в постсиньхайский период. Иными словами, утопические построения «лучшей реальности», содержащиеся в программе Сунь Ятсена, прежде всего выполняли нормативную функцию, намечали историческую перспективу.

Впервые сформулировав идею сбалансированного общества в 1912 г., Сунь Ятсен последовательно ее придерживался до конца жизни. Обеспечение молодых, зрелых и престарелых служило для него своеобразным критерием при оценке той или иной ситуации. С данных позиций он, например, в 1924 г. сравнивал положение Китая и России. По его словам, люди в Китае страдают «от рождения до старости»: малые дети не имеют возможности учиться, взрослые лишены возможности зарабатывать на жизнь, старики не получают обеспечения. Исторический опыт России Сунь Ятсен рассматривал с точки зрения этой извечной для Китая проблемы: «Русские в детские годы могут учиться, в зрелом возрасте имеют поле, которое можно пахать, и ремесло, которым можно заниматься. Они не страдают от отсутствия дела. Когда

приходит старость, государство несет расходы по обеспечению престарелых. Такой народ, как русские, можно сказать, с детства и до старости, всю жизнь, не знает ни забот, ни печалей» [64, с. 970]⁴⁵. Интерпретация конфуцианских утопических идей о совершенном обществе содержится также в одной из последних речей Сунь Ятсена — «Женщины должны понимать три народных принципа» (4 апреля 1924 г.). Разъясняя содержание принципа народного благоденствия, он говорил: «Каково применение принципа народного благоденствия? Он используется для того, чтобы уничтожить [существующее] неравенство (*бу пин*) богатых и [бедных]. Государство достигнет [*эры*] Тайпин (Великого равновесия). Откроются источники богатства. Нельзя позволить небольшому числу людей единолично (*ду*) наслаждаться полученной выгодой (*ли*), а надо возратить ее большинству людей для общего блага. Выгодой, которую государство получит, все смогут по-ровну воспользоваться; молодые будут иметь образование и воспитание (*цзяо юй*), люди среднего возраста — занятие, престарелые — содержание (*ян хо*). Все мужчины и женщины независимо от того, стары они или молоды, смогут наслаждаться спокойствием и радостью (*лэ*)» [58, с. 988].

С распространением в китайском обществе западных политических теорий происходил процесс переосмысления собственной утопической традиции. Не только в утопии Кан Ювэя, но и в учении о «трех народных принципах» Сунь Ятсена содержится реинтерпретация древней конфуцианской концепции Датун⁴⁶. Во втором случае утопический идеал был интегрирован в политическую программу.

Сунь Ятсен впервые наметил свой путь к миру Датун в лекциях 1912 г. Общество, сложившееся в результате введения «государственного социализма», рассматривалось им как этап на этом пути. Мир Датун выступал в качестве идеала более отдаленного, идеала-максимума. «Принцип народного благоденствия» («государственный социализм») Сунь Ятсена сформировался на базе западных идей. Китайский лидер, решая в тот период проблему земли и капитала, пытался опереться на достижения мировой мысли (Г. Джордж, К. Маркс). Но когда Сунь Ятсен обнародовал свой идеал, то оказалось, что он построен в соответствии с традиционными ценностями, выдержан в духе Датун.

Разрабатывая учение о «трех народных принципах», Сунь Ятсен использовал гуманистический потенциал, заложенный в конфуцианстве. Обратившись к древнему источнику — главе «Ли юнь» книги «Ли цзи», он прежде всего переосмыслил идею гармоничного сбалансированного общества, в котором предусмотрено соблюдение интересов различных возрастных групп, в котором каждому отводится определенная социальная роль. Если идеал, выдвинутый им, был по своей структуре глубоко традиционен (выдержан в духе Датун), то метод его достижения, по мнению создателя учения о «трех народных принципах», должен был быть самым современным. Устройство совершенного общества мысли-

лось в концепции Сунь Ятсена с помощью государства, получающего максимальную прибыль в экономической сфере.

Изучение вопроса об отношении Сунь Ятсена к идеалу Датун в синьхайский период выявило одну из аксиом его социальной философии, важную особенность его теории — представления о стратификации общества оставались в ней традиционными. В этом смысле учение о «трех народных принципах» можно рассматривать как один из этапов развития и трансформации конфуцианского утопизма в китайской мысли XX в. Древняя теория гармоничного мира повлияла на восприятие Сунь Ятсеном социализма, на становление его принципа «народного благоденствия», который впоследствии он отождествил с понятиями: китайским «бо ай» («всеобщая любовь») и западным — «братство» [59, с. 226], т. е. с третьим лозунгом Великой французской революции.

Социальные утопии прошлого лидер революции оценивал по-разному. Он отверг фантазии даосов. Очень сложную эволюцию претерпели его взгляды на систему цзин тянь, с древних времен символизировавшую в Китае справедливость и равенство. Включив идеал Датун в политическую программу, Сунь Ятсен прочно связал свое учение с национальной утопической традицией. Анализ его работ также показал, что даосские и конфуцианские утопии оказывали влияние на процесс взаимодействия культур Китая и Запада: усвоение Сунь Ятсеном важнейших понятий западной политической мысли — «свобода», «равенство», «братство» («социализм») — было сопряжено с их переосмыслением. В Китае XX в. содержание триединого лозунга, выдвинутого в период Великой французской революции, отличалось от его классической формы. Утопические представления прошлого не просто придали западным понятиям «местный колорит», а более глубоко их деформировали. Развитие мировой социалистической мысли в новую историческую эпоху также повлияло на восприятие этих идей.

¹ На состоявшейся в Москве в октябре 1986 г. международной конференции, посвященной Сунь Ятсену, проблеме влияния конфуцианства на учение о «трех народных принципах» были посвящены доклады как китайских, так и советских историков (см. [21, с. 19—20; 47]).

² В 1986 г. в «Гуанмин жибао» была введена специальная рубрика — «Цикл лекций по истории социалистических идей в Китае». Об особенностях изучения истории социалистической мысли в КНР в 1949—1979 гг. см. [23, с. 270—272].

³ Дай Цзитао перечислял имена мифических героев и мудрецов древности, упомянутых в работе Сунь Ятсена «Успех революции целиком зависит от пропаганды идей партии» (1923 г.), в которой говорилось о роли Конфуция и истоках китайской цивилизации (см. [28, с. 340]).

⁴ Анализируя взгляды Чжуан-цзы, В. В. Малявин высказал глубокие, на наш взгляд, мысли о типологии даосских утопий (см. [20, с. 262—267]). Даосская утопия не является абстрактно-рационалистической концепцией, принадлежащей области политической мысли. Ее отношение к реальности представляется весьма сложным, несводимым к протесту или восполнению действительности. Картина идеального мира всегда шире, чем описание идеального социума. Главное в даосской утопии — идея всеединства, которая

имеет «не только социальное, но и космическое, и экзистенциальное измерения» [20, с. 263].

⁵ *Шобу, шошуды* — народные рассказчики, повествования которых представляли собой переложение литературных сюжетов и текстов и, будучи, как писал академик В. М. Алексеев, приспособлены к абсолютно безграмотной аудитории, в то же время сохраняли традиционный тип ритмического, частью рифмованного изложения (см. [6, с. 311—312]).

⁶ Важнейшей вехой в истории мировой социалистической мысли Сунь Ятсен считал первую мировую войну. Согласно его представлениям, именно тогда произошел «переход от утопии к науке», более влиятельной стала школа научного социализма.

⁷ Упоминая о фабрике (в Нью-Ленарке), управляемой Р. Оуэном, Сунь Ятсен оценивал его деятельность как «эксперимент по осуществлению социализма». Неудачу Р. Оуэна он объяснял плохой организацией, а неудачу Ш. Фурье «влиянием общественных привычек того времени» [65, с. 547].

⁸ О благоприятных предпосылках для развития анархистского движения в Китае говорится в докладе делегации КПК, представленном III Конгрессу Коминтерна. Вопрос о борьбе китайских сторонников марксизма против анархистов в 20-е годы исследован Л. П. Делюсиным (см. [14, с. 112—132]).

⁹ В переводах произведений Сунь Ятсена на русский язык упоминания о стране Хуасюйши переданы неточно, ее название не унифицировано. В изданных в 1964 г. «Избранных произведениях» в одном случае речь идет о «государстве Хуа Сюя» [27, с. 450], в другом — о «китайском государстве Хуасюй, о котором говорили даосы» [27, с. 555]. «Первопредок» китайцев Хуан Лао (Хуан-ди) назван «даосом», а страна его сновидений — «государством Хуа Сюя». Та же ошибка повторяется во 2-м издании Избранных произведений (см. [28, с. 425]). Лишь в русском тексте «Конституции пяти властей» Хуасюйши переводится как «государство всеобщего процветания» [28, с. 650]. В данном случае общий смысл передан правильно, хотя применительно к даосскому идеалу было бы точнее говорить о стране, а не о государстве.

¹⁰ Хуасюйши имеет много общего со страной Чжунбэй, которую посетил легендарный Юй и которая также описана в «Ле-цзы»: «Там ласковая природа и не бывает уносящего людей мора, и люди там непривередливы и уступчивы, не ссорятся между собой и никогда не вступают в драку... Нет у них государя и чиновников, мужчины и женщины гуляют, не разделяясь, нет там ни сватовства, ни свадебных подарков. Живут они у воды, не пахнут и не сеют. Там теплый воздух и они не ткут и не носят одежды. Дожив до ста лет, они умирают, у них нет ранних смертей и не бывает хвори» (цит. по [37, с. 443]).

¹¹ Л. Д. Позднеева переводит эту фразу следующим образом: «В этой стране нет ни начальников, ни старших, каждый сам по себе» [7, с. 52].

¹² О даосских идеалах в 1902 г. в одной из своих ранних работ («Комментарии к „Ли юнь“») упоминал Кан Ювэй: «Страна Цзяньдэ у Чжуан-цзы, гора Хулин у Ле-цзы — все это замыслы высокосоввершенных людей, поэтому глубину их невозможно исчерпать. А что же в таком случае говорить о Конфуции!» [70, с. 114]. Как можно судить по приведенной цитате, отдавая предпочтение учению Конфуция, Кан Ювэй признавал мудрость Чжуан-цзы и Ле-цзы. В отличие от Сунь Ятсена, он обращал внимание на другую страну, описанную в «Ле-цзы»: согласно комментариям китайских историков, гора Хулин — это страна Чжунбэй, которую посетил легендарный Юй [70, с. 121]. Вопрос о степени влияния на Кан Ювэя даосских утопий является в мировой синологии дискуссионным (см. [31, с. 289—290; 75, с. 497—498]).

¹³ В даосских утопиях, как отмечал В. В. Малявин, люди «радовались, набивая рот, праздно гуляли, хлопая себя по животу», были довольны всем, что у них было, до конца жизни не покидали родной деревни и вместо письма завязывали узелки, «дни напролет распевали песни» или спали беспробудным сном, просыпаясь «один раз в 50 дней», притом «увиденное во сне считали настоящим, а увиденное наяву — ненастоящим» [20, с. 263].

¹⁴ Эта проблема поставлена как в западной (Ф. Хуан [77]), так и в советской (А. А. Крушинский [18]) историографии.

¹⁵ Такое понятие свободы К. Мангейм называет «эгалитарным». С точки зрения разработанной им концепции утопии, в которой главным ее критерием является реализация, сама идея «свободы» является утопией поднимавшейся буржуазии: «В определенном смысле она была подлинной утопией, т. е. содержала элементы, которые взрывали структуру данного социального бытия с целью создания нового порядка и после утверждения названной идеи были частично реализованы» [78, с. 183].

¹⁶ Трудно установить, читал ли Сунь Ятсен «Философию истории» или был знаком с ее некоторыми положениями из сочинений других авторов. На наш взгляд, важна его реакция как одного из восточных лидеров на идеи Гегеля об этапах развития всемирной истории: «Восточные народы еще не знают, что дух или человек как таковой в себе свободен; так как они не знают этого, то они не свободны; они знают только, что *один* свободен, но именно поэтому такая свобода оказывается лишь произволом, дикостью, тупостью страсти или же нежностью, которая сама оказывается лишь случайностью природы или произволом. Следовательно, этот один оказывается лишь деспотом, а не свободным человеком» [11, с. 18].

¹⁷ Одно из таких свидетельств сохранилось в интервью, которое Фэн Юлань взял у Р. Тагора в период его пребывания в Нью-Йорке в 20-е годы. Сравнивая цивилизации Востока и Запада, индийский писатель говорил: «Западная цивилизация процветает потому, что ее силы сконцентрированы. Взгляните на Лондон и Париж, западная цивилизация цельная, это очевидно... А наши восточные государства подобны блюду разрозненных песчинок (*и пань сань ша*), друг друга не изучают, друг с другом не объединяются. Поэтому восточная цивилизация день ото дня клонится к упадку» [67, с. 60—61] (на этот источник нам любезно указал А. Г. Цверганишвили).

¹⁸ Уподобление китайцев горсти разрозненных песчинок встречается также в пятой лекции о национализме, в которой Сунь Ятсен развивал мысль об объединении 400 млн. индивидуумов на основе клановых связей (*цзунцау гуаньти*) [59, с. 208]. Свою позицию он аргументировал ссылкой на легендарного правителя Яо и исторический опыт Японии. Создание государства-нации (*гоцзю*) на основе возрождения клановой организации — одна из реакционно-утопических идей националистической доктрины Сунь Ятсена.

¹⁹ В этом смысле показательна недавно вышедшая монография А. А. Писарева, один из разделов которой специально посвящен эволюции аграрной программы Сунь Ятсена (см. [25, с. 54—66]).

²⁰ В историографии КНР вопрос о происхождении и характере требования «уравнения прав на землю» является дискуссионным. В 1949—1965 гг. одни исследователи (Ли Цзэху) подчеркивали его связь с уравнительными идеями тайпинов и требованиями сторонников реформ XIX в. Другие (Ли Шиюэ) большее значение придавали влиянию идей Г. Джорджа и Д. С. Милля. Третьи (Ван Фэнцзюй) придерживались мнения, что программа «уравнения прав на землю» «впитала» как китайские, так и западные политические идеи (см. [44, с. 29]). В 1978—1984 гг. в работах Чжан Ляя, Чэнь Кэцзиня, Чжао Цзиньцюаня, Гу Бао и других авторов наметился новый подход к принципу народного благоденствия — стремление рассмотреть его в общем контексте теории экономического строительства, разработанной Сунь Ятсеном, а также соотнести его с социализмом (см. [44, с. 44—45]).

²¹ В основе этой трактовки лежали высказывания Конфуция. Подробнее об этом см. статью А. С. Мартынова в данном сборнике, а также работу Л. С. Переломова [24, с. 19].

²² Мысль о символическом характере системы цзин тянь, о невозможности осуществить «ее во всех деталях» Лян Цичао высказывал уже в 1899 г. (см. [9, с. 144—146]).

²³ Впоследствии в работах Сунь Ятсена неоднократно встречалось упоминание о земельном наделе «на набережной Хуанпу» (см., например, [28, с. 116]). Как отголосок давнишних споров воспринимаются его рассуждения о различных категориях земель в 1912 г. Сунь Ятсен доказывал, что взимание налога в зависимости от цены земли учитывает эти различия: «Так, с одного му земли, расположенной на набережной Хуанпу, берут такой же налог, что и с одного му крестьянской земли в деревне. Это — верх нера-

венства. Это зло можно избежать, если установить налог в соответствии с ценой земли» [28, с. 126].

²⁴ Его можно считать промежуточным между проектом, о котором говорил Лян Цичао, и программой «Объединенного Союза».

²⁵ Тезис о различных природных способностях людей получил развитие в концепции ложного и истинного равенства, изложенной Сунь Ятсеном в лекциях «Три народных принципа» [59, с. 227—228].

²⁶ Трактовка этого принципа была дана в речи Сунь Ятсена «Три народных принципа и будущее Китая» (1906 г.).

²⁷ Хотя в «Датун шу» в главе «Гун нун» нет ссылок на концепцию цзин тянь, Лян Цичао, в 1901 г. разъясняя идеи Кан Ювэя, связывал его построения с древней утопией. Согласно трактовке Лян Цичао, после обобществления всей земли во всем мире следует руководствоваться идеей, подобной цзин тянь [51, с. 80]. Он тогда не усматривал противоречия между обобществлением земли (*гуди гуй гун*) в мире Датун и эгалитаризмом древней концепции.

²⁸ Подобная позиция была четко сформулирована Лян Цичао в 1904 г. в статье «Китайский социализм».

²⁹ Как отметил Г. С. Кучеренко, такая постановка проблемы отличает работы Б. Ф. Поршнева и А. Р. Иоаннисяна от работ их учителя В. П. Волгина, который более резко разграничивал указанные понятия (см. [19, с. 10]).

³⁰ Принцип равного распределения был сформулирован Сунь Ятсеном в 1912 г., когда он заявил, что истинной причиной богатства и бедности в современном обществе является «неправильное распределение производственной продукции», вследствие чего «коренное разрешение (этой проблемы) нельзя не начать с распределения» [65, с. 548].

³⁴ Принцип народного благоденствия в современной историографии КНР оценивается как высшая стадия китайского утопического социализма. Дин Вэнь придает особое значение «дифференцированной критике» капитализма у Сунь Ятсена и реализму его программы (в отличие от дистанцированного в отдаленное будущее «чужесного общества Датун» Кан Ювэя) [42, с. 22—23]. В то же время он признает, что мысль о развитии крупного современного капиталистического производства была унаследована Сунь Ятсеном от Кан Ювэя [42, с. 23].

³² В современной историографии КНР выдвинут тезис, согласно которому китайский утопический социализм начала XX в. был тесно связан с принципом «айгочжуи» («любви к родине»), т. е. что его развитие стимулировалось внешним фактором (агрессия держав) (см. [49]).

³³ Однако Сунь Ятсен не был первым, кто в этом смысле употреблял традиционную терминологию. Использование «Датун» в качестве эквивалента термина «Cosmopolitan» встречается на страницах миссионерского журнала «Ваньго гунбао» в конце прошлого века. Этот факт был установлен М. Берналом [74, с. 27].

³⁴ В современной историографии КНР высказывается противоположная точка зрения, а именно что Сунь Ятсен считал преждевременным выдвижение принципа «шицзечжуи». Он, как полагает Ли Кань, не питал иллюзий относительно нового мироустройства в условиях конфронтации с Западом, понимая, что «в той обстановке заниматься разговорами о Датун было делом бесполезным» [47, с. 8].

³⁵ Типологически суньятсеновская концепция «шицзе Датун» принадлежит к *ухрониям*, т. е. к утопическим построениям, объектом которых является человеческая цивилизация в целом.

³⁶ Взгляды Сунь Ятсена на развитие международных отношений изменились после Парижской мирной конференции (1919—1920), надежды на которую, возлагавшиеся китайскими патриотами, не оправдались.

³⁷ По подсчетам китайского историка Ван Дэчжао, из 58 речей, произнесенных Сунь Ятсеном в 1912—1913 гг., 33 посвящены принципу народного благоденствия и связанным с ним вопросам. Эти данные приводятся в работе Шан Минсюаня [72, с. 179].

³⁸ 9 октября 1912 г. Сунь Ятсен занял пост Генерального директора железных дорог. В тот период он неоднократно подчеркивал, что намерен

сосредоточиться на решении экономических задач, заниматься общественным производством и освободиться от связей с политическими сферами [41, с. 536]).

³⁹ Сведения о возрастных градациях общества будущего, описанного Кан Ювэем, можно почерпнуть из работы Лян Цичао «Биография учителя Кана из Наньхая» (1901 г.). Обучению подлежала молодежь в возрасте 6—20 лет [51, с. 78]. Что касается времени обязательного труда, то в одних случаях он писал «о нескольких десятках лет» [51, с. 79], в других был более конкретен, указывая, что до 16 лет общество растит своих членов, а после 60 берет их на содержание [51, с. 77].

В тексте «Биографии...» встречается также интересное упоминание о людях, которые хотели бы посвятить себя изучению буддизма и поискам бессмертия. Погрузиться в эти занятия разрешалось лишь после 20 лет обязательного труда, т. е. в сорокалетнем возрасте [51, с. 84]. Эти данные в целом соответствуют «Датун шу» [46, с. 300].

⁴⁰ В собраниях сочинений Сунь Ятсена в датировке указанных лекций встречаются расхождения. Составители издания, выходящего в настоящее время в КНР, внесли уточнения, установив, что они были прочитаны 14—16 октября 1912 г. [55, с. 506]. Лекции опубликованы под названием: «Речь перед членами социалистической партии Китая (Чжунто шэхуэй дан) в Шанхае» [55, с. 506—524]. Основные теоретические положения, выдвинутые в них, проанализированы Л. П. Делюсиным (см. [13, с. 169—179]).

⁴¹ В работу Ш. Фурье «Новый хозяйственный мир, или природосообразный социетарный способ действия» включена подробная смета расходов на основании опытной фаланги — 15 млн. ливров. Он рассчитывал получить по подписке хотя бы 2 млн. (см. [34, с. 283]). Р. Оуэн в одном из своих докладов предложил схему затрат, необходимых для создания ассоциации, объединяющей 1200 мужчин, женщин и детей. Он полагал получить их из фондов благотворительных учреждений, с помощью займов и взимания налогов в пользу бедных (см. [34, с. 310, 312]).

⁴² Эти проблемы разрабатывались и в западных утопическо-социалистических системах, но они не выделялись как самые кардинальные. Среди европейских социалистов-утопистов положению престарелых особое внимание уделял Ш. Фурье. В его фаланстере люди преклонного возраста пользуются различными преимуществами в отношении одежды, питания, жилья, средств передвижения (см. [36а, с. 48]). Р. Оуэн не только теоретически ставил проблему воспитания, но и открыл в 1816 г. в Нью-Ленарке «Новый институт формирования характера», где ребенок должен был воспитываться с ясельного возраста до 17 лет (см. [34, с. 305]).

⁴³ Идея организации общества по принципу одной большой «мастерской» в европейской мысли была развита у Сен-Симона в «Письмах женева обитателя к современникам» (см. [34, с. 216—217]).

⁴⁴ Оценивая программу Сунь Ятсена 1912 г. как «Тянься вэй гун ды шэхуэйчжуи», Дин Вэнь принимал во внимание не принцип возрастных групп, а идею общего владения (*гун ю*), которая, по его мнению, выражалась в требовании национализации земли и крупных предприятий [42, с. 23].

⁴⁵ В этом контексте можно понять, как высоко китайский лидер оценивал исторический опыт России. По сути дела, он говорил о реализации там своего идеала. В суньятсеновской оценке преобразований в России содержится еще один момент, имеющий отношение к его представлениям о совершенном обществе, в его терминологии — «хорошем государстве» (*хао дэ гоузя*). Он упоминает «о превращении страны в одну большую акционерную компанию, в которой все люди участвуют в распределении прибылей» [41, с. 970].

⁴⁶ На этом этапе развития своей теории Сунь Ятсен не давал интерпретации содержащейся в «Ли юнь» знаменитой, ключевой фразы, произнесенной Конфуцием о «золотом веке»: «Тянься вэй гун», в различные исторические эпохи воспринимавшейся по-разному. На рубеже XIX—XX вв. в толковании Кан Ювэя она имела смысл: «Поднебесная будет принадлежать всем». В понимании термина «гун» Кан Ювэй, а вслед за ним Лян Цичао придержи-

живались трактовки, которая появилась во II в. н. э. и была связана с именем Чжэн Сюаня (см. [45, с. 222]), т. е. подчеркивали идею общности.

Дун Чупин справедливо обратил внимание на встречающуюся в литературе модернизацию древнего текста главы «Ли юнь», когда «гун» трактуют не только как «общее», но и как «принцип общественной собственности» (*гун ю чжи юаньцзэ*) [45, с. 222]. Вопрос об изначальном значении термина «гун» в концепции «Великого единения» является в историографии дискуссионным (ср. результаты исследования Дун Чупина [45] и точку зрения А. И. Кобзева, высказанную в данном сборнике).

1. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании.— Т. 2.
2. Энгельс Ф. Успехи движения за социальные преобразования на континенте.— Т. 1.
3. Энгельс Ф. Августу Бебелю. В Цвиккау. Лондон, 18—28 марта 1875 г.— Т. 34.
4. Ленин В. И. Вопрос о земле и борьба за свободу.— Т. 13.
5. Ленин В. И. Сила и слабость русской революции.— Т. 15.
6. Алексеев В. М. К вопросу о демократизации китайской старинной литературы.— Китайская литература. М., 1978.
7. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI—IV вв. до н. э.). М., 1967.
8. Баталов Э. Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982.
9. Борох Л. Н. Общественная мысль Китая и социализм (начало XX века). М., 1984.
10. Гарушанц Ю. М. Эволюция социально-утопической мысли в Китае (80-е годы XIX — первое десятилетие XX в.).— Шестнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 3. М., 1985.
11. Гегель. Философия истории.— Сочинения. Т. 8. М.— Л., 1935.
12. Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
13. Делюсин Л. П. Лекции Сунь Ятсена о социализме (1912).— Десятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1979.
14. Делюсин Л. П. Спор о социализме в Китае. М., 1980.
15. Джордж Г. Прогресс и бедность. Исследование причин упадка промышленности и увеличения богатства. Средства помощи. СПб., 1896.
16. Древнекитайская философия. Т. 1—2. М., 1972—1973.
17. Ефимов Г. В. Буржуазная революция в Китае и Сунь Ятсен (1911—1913 гг.). Факты и проблемы. М., 1974.
18. Крушинский А. А. Трактовка либерализма в работах Янь Фу: семантика выражения «цзыю» как ее концептуальная основа.— Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 3. М., 1982.
19. Кучеренко Г. С. Н. Е. Застенкер и его труд по истории социалистической мысли.— Застенкер Н. Е. Очерки истории социалистической мысли. М., 1985.
20. Малявин В. В. Чжуан-цзы. М., 1985.
21. Международная научная конференция «120-летие со дня рождения китайского революционера-демократа Сунь Ятсена». Тезисы докладов. М., 1986.
22. Меликсетов А. В. Социально-экономические взгляды Сунь Ятсена: происхождение, развитие, сущность.— Китай: государство и общество. М., 1977.
23. Общественные науки в КНР. М., 1986.
24. Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.
25. Писарев А. А. Гоминьдан и аграрно-крестьянский вопрос в Китае в 20—30 годы XIX в. М., 1986.

26. *Стабурова Е. Ю.* Анархизм в Китае: 1900—1921. М., 1983.
27. *Сунь Ятсен.* Избранные произведения. М., 1964.
28. *Сунь Ятсен.* Избранные произведения. М., 1985.
29. *Сунь Ятсен.* 1866—1966. К столетию со дня рождения. М., 1966.
30. *Сухарчук Г. Д.* Социально-экономические взгляды политических лидеров Китая первой половины XX в. М., 1983.
31. *Тихвинский С. Л.* Движение за реформы в Китае в конце XIX в. М., 1980.
32. *Тихвинский С. Л.* Современная зарубежная историография о Сунь Ятсене.— Вопросы истории. 1985, № 11.
33. *Тихвинский С. Л.* Сунь Ятсен. Внешнеполитические воззрения и практика. М., 1964.
34. Утопический социализм. М., 1982.
35. *Фельбер Р.* Концепция Датун в новое и новейшее время.— Китай: государство и общество. М., 1977.
36. *Хоу Вайлу.* Социальные утопии древнего и средневекового Китая.— ВФ. 1959, № 9.
- 36а. *Ципко А.* Идея социализма. М., 1976.
37. *Эйдлин Л.* Тао Юань-мин и его стихотворения. М., 1967.
38. *Ван Дэжжао.* Гофу гэмин сысян яньцзю (Исследование революционной идеологии Сунь Ятсена). Тайбэй, 1962.
39. *Ван Цзюеюань.* Миньшэн чжэсюе шэньлунь (Изложение философии народного благоденствия). Тайбэй, 1972.
40. *Вэй Цзетун.* Сунь Чжуншань чжэсюе сысян яньцзю (Исследование философских взглядов Сунь Ятсена). Чанша, 1981.
41. Гофу цюаньшу (Полное собрание сочинений Сунь Ятсена). Тайбэй, 1963.
42. *Дин Вань.* Шилунь Чжунго цзиньдай сань чжун утобан сысян (Предположение о трех видах утопической идеологии нового времени).— ЧЧШЯ. 1983, № 2.
43. *Дин Ваньцзян* (сост.) Лян Жэньгун сяньшэн няньпу чанбянь чугао (Предварительные наброски развернутого издания хроники [жизни] господина Лян Жэньгуна). Т. 1—2. Тайбэй, 1962.
44. *Дуань Юньчжан, Чжоу Синлянь.* Цзян го илай Сунь Чжуншань яньцзю шупин (Изучение [деятельности и идей] Сунь Ятсена со времени образования КНР).— Цзиньдай ши яньцзю. 1985, № 1.
45. *Дун Чупин.* «Тянься вэй гун» юань и синь тань (Новое рассмотрение первоначального смысла [выражения] «Тянься вэй гун»).— Синьхуа вэньчжай. 1984, № 11.
46. *Кан Ювэй.* Датун шу (Книга о Великом единении). Пекин, 1956.
47. *Ли Кань.* Сунь Чжуншань юй чуаньтун жусюе (Сунь Ятсен и традиционное конфуцианство).— Сунь Чжуншань яньцзю гоцзи сюешу таолуньхуэй (Международная научная конференция по изучению [деятельности и идей] Сунь Ятсена). Гуанчжоу, 1986.
48. *Ли Цзэхоу.* Чжунго цзиньдай ши сысян ши лунь (Очерки китайской идеологии нового времени). Пекин, 1979.
49. *Лю Цифа.* Цзиньдай Чжунго кунсян шэхуэйчжун цзяньлунь (Коротко об утопическом социализме в Китае в новое время).— Гуанмин жибао. 08.09.1986.
50. *Лян Цичао.* Ду Мэн-цзы цзешо (Некоторые уточнения, порожденные чтением Мэн-цзы).— Инь бин ши хэцзи. Вэньцзи (Собрание сочинений из Кабинета глотателя льда. Литературные сочинения). Т. 2, ч. 3. Шанхай, 1936.
51. *Лян Цичао.* Наньхай Кан сяньшэн чжуань (Биография учителя Кана из Наньхая).— Инь бин ши хэцзи. Вэньцзи (Собрание сочинений из Кабинета глотателя льда. Литературные сочинения). Т. 3, ч. 6.
52. *Лян Цичао.* Фу бо Сунь Вань яньшо чжун гуаньюй шэхуэй гэмин лунь чжэ (Опровержение теории социальной революции, содержащейся в речи Сунь Ятсена).— Синьхай гэмин цян ши нянь цзянь шилунь сюаньцзи. Т. 2, ч. 1. Пекин, 1963.
53. *Лян Цичао.* Чжунго чжи шэхуэйчжун (Китайский социализм).— Инь бин ши хэцзи (Собрание сочинений из Кабинета глотателя льда). Специальные сочинения. Т. 2, ч. 2. Шанхай, 1936.

54. *Лэй Дасинь*. Гу дай Чжунго пусу ды шэхуэйчжун сысян (Идеи примитивного социализма в Китае в эпоху древности).— Гуанмин жибао. 14.07.1986.
55. *Сунь Чжуншань цюаньцзи* (Полное собрание сочинений Сунь Ятсена). Т. 2. Пекин, 1982.
- 55а. *Сунь Ятсен*. Линьши да цзунтун цзю чжи сюаньянь (Декларация при вступлении на пост Временного президента).— Гофу цюаньшу (Полное собрание сочинений). Тайбэй, 1963.
56. *Сунь Ятсен*. Миньшэнчжун юй годзя шэхуэйчжун (Принцип народного благоденствия и государственный социализм).— Гофу цюаньшу (Полное собрание сочинений). Тайбэй, 1963.
57. *Сунь Ятсен*. Миньшэнчжун юй шэхуэй гэмин (Принцип народного благоденствия и социальная революция).— Гофу цюаньшу (Полное собрание сочинений). Тайбэй, 1963.
58. *Сунь Ятсен*. Нюйцзы яо минбай сань минь чжун (Женщины должны понимать три народных принципа).— Гофу цюаньшу (Полное собрание сочинений). Тайбэй, 1963.
59. *Сунь Ятсен*. Сань минь чжун (Три народных принципа).— Гофу цюаньшу (Полное собрание сочинений). Тайбэй, 1963.
60. *Сунь Ятсен*. Сань минь чжун юй Чжунго цянъту (Три народных принципа и будущее Китая).— Гофу цюаньшу (Полное собрание сочинений). Тайбэй, 1963.
61. *Сунь Ятсен*. Сюешэн сюй я гэмин циншэн нули сюе вэнь (Студенты, воодушевляясь революционным духом, должны упорно учиться).— Гофу цюаньшу (Полное собрание сочинений). Тайбэй, 1963.
62. *Сунь Ятсен*. У цзю сели и мо цюань шицзе цюань жэньлэй чжи лин (Объединим усилия пяти национальностей во имя интересов всего человечества).— Гофу цюаньшу (Полное собрание сочинений). Тайбэй, 1963.
63. *Сунь Ятсен*. У цюань сяньфа (Конституция пяти властей).— Гофу цюаньшу (Полное собрание сочинений). Тайбэй, 1963.
64. *Сунь Ятсен*. Цзю го цзю минь чжи цзэжэнь цзай гэмин цзюнь (Ответственность за спасение государства и народа лежит на революционной армии).— Гофу цюаньшу (Полное собрание сочинений). Тайбэй, 1963.
65. *Сунь Ятсен*. Шэхуэйчжун чжи пайбе цзи пипин (Разновидности социализма и их критика).— Гофу цюаньшу (Полное собрание сочинений). Тайбэй, 1963.
66. *Фэн Цзыю*. Гэмин иши (Неофициальная история революции). Т. 1—4. Шанхай, 1945—1947.
67. *Фэн Юлань*. Дун си вэньмин чжи бицзю гуань. Юй Инду Тайгуэр таньхуа (Сравнение цивилизаций Востока и Запада. Беседа с Тагором из Индии).— Синь чао. Цзюань 3, № 1.
68. *Цзинь Чунцзи*. Цзинь и бу цзэцян Сунь Чжуншань ды яньцзю гунцзю (О дальнейшем усилении работы по исследованию [деятельности и идей] Сунь Ятсена).— Жэньминь жибао. 03.05.1985.
69. *Чжан Бинлинь*. Цю шу (Советы и размышления). Пекин, 1957.
70. *Чжунго чжэсюе ши цзыляо сюаньцзи*. Цзиньдай чжибу (Избранные материалы по истории философии. Новое время). Пекин, 1959.
71. *Чжэн Цзэминь*. Сунь Чжуншань юй шэхуэйчжун (Сунь Ятсен и социализм).— Гуанмин жибао. 02.10.1981.
72. *Шан Минсюань*. Сунь Чжуншань (Биография Сунь Ятсена). Пекин, 1981.
73. *Ши Чунлянь*. Говай яньцзю цзиньдай чжэсюе дунтай (О состоянии изучения за рубежом китайской философии нового времени). ЧЧШЯ. 1983, № 4.
74. *Bernal M.* Chinese Socialism to 1907. Ithaca—London, 1976.
75. *Hsiao Kung-chuan.* A Modern China and a New World. K'ang Yu-wei. Reformer and Utopian, 1858—1927. Seattle—London, 1975.
76. *Hsueh Chun-tu.* Huang Hsing and the Chinese Revolution. Stanford, 1961.
77. *Huang P. C.* Liang Ch'i-ch'ao and a Modern Chinese Liberalism. Seattle—London, 1972.
78. *Mannheim K.* Ideology and Utopia L.— N. Y., 1936.
79. *Russel B.* The Problem of China. N. Y., 1922.
80. *Wilbur C. M.* Sun Yat-sen. Frustrated Patriot. N. Y., 1976.

**БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ
СОКРАЩЕНИЯ**

ВФ — Вопросы философии

ЛЯ — Лиши яньцзю

МБ — Минь бао

НАА — Народы Азии и Африки

**ЧЧШЯ — Чжунго чжэсюе ши
яньцзю**

**ШКЧ — Шэхуэй кэсюе чжан-
сянь**

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
<i>А. С. Мартынов. Конфуцианская утопия в древности и в средневековье</i>	10
<i>А. И. Кобзев. Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии</i>	58
<i>Е. А. Торчинов. Даосская утопия в Китае на рубеже древности и средневековья (II—VI вв.)</i>	104
<i>С. А. Серова. Социальный идеал в пьесе Тан Сяньцзю «Сон о Нанькэ»</i>	125
<i>Е. В. Завадская. Художественный образ утопической мысли</i>	158
<i>Л. П. Делюсин. Земельная программа Небесной династии и ее оценки</i>	172
<i>Е. Ю. Стабурова. Утопия Тань Сытуна</i>	200
<i>Н. М. Калюжная. Утопическое государство Чжан Бинлиня</i>	210
<i>Е. Ю. Стабурова. Утопии китайских анархистов</i>	253
<i>Л. Н. Борох. Традиционные утопии в восприятии Сунь Ятсена</i>	271
Библиографические сокращения	310

CONTENTS

Introduction	3
<i>A. S. Martynov. The Confucian Utopia in the Early and Middle Ages</i>	10
<i>A. I. Kobzev. Conceptual and Theoretical Fundamentals of the Confucian Social Utopia</i>	58
<i>Ye. A. Torchinov. The Dao Utopia in China at the Turn of the Early and Middle Ages (2-6 Centuries)</i>	104
<i>S. A. Serova. Social Ideal in Tan Hsiantzu's Play, Nanke's Dream</i>	125
<i>Ye. V. Zavadskaya. The Artistic Image of Utopian Thought</i>	158
<i>L. P. Delyusin. The Celestial Dynasty's Land Program and Its Assessment</i>	172
<i>Ye. Yu. Staburova. Tan Ssutong's Utopia</i>	200
<i>N. M. Kalyuzhnaya. Zhang Binglin's Utopian State</i>	210
<i>Ye. Yu. Staburova. The Utopia of Chinese Anarchists</i>	253
<i>L. N. Borokh. Sun Yatsen and His Interpretation of Traditional Utopias</i>	271
List of Bibliographic Abbreviations	310

КИТАЙСКИЕ СОЦИАЛЬНЫЕ УТОПИИ

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор В. Б. Меншиков
Младший редактор Н. Н. Сенина
Художник В. Л. Резников
Художественный редактор Э. Л. Эрман
Технический редактор Э. С. Теплякова
Корректор Л. Н. Дегтярева

ИБ № 15601

Сдано в набор 10.03.87.
Подписано к печати 21.07.87.
Формат 60×90^{1/16}.
Бумага типографская № 2.
Гарнитура обыкновенная новая.
Печать высокая. Усл. п. л. 19,5.
Усл. кр.-отт. 19,75. Уч.-изд. л. 23,12.
Тираж 9000 экз. Изд. № 6315.
Зак. № 239. Цена 1 р. 40 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»

Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1
2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

(86) м2 29-8

(88-254) 79.94

ОПЕЧАТКИ

Стр.	Строка	Напечатано	Следует читать
15	17 св.	современного	совершенного
184	16 сн.	резолюцию	революцию
217	11 сн.	гэминьды	гоминьды
219	9 сн.	Независимо	Независимое

Муравьиное царство в дупле дерева, теократическое государство с медитирующими чиновниками, идеалы «Великого равновесия» и «Великого единения» — как все это не похоже на Город Солнца или Икарию, идеи свободы и братства, создавшие стереотип понятия «утопия». Но тем интереснее (и не только специалисту) познакомиться с непривычными для нас утопическими воззрениями, проследить их влияние на мыслителей новейшего времени.

