
Теория Кан Ю-вэя в изложении его ученика Лян Ци-чао

Д. Е. МАРТЫНОВ

В статье представлена интеллектуальная биография Лян Ци-чао как основателя современной исторической науки в Китае и пропагандиста теории Великого Единения, созданной его учителем Кан Ю-вэем. В двух вариантах его биографии Лян Ци-чао создал миф о весьма раннем времени создания утопии Кан Ю-вэя. Статья предваряет первый перевод на русский язык глав 22, 23 и 24 “Очерка учений династии Цин”, а также седьмой главы “Биографии учителя Кана Наньхайского”. Составляя около половины объёма всей биографии, она разделена на пять главок, из которых представлены первые три.

The article presents an intellectual biography of Liang Qichao as the founder of modern historical science in China and advocate of the theory of the Great Unity, created by his teacher Kang Youwei. In two sets of his biography Liang Qichao created myth of extremely early time creating Kang Youwei’s utopia. The article precesses the first translation into Russian of chapters 22, 23 and 24 from the “Intellectual Trends in the Qing period”, and the seventh chapter “Biography of Kang Youwei”. It consists about half of the entire biography and divided into five sections of which are presenting the first three.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Лян Ци-чао, Кан Ю-вэй, утопия, интеллектуальная история, эволюционная теория.

KEY WORDS: Liang Qichao, Kang Youwei, utopia, intellectual history, theory of evolution.

Продолжая серию публикаций источников по китайской философской и общественно-политической мысли эпохи модернизации, рубежа XIX–XX вв. (см.: [Тань Сы-тун 2012; Цян Дин-ань 2013]), представляем читателю материал, отличающийся от изданных ранее. Лян Ци-чао, ученик и соперник ведущего китайского мыслителя этого времени – Кан Ю-вэя – оставил два больших документа, в которых отобразил учение своего наставника, каким оно ему представлялось, и своё отношение к нему.

Рассмотрим контекст, в котором разворачивалось их интеллектуальное и политическое соперничество.

Лян Ци-чао (1873–1929) был родом из провинции Гуандун, давшей Китаю множество учёных и политиков в Новое и Новейшее время; он был земляком и Кан Ю-вэя, и Сунь

Ят-сена. Хотя его отец был из крестьян, он дал сыну классическое образование, и уже в одиннадцать лет Лян Ци-чао удостоился первой учёной степени *сюцай*, а в шестнадцатилетнем возрасте – второй степени *цзюйжэнь* (раньше, чем его учитель Кан Ю-вэй). Однако в 1890 г. он провалился на экзаменах на высшую учёную степень – вместе со своим учителем. После вторичного провала в 1895 г. он более не пытался достигнуть этого звания. В частной академии Кан Ю-вэй “Ваньму цаотан” он был старостой студентов и соавтором своего учителя, в Пекине помогал ему в организации первых научных обществ и частной газеты. Вместе со своим учителем он участвовал в неудавшихся реформах лета 1898 г., и благодаря японскому послу Ито Хиробуми (одному из деятелей японского реформаторского движения) бежал в Токио. В Японии он прожил четырнадцать лет. Здесь он взял себе литературный псевдоним “Хозяин Кабинета глотателя льда” (*Иньбинши чжужэнь*)¹, активно занимался публицистикой и просвещением китайских эмигрантов. В 1899 г. вместе с Кан Ю-вэем он совершил поездку в Канаду и США, где они основали первую китайскую политическую партию – “Общество защиты императора”. В 1900–1901 гг. Лян посетил Австралию, его шестимесячный визит совпал с провозглашением Австралийского Союза и навсегда предопределил его симпатию к либеральному обществу и федерализму как идеальной форме государственного устройства Китая. (Впрочем, первую статью на эту тему, “О закономерности смены монархии демократией”, он опубликовал ещё в 1897 г.) В 1903 г. он совершил восьмимесячное турне по США, встречался с президентом Т. Рузвельтом. После падения монархии в 1911 г. он вернулся в Китай и основал Демократическую партию (позже вошедшую в состав Прогрессивной), но при этом в противостоянии Сунь Ят-сена и генерала Юань Ши-кая встал на сторону последнего, в 1913 г. стал министром юстиции. Только после попытки Юаня провозгласить себя императором в 1915 г. Лян Ци-чао бежал из Пекина и стал призывать к федерализации китайских провинций и их военному противостоянию дискредитировавшей себя центральной власти. С 1916 г. он возглавлял генштаб Армии защиты республики. Лян Ци-чао всё это время последовательно придерживался прозападных взглядов и был одним из немногих сторонников вступления Китая в Первую мировую войну на стороне Антанты. В 1917 г. он стал министром финансов в правительстве Дуань Ци-жуя, а также советником при ставке главнокомандующего. В этом качестве он участвовал в подавлении летнего восстания генерала Чжан Сюня, пыгавшегося реставрировать монархию. Среди окружения Чжан Сюня был его учитель Кан Ю-вэй, приговорённый республиканцами к смертной казни, отменённой только в 1918 г.

Поездка в Европу на Парижскую мирную конференцию в 1919 г. привела к катастрофической ломке мировоззрения и переходу на крайние антизападные позиции. В 1920-е гг. Лян Ци-чао, уйдя из политики, попытался решать те же задачи, которые Кан Ю-вэй ставил перед собой ещё в 1890-е, – задачи выживания традиционной китайской культуры в условиях нового мира. Учеником Ляна был один из основателей современного неоконфуцианства – Чжан Цзюнь-май, инициировавший в 1923 г. “Дискуссию о науке и метафизике”.

Важнейший вклад Лян Ци-чао в китайскую философию Нового времени – адаптация ряда важнейших положений либерализма в китайской терминологии. Ещё в середине 1870-х гг. китайские учёные-чиновники, размышляя над причинами военно-экономического превосходства западных держав над Китаем, впервые увидели один из ответов на этот вопрос в демократии. В результате – поначалу через посредство японского языка – в китайском политическом лексиконе появились термины “гражданство” (*гоминь*), “политика” (*чжэньчжи*), “республика” (*гунхэ*, позднее – *миньго*)². Важнейшие работы на эту тему были написаны Лян Ци-чао в первое десятилетие XX в. Однако ещё в 1899 г. он прочитал несколько лекций перед слушателями школы для эмигрантов, названной “Великое единение”. В одной из лекций он обрисовал схему всемирной истории, которая причудливо сочетала эволюционную теорию Трёх эр его учителя Кан Ю-вэй, теорию свободы Дж.С. Милля и понятие “права сильного”, заимствованное из работ Като Хироюки (1836–1916). При этом ход истории мыслился как телеологический процесс, финалом и целью которого является восстановление всеобщего равенства людей.

Не отказавшись от теории Трёх эр (Хаоса – Малого умиротворения – Великого равновесия-спокойствия, оно же Великое единение) в интерпретации Кан Ю-вэя, Лян Ци-чао существенно её переосмыслил. Включив в конфуцианскую систему своего учителя “право сильного”, он впервые обрисовал восхождение к Великому спокойствию через конфликт силы и слабости, который Кан Ю-вэй категорических отрицал. Характерно, однако, что в данной конкретной лекции Лян Ци-чао ни разу не упомянул эру Великого единения, *Да тун* [Борох 1984, 47].

Одним из сложнейших вопросов для любого китайского социального мыслителя рубежа XIX–XX вв. была оценка уровня развития Запада. Лян Ци-чао заявлял, что западный революционный процесс направлен на обретение “права сильного” каждым членом общества, однако общество Великого спокойствия, которое ассоциируется с этим процессом, возникнет только после реализации ещё двух революций – экономической и “женской”. Только после обретения каждым “права сильного” наступит взаимная гармонизация всех сообществ и наступит Великое спокойствие великого спокойствия (*Тайтин чжи тайтин*). Современное ему западное общество Лян Ци-чао обвинял в жестокости, поскольку частичное “право сильного” реализовывалось ещё, по сути, в первобытной форме.

В 1902 г. Лян Ци-чао опубликовал специальное исследование “О разграничении власти между правительством и народом”, посвящённое сопоставлению двух концепций – предоставления каждому человеку права управления государством и отмены каких-либо ограничений власти правительства. Первую теорию Лян Ци-чао критиковал, ибо полагал, что анархизм грозит человечеству возвращением к дикости. Однако человечество в ходе своей истории более всего страдало, напротив, от произвола правительства: на Западе правительство в восьми-девяти случаях из десяти само доводило своё население до бунтов и мятежей, а в Китае – ещё чаще [Борох 2001, 155]. Позитивный идеал находился в труде Дж.С. Милля “О свободе”, но характерно, что китайского мыслителя привлек в ней сюжет о недостатках народовластия как политической системы. В его изложении этот тезис выглядел так: “Хотя правление демократическое (*миньчжэн*), но если не будут установлены ограничения власти его правительства, то народ так и не получит свободы. Почему? В государстве, которым управляет народ, хотя и говорят, что каждый сам собой управляет (*цзы чжи*), а не управляется другим человеком, фактически это не так. Внутри одного государства не может быть, чтобы каждый человек осуществлял политическую власть (*чжэн цюань*), деление на управляющих и управляемых неизбежно <...> Поэтому разграничение власти между правительством и народом, независимо от того, какого бы вида ни был политический строй (*чжэн ти*) государства, необходимо ясно определить” [Там же, 155–156].

Поскольку для Лян Ци-чао завоевание политической свободы было смыслом всей его деятельности, он совершенно иначе, чем Милль, ставил проблему свободы. Для викторианского либерала в проблеме взаимоотношения общества и индивида свобода личности по определению способствовала общественному прогрессу. Для жившего под гнётом все-сильного государства Лян Ци-чао первостепенными были взаимоотношения правительства и народа и проблема разграничения прав в политической сфере. Собственно, роль общественного мнения и давления правительства на него, которая занимает столь важное место у Милля, для Лян Ци-чао была вовсе непонятна, для него и правительство и народ были составными частями единой государственной структуры. Совершенно иначе китайский мыслитель интерпретировал тезис о давлении общественного мнения на индивида: для него это был органический недостаток демократической системы правления вообще. Характерно, что Лян Ци-чао оценивал “самодурство большинства” как гораздо более негативное явление, нежели “самодурство тирана”.

Возникает следующий парадокс: демократию Лян Ци-чао именовал “высшей фазой расцвета государства”, основываясь на эмпирических фактах процветания западной цивилизации, но при этом – находясь в пределах конфуцианского культурного кода – высказывал опасения по поводу губительных последствий народовластия. Лян Ци-чао органически не мог принять концепцию государства как “ночного сторожа”, поскольку для него государство обладало собственной независимой сущностью и одновременно было

средоточием высшей верховной власти, заменить которое было нечем. Характерна в этом смысле статья Лян Ци-чао “О свободе”, в которой он задавал характернейший вопрос: какая именно свобода необходима Китаю, вступающему в XX век? С одной стороны, он признавал, что свобода (*цзы ю*) есть универсальный закон всей Поднебесной и необходимое условие человеческой жизни. С другой стороны, он разграничивал свободу истинную и ложную, полную и частичную, цивилизованную и дикую [Там же, 158]. Таким образом, свобода в его понимании имеет троичную природу. Так, политическая свобода (в западном понимании) включает: 1) защиту простым народом своей свободы от аристократии; 2) защиту всеми гражданами своей свободы от правительства; 3) защиту колониями своей свободы от метрополии. В такой постановке вопроса оказывается, что для Китая все эти аспекты совершенно не актуальны, а многие цели европейских буржуазных революций были достигнуты ещё до новой эры. Так, родовая аристократия в Китае была ликвидирована ещё в эпоху Борющихся царств (V–III вв. до н.э.), Китай никогда не имел колоний, а поскольку китайская цивилизация не религиозна, Китай никогда не знал религиозного угнетения и войн. Таким образом, актуальными для Китая являются завоевание двух видов политических свобод: это свобода, полученная народом в борьбе за свои права с правительством, и свобода для строительства национального государства. С точки зрения степени индивидуальной свободы “нигде под Небом нет такого счастья полной свободы, как у современных китайцев”³³. Однако эту свободу Лян Ци-чао именовал “дикой”, ибо подлинная свобода есть подчинение всего общества закону, а не свобода угнетать ближнего и “превращать людей в рыбу и мясо”.

Отсюда был один шаг до усвоения теории утилитаризма, которая стала весьма популярной в Китае 1920-х гг. Действительно, идеал будущего и Лян Ци-чао и Кан Ю-вэй воспринимают как “наибольшее количество счастья для наибольшего количества людей”, что совпадало с формулой И. Бентама. Однако сделать это можно, не ослабляя, а, напротив, усиливая государство. Сам Лян Ци-чао полагал, что осуществление утилитаристской доктрины в Китае вообще невозможно. При этом теория Бентама приобретала отчётливо этический, конфуцианский характер: по Лян Ци-чао, позиция Бентама заключалась в том, что людям необходимо знать критерии добра и зла, понять, что побуждать человека увеличивать свое счастье – это добро, заставлять же человека своему счастью препятствовать – зло. Соответственно, предлагая собственный термин для утилитаризма на китайском языке – *лэличжэу* (в современном языке *гунличжэу* или *сяоичжэу*), Лян Ци-чао использовал не только иероглиф *ли* (“польза/выгода”), но и категорию *лэ* (“радость”). Иными словами, в учении Бентама на первое место выдвигалось право человека на счастье и получение удовольствия – главный принцип антропологии Кан Ю-вэя. Однако Лян Ци-чао сетовал, что поскольку Бентам не принадлежал к сторонникам “учения о душе”, то в его учении человек обретает радость только в феноменальном мире, а не за его пределами [Борох 2007].

Окончательно политические взгляды Лян Ци-чао оформились в 1902–1906 гг. Для него стало потрясением то, что китайцы имеют иной, по сравнению с Западом, тип социальной регуляции, при котором персональный статус личности крайне низок, а индивид подчинён государству. В результате он пришёл к теории рабской природы китайцев и их органической неспособности к демократии. Этим бы он несколько не отличался от многих своих либерально настроенных современников (и не только в Китае), но Лян Ци-чао, во-первых, был искренним патриотом, а во-вторых, учёным. Он пришёл к мысли, что демократия в её западном варианте, то есть атомарное общество – конгломерат “единиц”, скреплённых этическими установками, – неработоспособна в Китае. Хуже того: его наблюдения показывали, что контакты Китая с Западом значительно ухудшили нравственный облик его соотечественников. Это стало теоретической базой консерватизма: мораль не может делиться на “старую” и “новую”, а конфуцианская добродетель – единственное, что может спасти Китай от распада и гибели.

Лян Ци-чао является основоположником современной китайской историографии и методологии истории. Естественно, что для него задача создания новой истории как академической дисциплины была неотделима от решения ряда политических и методических проблем, в частности, содействия становлению национального самосознания, необходи-

мого сильной современной нации. Ещё в 1899 г. он стал поклонником “теории героев” и много сделал для становления современного биографического жанра в Китае. Любопытно, что его биография премьер-министра Ли Хун-чжана (1823–1901) была опубликована на русском языке уже в 1905 г. [Лян Ци-чао 1905] – и это был единственный на русском языке образец творчества современного китайского философа немарксистских взглядов, доступный в переводе до 1960-х гг.⁴. Лян Ци-чао написал биографии своего учителя Кан Ю-вэя – первую из опубликованных (о ней ниже), своего коллеги-мученика Тань Сы-туна, а ещё – Отто Бисмарка, Горацио Нельсона, Оливера Кромвелля, Лайоша Кошута и многих других. В 1902 г. он со всей определённостью заявил, что китайцы должны изучать всемирную историю, главным образом для того, чтобы понять своё место в мире. Основным недостатком китайской национальной историографии он полагал превалирование династийного принципа над государственным, индивидуальности над коллективом, прошлого над настоящим, а факта – над идеалом. Позднее эти принципы легли в основу китайской “историографической революции” (*шисюэ гэмин*). Среди учеников Лян Ци-чао – весьма популярный ныне поэт-модернист Сюй Чжи-мо (1897–1931), филолог Ван Ли, а также его собственные сыновья, трое из которых стали членами Академии наук Китая.

Наша публикация включает в себя две главы “Очерка учений династии Цин”, написанного в 1920 г. и регулярно переиздающегося с 1936 г., когда он был включён в собрание сочинений Лян Ци-чао. Этот труд явился первым в Китае систематическим изложением основных направлений мысли династии Цин в тематической и хронологической последовательности. Как и многое в творчестве Лян Ци-чао, он был написан спонтанно. В 1920 г. вышла на китайском языке “История европейского Ренессанса”, к которой Лян Ци-чао писал предисловие. Задумавшись над достижениями китайской мысли за аналогичный промежуток времени, Лян на “одном дыхании” за несколько дней в октябре написал текст объёмом 60 000 иероглифов. Тематическое разнообразие небольшой книги (около 60 страниц в современном китайском издании) поражает – в тридцати трех главах последовательно изложены труды по философии, конфуцианскому каноноведению, историографии, археологии, географии, эпиграфике, филологии, буддологии, искусствоведению и т.д. Книга, несомненно, несла отчётливый политический посыл: рассматривая сюжеты и личности китайских философов на протяжении трехсот лет, Лян Ци-чао заострял линию прямого прогресса и эволюции в китайской мысли и откровенно отдавал предпочтение позднейшим мыслителям перед ранними, вовсе не скрывая пренебрежения к предшественникам. Такое настроение вообще было характерно для китайской критики 1920-х гг., причём его не избежали даже самые крупные мыслители, такие как Ху Ши или Лу Синь. Тон их зачастую был таков, что академик В.М. Алексеев называл его “развязным”. Вместе с тем это творение истинного китайского книжника, который в немногих словах предельно изысканно умел выразить концептуальную суть. В этом, однако, тоже крылось новшество для китайской историографии, которой не была свойственна систематичность изложения в западном смысле слова.

“Развязности” нет при изложении учения Кан Ю-вэя. Отношения учителя и ученика за тридцать лет знакомства менялись неоднократно, Кан Ю-вэй и Лян Ци-чао бывали и политическими соперниками. “Очерк учений династии Цин” был написан, когда учение Кан Ю-вэя казалось в революционном Китае безнадёжным анахронизмом, Ху Ши откровенно заявлял, что “двадцать лет назад Китай ругал Кан Ю-вэя за то, что он слишком нов, а ныне ругает за то, что он слишком устарел”. Лян Ци-чао в отдельной главе (25-й) сопоставляет себя с учителем. Это показывает, что при всей критике – надо сказать, очень корректной – Лян Ци-чао всё-таки остался под обаянием личности своего учителя и волюно или неволью способствовал созданию мифа, который в философской историографии до сих пор изжит не до конца. В главе 26 “Очерка” говорится: «Самое большое расхождение между Ци-чао и Кан Ю-вэем заключалось в том, что Ю-вэй был пламенным догматиком, а Ци-чао – нет. Это сказывалось на образе их действий и научном методе, который они использовали. Ю-вэй любил повторять: “Моё учение полностью оформилось к моему тридцатилетию и после этого не развивалось, поскольку ему некуда было развиваться”. Ци-чао был не таков, он постоянно ощущал, что его учение не завершено, и это вызыва-

ло у него беспокойство, он каждодневно доискивался до истины. Поэтому учение Ю-вэя можно обсуждать как неизменное, а учение Ци-чао – нет. Ци-чао не была свойственна предвзятость, он постоянно следовал за вещами, которые исследовал, поэтому можно со всей решительностью утверждать, что его творческие силы несопоставимы с таковыми же Ю-вэя». Как показали исследования западных и российских китаеведов (в том числе и автора этих строк), учение Кан Ю-вэя эволюционировало до конца его жизни, однако учитель ещё с 1890-х гг. стремился искусственно “состарить” его, сознательно датировал свои новые рукописи 1880-ми годами и т.д. Пристрастие к цитированию древних текстов и архаичная форма выражения способствовали мистификации, и в этом плане Лян Ци-чао весьма продлил своим авторитетом миф, сотворённый его учителем. В остальном не имеет смысла подробно комментировать главы “Очерков”: это корректное изложение теорий Кан Ю-вэя, доступных современникам в опубликованных книгах и рукописях. Ценность этого изложения, как обычно, в сопоставлении с собственными материалами автора. При этом следует иметь в виду, что к 1920 г. Кан Ю-вэй был в известной степени маргинальным мыслителем: до 1917 г. его труды запрещались к распространению имперским правительством и были доступны интеллектуалам только в эмигрантской печати на китайском языке, издаваемой реформаторами. Книжные переиздания основных монографий Кан Ю-вэя тогда только начались, текст “Да тун шу” был опубликован лишь частично, а собрание сочинений вовсе отсутствовало.

Намного сложнее в этом отношении “Биография учителя Кана Наньхайского”, написанная двадцатью годами ранее. Она была опубликована в установочном номере журнала “Вестник чистых обсуждений” (*Цин и бао*) в Иокогаме в 1901 г. По словам Лян Ци-чао, он написал этот объёмный текст (сопоставимый со всеми “Очерками учений Цин”) за 48 часов в Кабинете глотателя льда. Характерно, однако, что уже в самой первой биографии подчёркивается критическое отношение ученика к учителю (которое, как ни странно, вовсе не исключает восторженности). Определяя личность учителя, Лян Ци-чао заявлял, что Кан Ю-вэй – скорее просветитель, нежели политик, и больше теоретик, нежели практик. Эпитеты вполне традиционны: “Он подобен петуху, возвещающему зарю, подобен утренней звезде” и т.д. Уже тогда Лян Ци-чао заявил, что его учитель сочетает несочетаемое и полон противоречий – он одновременно прогрессивен и консервативен, выступает за сохранение национального духа (*го цуй*), но упорно “придерживается старой колеи”. Одновременно Кан Ю-вэй называется “учителем будущего”, и делается (совершенно верное) предсказание, что он будет признан как один из самых выдающихся философов современности.

Особенность “Биографии учителя Кана Наньхайского” в её последовательном субъективизме, уже приглушённом в “Очерке учений”, претендующем на использование научного, объективного метода. В 1901 г. Лян Ци-чао действовал спонтанно, выражая концепцию общества идеального будущего с позиции не беспристрастного наблюдателя, но мыслителя, который имел собственное отношение к описываемому предмету. Отсюда многочисленные параллели и сопоставления, иногда курьёзные, иногда поверхностные – особенно это касается параллелей с западной мыслью, которые Лян отрицает, и тут же противоречит сам себе, заявляя, что Кан общался с европейскими миссионерами и читал все переводы западных книг на китайский язык. Таким образом, “Биография” является ценнейшим источником по мировоззрению и взглядам самого Лян Ци-чао.

В переводе представлена седьмая глава – “Философия Кана Наньхайского”, которая составляет половину объёма текста “Биографии”. Собственно философские взгляды учителя изложены в первой части, далее следует описание утопии Великого единения, а финальные главки (опускаемые в данной публикации) посвящены синтезу религиозных идей, главным образом буддийских, в творчестве Кан Ю-вэя. Эти главки носят сильнейшее личностное влияние Лян Ци-чао.

В первой части Лян Ци-чао выделил важнейшие, по его мнению, особенности философской доктрины учителя – это всеобщая любовь, совершенная радость, эволюционизм и социализм. Их подробный разбор см.: [Борох 1984, 80–90].

Хотелось бы обратить внимание читателя на один аспект учения Кан Ю-вэя – его теорию страданий. При простейшем сопоставлении текстов “Биографии” Лян Ци-чао и собственно “Книги о Великом единении” выяснится, что здесь существуют некоторые отличия, которые необходимо прокомментировать.

Кан Ю-вэй принадлежал к тем мыслителям, которые стремились охватить своими преобразованиями весь мир, включая не только человеческое существование, но и сферу духа. По свидетельству Лян Ци-чао, его учитель переосмыслил все страдания человечества. В “Биографии учителя Кана” перечислены пять видов “особых” и семнадцать видов “общих” страданий (см. ниже стр. 169–170). Характерно, что в тексте “Книги о Великом единении” классификация страданий выглядит намного сложнее, причём подробному разбору страданий посвящена вся первая часть трактата [Кан Ю-вэй 2005, 8–52]. Кан Ю-вэй писал: “Страдания в человеческих отношениях не поддаются исчислению, но можно попытаться их осмыслить и обсудить. Настала пора обозреть причины мучений и пути выхода, насколько их можно выразить на письме. Упрощая, можно выделить следующие основные причины:

I. Страдания, вызываемые рождением (всего 7):

1) Перевоплощение в человеческом облике (*тоу тай*); 2) Смерть в молодости (*яо чжэ*); 3) Неизлечимая болезнь или увечье; 4) Рождение дикарём (*мань е*); 5) Рождение на окраине [т.е. вне Китая]; 6) Рождение рабом; 7) Рождение женщиной.

II. Страдания, вызываемые стихийными бедствиями (всего 8):

1) Наводнение и засуха, неурожай и голод; 2) Нашествие саранчи; 3) Пожары; 4) Наводнения; 5) Вулканическое извержение (*а также землетрясения и горные обвалы*)⁵; 6) Обвал дома; 7) Кораблекрушение (*а также крушения поездов*); 8) Моровое поветрие.

III. Страдания, вызываемые человеческими отношениями (всего 5):

1) Вдовство; 2) Одиночество; 3) Неизлечимая болезнь; 4) Нищета и нужда; 5) Низкое происхождение.

IV. Страдания, вызываемые властью⁶ (всего 5):

1) Суды и наказания; 2) Суровое налогообложение; 3) Отбывание воинской повинности; 4) Жизнь в государстве; 5) Жизнь в семье.

V. Страдания, вызываемые человеческими чувствами (всего 8):

1) Глупость; 2) Ненависть; 3) Любовная страсть; 4) Семейные тяготы, служебные заботы; 5) Физический труд; 6) Вожделения всякого рода; 7) Угнетение, притеснения; 8) Социальное положение.

VI. Страдания, вызываемые фетишами (всего 5):

1) Богатые люди; 2) Всё ценное и дорогое; 3) Долгая жизнь⁷; 4) [Положение] императора и владыки (*ди ван*); 5) [Положение] божества, совершенномудрого, святого и Будды” [Кан Ю-вэй 2005, 8–10].

Весьма впечатляющее перечисление основано на буддийской концепции Пяти страданий (*у ку*). Характерно, что ни Лян Ци-чао, который вскрыл механизм мыслительной работы Кан Ю-вэя, ни сам учитель Кан не разьяснили логики классификации и выстраивания последовательности человеческих страданий. Несложно заметить, что, несмотря на разницу двух схем, внутренняя их структура может быть сравнительно легко реконструирована. Хотя в одном ряду стоят несчастья, вызванные бедностью и любовной страстью, родством и неудобствами путей сообщения, перечисленное многообразие делится на группы в зависимости от естественных, экономических, политических, социальных и моральных причин. С точки зрения Л.Н. Борох, это важная часть утопического учения Кан Ю-вэя, поскольку в ней проявилось критическое отношение к окружающей действительности [Борох 1984, 91]. Здесь проявилась и конфуцианская позиция Кан Ю-вэя – большая часть перечисленных страданий человечества, согласно обеим схемам, возникала в результате личностных взаимодействий, неудовлетворённости каждого отдельного человека его положением среди других людей.

Примечательно в данных классификациях иное: Кан Ю-вэй попытался подняться над условиями китайской действительности рубежа XIX–XX вв. и выявил страдания вообще – присущие всем временам и народам. Однако при этом специфика именно китайской

социальной организации тяготела над ним, отсюда соединение в одной категории страданий, порождаемых властью государства и семьи-клана.

В биографии, написанной Лян Ци-чао, после перечисления страданий, следует: «Эти три типа [страданий] учитель свёл к единственному главному источнику, сказав: “Заблуждения породили деления и отличия”». Данная фраза, несмотря на её лапидарность, является ключевой для понимания теории страданий Кан Ю-вэя. Иероглиф *van* имеет множество значений, в том числе “беспорядок”, “бессмысленность”, “ложь”, “абсурд”, “случайность”. По мнению Л.Н. Борох, следует при переводе избрать значение, какое данный термин имел в китайских буддийских текстах, а именно как перевод санскритского *mithyā* – “ложное, неверное знание” [Там же, 92]. Иными словами, по Кан Ю-вэю, в основе существующих страданий лежат ложные послышки человеческих представлений. Тем самым выясняется, что Кан Ю-вэй оставался всецело в русле традиционных представлений китайской философии (и конфуцианской, и буддийской) – увидев разобщённость стран мира, он попытался её преодолеть, осознав разобщённость людей, стремился восстановить целостность общества. Однако ни сам Кан Ю-вэй, ни Лян Ци-чао не указывали происхождения данной идеи.

Классификации, выражающие концепцию страдания по Кан Ю-вэю, имеют и ещё одну важную сторону. Любой китайский текст, восходящий к классической традиции, насыщен дидактикой настолько, что “превращался в нечто вроде учебника, рассчитанного на нерадивого ученика, которому надлежит вы зубрить отрывок из хрестоматии” [Васильев 1995, 6]. Иными словами, спецификой китайского философского мышления была нарочитая заданность, и только так мы можем адекватно понять как идеал Кан Ю-вэя, так и методы всеобщего спасения, им предлагаемые.

ЛИТЕРАТУРА

- Борох 1984 – *Борох Л.Н.* Общественная мысль Китая и социализм. М., 1984.
Борох 2001 – *Борох Л.Н.* Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX–XX веков. М., 2001.
Борох 2007 – *Борох Л.Н.* Идеи европейского утилитаризма в трактовке Лян Ци-чао / Общество и государство в Китае: XXXLII научная конференция: К 100-летию со дня рождения Л.И. Думана. М., 2007. С. 168–171.
Васильев 1995 – *Васильев Л.С.* Древний Китай. Т. 1. М., 1995.
Избранные 1961 – Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей Нового времени, 1840–1898. Вступительная статья Н.Г. Сенина. Перевод с китайского под общей редакцией Н.Г. Сенина и Ян Хин-шуна. М., 1961.
Кан Ю-вэй 2005 – *Кан Ю-вэй.* Да тун шу. Шанхай, 2005.
Лян Ци-чао 1905 – *Лян Ци-чао.* Ли Хун-чжан или политическая история Китая за последние 40 лет. Пер. с кит. А.Н. Вознесенского. СПб., 1905. <https://archive.org/details/likhunchzhanili00liangoog>
Лян Ци-чао 1998 – *Лян Ци-чао.* Циндай сюэшу гайлунь / Чжу Вэй-чжэн даоду. Шанхай, 1998.
Лян Ци-чао 2007 – *Лян Ци-чао.* Наньхай Кан-сяньшэн чжуань / Кан Ю-вэй цюаньци. Т. 12. Пекин, 2007.
Тань Сы-тун 2012 – *Тань Сы-тун.* Учение о гуманности (Жэнь сюэ). Избранные главы. Перевод с китайского, предисловие и комментарии Д.Е. Мартынова // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 160–170
Цян Дин-ань 2013 – *Цян Дин-ань.* Предисловие [к первому изданию “Книги о великом единении” Кан Ю-вэя]. Предисловие, перевод с китайского и примечания Д.Е. Мартынова // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 135–144.
Чжуан-цзы 2002 – *Чжуан-цзы.* Даосские каноны. Пер. В.В. Малявина. М., 2002.

Примечания

¹ Отсылка к даосскому канону “Чжуан-цзы” (гл. 4). В вымышленном диалоге Конфуция и правителя удела Шэ последний говорил: “Нынче я, получив приказание утром, пью ледяную воду вечером” [Чжуан-цзы 2002, 80].

² “Гунхэ” (Общее согласие) – период 841–828 гг. до н.э., когда в Китае утвердилась олигархическая форма правления.

³ Л.Н. Борох отмечала, что и Сунь Ят-сен в своих лекциях 1924 г. говорил о “чрезмерной свободе” китайцев [Борох 2001, 249]

⁴ Следующий образец творчества Лян Ци-чао был представлен в сборнике [Избранные 1961], а в 1980-е – 2000-е гг. его творчеством активно занималась Л.Н. Борох.

⁵ Уточнения в скобках здесь и далее – Кан Ю-вэя. Выделенное курсивом в оригинальном тексте печатается мелкими иероглифами.

⁶ Дословно: “управлением”.

⁷ Дословно: “70-летний возраст” (*лао шюу*).