

УДК 141(510)

СУНЬ ЯТ-СЕН И ЧАН КАЙ-ШИ О ДРЕВНЕКИТАЙСКОМ ИДЕАЛЕ ВЕЛИКОГО ЕДИНЕНИЯ

Мартынов Дмитрий Евгеньевич, кандидат исторических наук,
доцент кафедры истории и культуры Востока
*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
Институт востоковедения, г. Казан, Россия*
dmitrymartynov80@mail.ru

Статья посвящена восприятию древнекитайского идеала Великого Единения (Да тун) со стороны двух политических лидеров Китая первой половины XX в. – Сунь Ятсена и Чан Кайши. Сунь Ятсен рассматривал понятие utopia как идеал, осуществление которого невозможно в принципе, а его восприятие было тесно связано с переосмыслением даосской традиции. Уже в период Синьхайской революции её вождь отказался от поиска продуктивных идей в китайском прошлом. Чан Кайши считал древнекитайский идеал Да тун конечной целью развития Китая, но последовательно связывал его осуществление с воплощением идеалов Сунь Ятсена.

Ключевые слова: *конфуцианство; социализм; национализм; космополитизм; Да тун, Сунь Ятсен; Чан Кайши; Кан Ювэй.*

SUN YAT-SEN AND CHIANG KAI-SHEK ABOUT ANCIENT CHINESE IDEAL OF THE GREAT UNITY

Dmitry Martynov, Ph.D. (candidate for historical sciences),
associate professor at department for Oriental History and Culture
Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russia

The article is devoted to perception the ancient Chinese ideal of the Great Unity (Datong) by two political leaders of China in the first half of XX century – Sun Yat-sen and Chiang Kai-shek. Sun Yat-sen considered concept utopia as an ideal which realization is impossible basically, and its perception has been closely connected with reconsideration of Taoist tradition. Already in Sinhai Revolution (1911), its leader has refused searching of productive ideas in the Chinese past. Chiang Kai-shek considered ancient ideal Datong as an ultimate goal of development of China, but consistently connected its realization with an embodiment of Sun's ideals.

Keywords: *Confucianism; socialism; nationalism; cosmopolitism; Datong (Great Unity); Sun Yat-sen; Chiang Kai-shek; K'ang Yu-wei.*

Историография. Наследие «отца нации» (*go fu* 國父)¹ — Сунь Чжун-шаня (孫中山, 1866 — 1925)² очень хорошо освещено и в мировой, и в китайской историографии. Между тем, обращение к историографии даёт нам следующий парадокс: при всём изобилии общих и специальных работ о Сунь Ятсене, целостного исследования на тему восприятия им традиционных идей Великого Единения нет до сих пор. Парадоксальным здесь выглядит всё: тайваньские авторы мало разрабатывают данный сюжет, в связи с тем, что работы Отца нации вообще весьма скупо комментируются, а исследователи бóльшее внимание уделяли и уделяют преемственности курсов Сунь Ятсена и Чан

¹ Встречается и более русифицированный вариант: «Отец Отечества» [1, Т. 2, с. 686].

² В отечественной и западной историографии закрепились форма «Сунь Ят-сен», от кантонского произношения его студенческого псевдонима И-сянь (逸仙, «Праздник Небожитель»), принятого в 1883 г. По Ван Шоу-наню, это имя присвоил мыслителю его крёстный Оу Фэн-чи (區鳳墀, 1847 — 1914). Интересно, что этим именем Сунь Ят-сен пользовался, в основном, контактируя с людьми Запада, а в самом Китае оно мало распространено, хотя проспект в Аомэне (Макао) назван именно этим именем (孫逸仙大馬路). См.: [2, с. 23]. Имя «Сунь Чжун-шань» (孫中山) — самое распространённое из китайских имён Сунь Ят-сена — происходит от его японского псевдонима Накаяма Сё (中山樵). Данное имя широко использовалось после 1912 г., именно оно употребляется при именовании множества улиц и населённых пунктов в Китае и на Тайване. Родной уезд Суня Сяншань был переименован в Чжуншань. Посмертный титул «Отца государства» (или «Отца нации») был ему присвоен партией Гоминьдан в 1940 г. [3, с. 274].

Кайши. Даже Сяо Гун-цюань в монографии о Кан Ю-вэе не стал специально затрагивать этой интереснейшей темы, ограничившись единственным, зато пространным примечанием [4, р. 501]. Мало изменилась ситуация и в наше время — как китайские, так и западные авторы предпочитают обходить стороной эти чрезвычайно сложные вопросы. Между тем, ещё в 1980-е гг. ряд историков КНР провозгласили, что исследование идейных источников суньятсенизма и влияния традиционных идей на создателя доктрины Трёх народных принципов являются направлениями, требующими особого внимания. Связано это с тем, что на Тайване Сунь Чжун-шань, будучи сакрализованной фигурой, изучается в русле официальной гоминьдановской историографии, основы которой были заложены ещё Дай Цзи-тао (戴季陶, 1891 — 1949): «Отец нации» провозглашался единственным законным наследником единой традиции китайской мысли, идущей от культурных героев китайской старины: Яо, Шуня, Юя, Чэн Тана, Вэнь-вана, У-вана, Чжоу-гуна, Конфуция. Напротив, в историографии КНР явно прослеживается тенденция рассматривать Сунь Чжун-шаня как создателя первой китайской концепции нового типа, который преодолел многие традиционные представления.

Кажется, единственным исследователем, который попытался преодолеть крайности и произвести синтез, основываясь на оригинальных источниках, была Л.Н. Борох, посвятившая истории общественной мысли Китая начала XX в., и деятельности Сунь Ят-сена в частности, множество работ, изданных в период 1970 — 2004 гг. Некоторые попытки двигаться в этом направлении предпринимали и мы [5]. Также отечественные синологи имеют в своём распоряжении превосходное издание «Избранных произведений» Сунь Ят-сена, впервые предпринятое в 1964 г. и дополненное в 1986 г. под руководством акад. С.Л. Тихвинского. Ценность такого собрания заключается в том, что общественные взгляды Сунь Чжун-шаня, которые формировались и эволюционировали на протяжении четверти века, представлены в их динамике, что сильно облегчает работу исследователя-компаративиста.

Древнекитайский идеал Великого Единения. Среди множества форм общественного идеала, предложенных китайской цивилизацией, наибольшее значение для судеб общественной мысли этой страны имели концепты «Великого Единения» (*Да тун* 大同) и «Колодезных полей» (*цзин тянь* 井田). Оба концепта описаны в конфуцианских канонах и оказывали воздействие на китайских интеллектуалов в течение двух тысячелетий. Наиболее исчерпывающее их рассмотрение дано в работах А.И. Кобзева [6, с. 242 – 245], [7, с. 58 – 103].

Впервые понятие *Да тун* появляется в «Каноне исторических преданий» (*Шу цзин* 書經), составление и редактирование которого традиционно приписывается Конфуцию. В главе «Великий План» (*Хун фань* 洪範) указано: «Если ты (т.е. государь — Д.М.) будешь пребывать в согласии с черепашиным и тысячелистниковым оракулами, сановниками и служивыми и простонародьем, это и будет называться Великим Единением» [8]. Данная глава посвящена деятельности одного из культурных героев китайской цивилизации — Юя (禹, основателя мифической династии Ся 夏). Таким образом, сочетание использовано для определения гармонии в социальном пространстве, которое включало всю иерархию инстанций, испрашиваемых при разрешении важных государственных проблем [6, с. 242]. Инстанций насчитывалось пять: 1) государь (*ван* 王); 2) оракул — гадания на черепашьем панцире (*гуй* 龜); 3) оракул — гадание на стеблях тысячелистника (*ши* 筮); 4) сановники и служилые (*цин ши* 卿士); 5) народ (*шу минь* 庶民), как и описано в тексте канона.

Конфуцианцы развили содержание понятия *да тун* в специальную социально-политическую концепцию. Впервые, насколько можно судить, она была рассмотрена в главе *Ли юнь* («Обращение благопристойности» 禮運) канона *Ли цзи* («Записки о правилах благопристойности» 禮記), хотя собственно обществу Великого Единения в ней посвящён лапидарный фрагмент. По долговечности воздействия и популярности в общественной мысли Китая этот текст может

быть сравним только с теорией колодезных полей (*цзин тянь* 井田), предложенной Мэн-цзы (孟子, 372–289 гг. до н.э.). Существует, однако, ряд проблем, связанных с атрибуцией данного текста. Сомнение в конфуцианской природе этого учения возникло в Китае примерно в XI — XII вв. и было развито Чжу Си. Против аутентичности *Ли юнь* как изложения воззрений Конфуция говорят ощутимые следы влияния даосской и моистской доктрин [6, с. 277]. Впервые данный тезис развил в 1935 г. А. Форке, причём он полагал, что данный текст составил конфуцианец, но на основе даосских и моистских источников [9, с. 77]. На связь учения *Да тун* с даосскими и моистскими элементами обращал внимание и японский синолог Ватанабэ Хидэката, а исследователь из ГДР Р. Фельбер писал дословно следующее: «Хоу Вай-лу, характеризовавший концепцию *Да тун* как синтез всего древнекитайского социально-утопического мышления, в которое входили кроме моистских, даосских и конфуцианских идей, возможно, идеи аграриев. Именно эта разнородность, которую сравнительно легко можно доказать объективным анализом, привела к тому, что в споре о характере идеи *Да тун* на правильное ее понимание претендовали не только конфуцианская, но и даоская, а также моистская интерпретации» [10, с. 96].

Из этого же текста можно извлечь и прямо противоположное: между изображением идеального общества в *Ли юнь* и собственно конфуцианской традицией изображения *жэнь чжэн* (仁政, «гуманного правления») существует несомненное сходство, особенно наглядное в подходе к социальному благосостоянию различных, в том числе и возрастных групп общества [7, с. 23]. Таким образом, следует согласиться с известным исследователем китайской мысли Сяо Гун-цюанем (萧公权, 1897 – 1981): «Великое Единение» является одним из важнейших идеалов конфуцианской доктрины [11, р. 127].

Текст *Ли юни*, трактующий состояние *Да тун*, весьма лапидарен, причём обоим терминам (*гун* и *тун*) принадлежит центральное место в ключевой фор-

муле этой концепции. Приведём её перевод: «[Когда] действовало Великое *Дао*, Поднебесная была *гун* (大道之行也,天下為公). Выбирали добродетельных, содействовали способным; учили верности, совершенствовались в дружелюбии. Поэтому для людей родными были не только [кровные] родственники, детьми были не только [свои] дети; старцы имели пристанище, дабы окончить свои дни; сильные телом имели применение; дети имели [возможность] расти; сироты, вдовы, бобыли и калеки — все они имели пропитание. Мужчины имели положенную долю, женщины — прибежище. [Люди] не любили бросать добро на землю, но и не таили [его] для себя; не любили не давать силам выхода, но и не работали [только] для себя. Вот почему злых помыслов не допускали, не грабили, не воровали, смуты не учиняли, вот почему, выходя наружу, двери домов не запирали. Это можно назвать Великим Единением» [8].

В синологической литературе обыкновенно формулу переводят как «Поднебесная принадлежала всем/была общим достоянием». Однако в *Ли юни* описываются два состояния Поднебесной: идеальное (*Да тун*) и приемлемое (*Сяо кан* 小康), характеристика которого идёт сразу после *Да тун*. Формула общества в обоих случаях состоит из фраз по 9 иероглифов, построенных параллельно, причём состояния *Да тун* и *Сяо кан* противопоставляются друг другу. Формула *Сяо кан* выглядит следующим образом: «Ныне Великое *Дао* уже скрылось, Поднебесная принадлежит семьям» (今大道既隱,天下為家). Термин «семья» (家, *цзя*) должен пониматься как «масса, множество». В китайской традиции человек рассматривается как член определённой семьи, поэтому «принадлежность всем» означает «принадлежность всем семьям» [7, с. 90]. Коль скоро мы признаём концепцию Великого Единения принадлежащей конфуцианской традиции, интерпретация *Да тун* как выражения идеи великого равенства и принадлежности всего в Поднебесной всем входит в противоречие с фундаментальной установкой конфуцианства на жёсткую социальную иерархию [7, с. 92].

В своей работе А.И. Кобзев рассматривает параллель между двумя оппозициями:

1) в концепции *Мэн-цзы*: общее поле (*гун*) — поля отдельных семей (*цзя*);

2) в концепции *Великого Единения*: Поднебесная в состоянии *гун* — Поднебесная в состоянии *цзя* [7, с. 93].

Заметим, что поле-*гун* ни в коей мере не является «общим» в смысле принадлежности его жителям данной общины, напротив, его выделенность из состава «частных» полей ознаменована его центральным положением. Аналогичным образом, Поднебесная в состоянии *гун* не принадлежит её жителям. Схема «колодезной земли», в сущности, аналогична пространственной схеме Поднебесной: общинная земля — это периферия, то, что объемлет отдельные участки; поле-*гун* — то, что внутри, окружённое периферией, над которой господствует. Общность центрального поля подразумевала не только совместную обработку, но и принадлежность этого поля правителю, который носил титул *гун* (公, первый ранг знатности в древнем Китае, соответствующий европейскому герцогу). Данный термин имеет также значение «официальный, правительственный, государев». Таким образом, мы получаем зримое представление о полюсах социальной иерархии. Государь в этой схеме представляет свой народ перед Небом (или нижестоящий правитель своих подданных — перед Сыном Неба, императором), а в репрезентативном смысле является обобщением народа. В этом плане правитель общ и для всех подданных. Здесь следует вспомнить формулу *Шу-цзина*, приведённую выше: «Великое Единение» предполагает не всеобщее равенство, а чёткую социальную иерархию во главе с государем и медиаторами между ним и народом — чиновниками. Во главе социальной организации должен стоять справедливый правитель. Справедливость в социальном плане понималась как правильное единоначалие и пресечение проявлений частных (*сы*) интересов. Таким образом, древняя концепция *Да тун* предполагает гармонизацию социальной иерархии как органической части единотелесного космоса, играющей в нём интегративную роль [7, с. 94 – 98].

Отношение Сунь Чжун-шаня к общественному идеалу социализма. В проблеме «*Да тун* и Сунь Чжун-шань» последуем подходу Л.Н. Борох, которая разграничивала суньятсеновскую интерпретацию даосских идеалов, а также концептов колодезных полей и Великого Единения. Это разграничение сделано на основе имеющихся источников, которые, к сожалению, не были подвергнуты глубокому анализу ни в западной, ни в китайской историографии.

В отношении Сунь Чжун-шаня к традиционным китайским идеалам и идеям европейского социализма мы должны иметь в виду три основных фактора:

1. Сунь Чжун-шань рассматривал понятие *utopia* как идеал, осуществление которого невозможно в принципе, связывая его как с идеалом анархистов, так и с даосскими повествованиями о святых и чудесах [7, с. 273]. Вообще примечательно, что восприятие самого понятия «утопия», выработанного западной политической мыслью, было у Сунь Ят-сена связано с переосмыслением именно даосской традиции [7, с. 272].

2. Сунь Чжун-шань полностью отождествлял собственное понятие «народного благосостояния» (*минь шэн* 民生) с западными социализмом и коммунизмом, которые, в свою очередь, отождествлял с принципом Великого Единения: «Принцип “народное благосостояние” и есть социализм или, иначе, коммунизм, то есть принцип Великого единения» (故民生主義就是社會主義, 又名共產主義, 即是大同主義) [12, с. 549].

3. Сунь Чжун-шань никогда не связывал с утопией идеала Великого Единения, систему колодезных полей, ни даже программы тайпинов. Программы А. де Сен-Симона, Ш. Фурье и Р. Оуэна он относил либо к собственно социализму (*шэхуйчжуи* 社會主義), либо к «филантропии» (*цышаньцзя* 慈善家) [13, с. 547].

Генетическая связь между анархизмом и даосским общественным идеалом всячески подчёркивалась в ходе многочисленных общественных дискуссий

1920-х гг. В этом отношении Сунь Чжун-шань не был оригинален, однако его позиция характеризуется амбивалентностью. С одной стороны, он подчёркивал, что анархизм — это чрезвычайно древнее учение, «покрытое пылью веков» и в Китае уже почти позабытое [12, с. 650]. С другой стороны, даже осуждение анархизма позволяло подчёркивать высочайший уровень политической культуры Китая, поскольку модные в первые десятилетия XX в. западные теории китайцы разрабатывали сами в глубочайшей древности [12, с. 425]. Однако, как уже говорилось, Сунь Чжун-шань категорически отвергал даосский идеал (рассматриваемый им на примере чудесной страны, описанной в трактате Ле-цзы 列子) по причине проповеди идей безгосударственности и свободы. Основой аналогии между даосским идеалом и современным анархизмом является тезис об отсутствии правителя и законов, а также безграничной естественности человеческого поведения. В рассуждениях Сунь Чжун-шаня наличествует и линия, что достижение этого идеала требует бездеятельности, но она выражена гораздо слабее [7, с. 275].

Л.Н. Борох отмечала, что ещё более резкие оценки Сунь Чжун-шанем даосского идеала в 1920-е гг. объясняются тем, что он не вписывался в концепцию свободы, которая занимала немалое место в трудах лидера китайской революции. Этому вопросу посвящена вторая лекция о принципе народовластия, прочитанная руководству Гоминьдана 16 марта 1924 г. [12, с. 467 – 479].

В работе А.А. Крушинского [14, с. 54 – 58] показано, что китайское сочетание *цзы ю* (自由) неадекватно английскому *liberty*, переводом которого оно является. Считается, что первыми понятие *цзы ю* как эквивалент западной «свободе» использовали японские переводчики XIX в. Однако исконные смыслы этих понятий заметно отличаются: английская «свобода» означает прежде всего «свободу от», т.е. отсутствие любого принуждения, ограничения (от латинского *liberare* — «отпускать на свободу [раба]; освобождать, избавлять»). Иными словами, это отрицательный термин [14, с. 97]. В

китайском языке, напротив, сочетание *цзы ю* принадлежит классическому письменному языку и несёт в себе коннотацию действия по своему усмотрению, своей воле. Отсутствие препятствий здесь тоже содержится, но только как условие для действия [14, с. 55]. Таким образом, это выражение в классическом лексиконе увязывалось с даосизмом, что при переводе западного понятия «свободы» позволяло говорить о нём как о синониме вседозволенности и безгосударственности. Неудивительно, что уже в 1900 г. категорически против использования этих иероглифов выступили как традиционалист-охранитель Чжан Чжи-дун, так и радикальный реформатор Кан Ю-вэй [7, с. 277]. Предтеча революционного движения в Китае Чжан Бин-линь этим сочетанием также пользовался только при обращении к опыту западных мыслителей, но избегал, развивая собственную концепцию народовластия. Последовательным пропагандистом термина *цзы ю* был первый китайский либерал Лян Ци-чао [7, с. 277].

До Синьхайской революции и в первые её годы Сунь Чжун-шань пользовался сочетанием *цзы ю*, переводя лозунг Великой Французской революции «свобода, равенство, братство» (*цзыю, пиндэн, боай* 自由, 平等, 博愛)³; в том же значении эти сочетания использованы в «Декларации объединённого союза» 1905 г. [12, с. 103]. В выступлениях 1912 г. Сунь Чжун-шань неоднократно отождествлял лозунг *Liberté, Égalité, Fraternité* с сутью подлинного социализма [7, с. 277]. Следовательно, «свободу» он воспринимал в западном смысле этого слова, т.е. как свободу от угнетения и предоставление всем равных прав, того, что К. Манхейм называл эгалитарной свободой. Иными словами, Сунь Чжун-шань передавал соответствующую терминологию на китайском языке методом калькирования. Естественно, что с традиционным идеалом он не мог найти никаких точек пересечения.

Л.Н. Борох отмечала, что если у Сунь Ят-сена имеются прямые

³ Собственно, сочетание *боай* происходит из лексикона древней школы моистов, дословно оно означает «братскую, равную ко всем живым существам любовь».

высказывания по вопросу даосизма, то выяснение его отношения к системе *цзин тянь* требует отдельного исследования [7, с. 281]. По воспоминаниям Фэн Цзыю и Лян Ци-чао, вождь китайской революции на раннем этапе становления своей социальной доктрины, несомненно находился под сильнейшим обаянием идеи колодезных полей. При этом неосуществимость его программы отлично понимали и современники [7, с. 282 – 284]. Взгляды Сунь Чжун-шаня в первое десятилетие XX в. претерпели существенную эволюцию, в результате уже к 1912 г. отношение к колодезным полям стало двойственным. С одной стороны, Сунь Ят-сен категорически отверг идею равенства имуществ и владений, оценивая её как нереальную и неверную по сути. С другой стороны, понимая социализм как учение о равенстве, мыслитель, как и большинство его современников (особенно Лян Ци-чао), рассматривал систему колодезных полей как китайский социализм. Это заодно позволяло использовать исторический опыт в своих целях: если социализм существовал в Китае со времён Конфуция, тем легче его будет построить. Однако современный социализм, по Сунь Чжун-шаню, будет отличаться от древних представлений о нём, а в Китае ещё и иметь свою специфику [7, с. 287 – 288]. Принцип же, лежащий в основе колодезной системы — принцип уравнительности, уже в 1912 г. трактовался как примитивный и не соответствующий эпохе [7, с. 288]. Таким образом, уже в период Синьхайской революции, её вождь отказался от поиска продуктивных идей в китайском прошлом.

Сунь Чжун-шань о Великом Единении. Л.Н. Борох отмечала, что источники не позволяют достаточно полно восстановить отношение лидера китайской революции к *Да тун*, мало у него и высказываний о традиционном идеале [15, с. 34]. Однако этой же исследовательницей приводится весьма примечательный факт: в собрании сочинений Сунь Ят-сена 1930 г. четвёртый том содержит факсимиле рукописей, где, в частности, имеется каллиграфически переписанный фрагмент главы «Ли юнь» канона *Ли цзи*, в котором речь идёт о Великом Единении. Текст этот помещён среди важнейших документов, в

частности, сразу после «Программы строительства государства» [15, с. 33]. Публикация древнего канонического текста среди партийных и государственных документов явно отражала тенденцию к усилению традиционалистских элементов в идеологии Гоминьдана в 1930-е гг., но об этом ниже.

Говоря об идеале Великого Единения, следует иметь в виду, что Сунь Чжун-шань, скорее всего, имел дело с древним текстом, а не с интерпретацией его Кан Ю-вэем (康有為, 1858 — 1927). Однако знакомство его с идеями Кан Ю-вэя было весьма ранним, характерно, что это тесно связано с образованием и просвещением вообще. Во второй лунный месяц года под циклическими знаками *синь-хай* 辛亥 (т.е. в феврале-марте 1898 г.) в Иокогаме была открыта школа для детей китайских эмигрантов, это была самая первая китайская школа, основанная за границей. Идея её основания принадлежала китайским предпринимателям, состоящим как в организации Сунь Ят-сена, так и Кан Ю-вэя. Сунь Чжун-шань предложил назвать её «Китайской и Западной школой» (*Чжун-Си сюэ сяо* 中西學校), а на должность директора не видел иной кандидатуры, кроме Лян Ци-чао [15, с. 35]. Перед открытием училище было названо «Школой Великого Единения» (*Да тун сюэ сяо* 大同學校), а Сюй Цинь (徐勤, 1873 — 1945) — один из учеников Кан Ю-вэя, исполнил каллиграфическую вывеску. Преподаванием занимались ученики Кан Ю-вэя, почётным директором стал премьер-министр Инукаи Цуёси. Англоязычная газета *Japan Weekly Mail* сообщала 1 октября 1898 г.: «...борьба либералов и консерваторов среди китайцев выглядит вполне мирно: одни связаны с русским банком в Иокогамском селтльменте, другие, поддерживающие и посещающие школу *Да тун*, некогда были лояльны маньчжурской власти; по большей части, это уроженцы Гуандуна». Сунь Чжун-шань много общался с Лян Ци-чао в период 1898 — 1900 гг., причём именно Лян Ци-чао тогда был основным пропагандистом учения Кан Ю-вэя, и опубликовал в 1901 г. его первую

биографию, в которой самым подробным образом было расписано учение о Великом Единении. Поэтому в отношении к учению Великого Единения у Сунь Чжун-шаня мы можем наблюдать очередной парадокс: после разрыва отношений с группой Кан Ю-вэя, Сунь никогда специально не обращался к учению *Да тун*, но подспудно в его доктрине этот идеал присутствовал всегда. До разрыва в 1905-1906 гг. влияние было сильнее: по свидетельству Фэн Цзы-ю, опубликованному в «Неофициальной истории Синьхайской революции», собственное учение в те годы Сунь Чжун-шань называл либо «принципом *Да тун*» (*Да тун чжун* 大同主義), либо социализмом. Фэн Цзы-ю передавал слова своего vis-à-vis так: «По-английски это называется *Cosmopolitan*, т.е. принцип всемирного *Да тун* (*ши цзе Да тун чжун* 世界大同主義)». Очевидно, что на восприятие традиционного идеала Сунь Чжун-шанем большое влияние оказали миссионерские интерпретации *Да тун*, довольно многочисленные в XIX в. Именно протестантские миссионеры стали последовательно проводить аналогии между традиционным конфуцианским идеалом и космополитическими теориями мирового государства, которые оказали колоссальное воздействие и на Кан Ю-вэя, и на Сунь Чжун-шаня. В основе аналогии *Да тун* — *Cosmopolitanism* лежал глобальный подход к переустройству всего человечества, и движения мировой цивилизации к совершенству. Интересно, что Л.Н. Борох изыскивает причину привлекательности этого идеала для Китая во внешней политике: идеал позволил бы избавить Китай от агрессии великих держав, а в более широком смысле и снять конфликт Китай — Запад [15, с. 36].

Именно во внешнеполитическом аспекте обратился к идеалу Великого Единения президент Сунь Чжун-шань в своей инаугурационной речи 1 января 1912 года. В частности, он говорил, что «Китай будет придерживаться принципа согласия во имя того, чтобы мир постепенно двигался к *Да тун*» [15, с. 36 – 37]. Весьма примечательна речь «Объединим усилия пяти национальностей во имя интересов всего человечества» 3 сентября 1912 г., когда Сунь уже отказался от

президентской должности. В этой речи приводятся тезисы, удивительно напоминающие суждения Кан Ю-вэя, высказанные во второй части *Да тун шу* (за год до её первой публикации!): основная тенденция мирового развития проявляется в создании крупных государств. В самом конце развития 6-7 крупнейших государств образуют единственное в мире большое государство (*и да го* 一大國), это и будет мир Великого Единения (*да тун чжи ши* 大同之世). Путь к Великому Единению поистине нелёгок, для его достижения необходимо, чтобы люди превыше всего ставили добродетель (*дао дэ* 道德) и понимали всеобщие законы (*гун ли* 公理). Достижение *Да тун*, однако, связывалось и с распространением по всей планете принципов свободы, равенства и братства и распространением норм человеческих отношений (*人道*) [15, с. 37].

Идеал *Да тун* был включён Сунь Чжун-шанем в его концепцию прогресса. При этом, вполне в традиционном духе, идея поступательного исторического движения была сопряжена с представлениями о мире гармонии, упорядоченном состоянии Поднебесной и всеобщим единении. Однако Великое Единение по Сунь Чжун-шаню не тождественно *Да тун* по Кан Ю-вэю, несмотря на использование общих концептов и общее понимание роли Китая в мире. Главное различие касается различными взглядами на функцию государства (для Кан Ю-вэя — это орудие насилия и удовлетворения личных потребностей правителя; для Суня — инструмент преобразования общества). Методы достижения Великого Единения, впрочем, тоже похожи: соблюдение моральных установок и выработка универсальных норм поведения. И для Кан Ю-вэя, и для Сунь Чжун-шаня Великое Единение — это раскрытие универсальной идеи, лежащей в основе мира и составляющей его главную сущность. В обоих случаях данный принцип — человеколюбие-*жэнь* (仁) по Кану и сотрудничество людей по Суню (*сянчжун* 相助 или *хучжун* 互助 — это китайские кальки центрального понятия биосоциологии П.А. Кропоткина) противопоставляется социал-дарвинистской идее борьбы за существование и

выживании сильных. Общим был и тезис, что только достижение Великого Единения всего мира позволит спасти Китай как самостоятельную нацию. Однако в отличие от Кан Ю-вэя, в выступлениях Сунь Чжун-шаня этот тезис превращался в пропаганду национализма и паназиатизма: например, он подчёркивал, что счастье всего человечества будет создано людьми жёлтой расы [15, с. 39]. Не менее характерно, насколько отличалась реакция Кана и Суня на заключение Парижского мирного договора. В заключении к «Программе строительства государства» 1918 г., Сунь Чжун-шань писал: «Когда Соединённые Штаты Америки своим участием в европейском конфликте превратили его в мировую войну, американский народ как один человек хотел этой войной раз и навсегда покончить со всеми войнами. И добрые надежды всех без исключения миролюбивых наций мира были столь велики, что мы, китайцы, подумали, будто наступает век Великого Единения» [12, с. 276 – 277]. Надежды не оправдались. Напротив, для Кан Ю-вэя гораздо важнее был факт создания Лиги Наций. Гораздо более последовательно, чем у Кан Ю-вэя, в выступлениях Сунь Ят-сена проводится идея, что *Да тун* есть социализм, или, по крайней мере, наступление Великого Единения и построение социализма — процессы взаимно обусловленные. При этом не избежал вождь революции и собственно утопического проектирования, которое очень интересно представлено в речи «Принцип народного благосостояния и социальная революция», произнесённая после ухода с поста президента 3 апреля 1912 г. Здесь многое может напомнить об идеале Кан Ю-вэя: «Закон, согласно которому мальчики 5-6 лет поступают в школу, после чего государство их обучает и содержит до 20-летнего возраста включительно, является реализацией одного из прав каждого китайского гражданина...» [15, с. 40]. В выдвинутой в этом выступлении социальной программе Л.Н. Борох выделяла три основных пункта: а) обязательное обучение мальчиков в возрасте от 5 до 20 лет; б) труд на пользу общества от 20 до 50 лет; в) обеспечение престарелых и нетрудоспособных пенсиями по английскому образцу [15, с. 40]. Однако, по

мнению Л.Н. Борох, это только программа приближения к *Да тун*, а внешнее сходство с идеями Кан Ю-вэя объясняется лишь тем, что оба мыслителя в своих проектах были вынуждены решать одинаковые проблемы воспитания, обеспечения нетрудоспособных и организации труда [15, с. 41]. В деталях совпадений почти нет: у Кан Ю-вэя государственные институты находятся на страже жизни и здоровья каждого человека от его рождения и до смерти. Нетрудоспособные члены общества содержатся в домах престарелых, куда попадают в 60-летнем возрасте. У Сунь Ят-сена пенсионный возраст начинается с 50 лет, соответственно, не совпадают сроки трудовой деятельности активного члена общества: 30 лет против 40 лет в *Да тун шу*. Есть и ещё одна важная особенность: у Сунь Чжун-шаня очевиден националистический подтекст — он упоминает о возможности обогнать Запад по уровню обеспечения престарелых, и вообще идея «догнать и перегнать» Европу и Америку прямо противоречит универалистским представлениям Кан Ю-вэя. Вдобавок, Кан Ю-вэй полагал, что полная реализация его проектов откладывается в чрезвычайно отдалённое будущее, а Сунь Чжун-шань разрабатывал концепцию ускоренного прогресса и, по-видимому, искренне полагал, что реализация его социальных проектов вполне возможна в ближайшее время [15, с. 41].

Как раз с 1912 г. основной стратегической идеей Сунь Чжун-шаня становится построение государственного социализма. В цикле лекций о разновидностях социализма, он сформулировал тезис, что социальные преобразования в период государственного социализма являются этапом на пути к Великому Единению [7, с. 295]. Таким образом, социализм у него ассоциировался с реализацией принципа, сформулированного в *Ли юнь*. В лекции «Разновидности социализма и их критика», он писал: «*В тот день, когда осуществится социализм у нашего народа, юные смогут получать образование, старцы иметь содержание, все будут трудиться, разделившись по профессиям, каждый получит своё место*» [7, с. 296]. Здесь мы вновь сталкиваемся с параллелями рассуждениям Кан Ю-вэя: ратуя за

государственный социализм, Сунь Чжун-шань в период Синьхайской революции полагал, что после его введения в Китае сами собой произойдут важные социальные процессы: все члены общества будут уравнены (*тун* 同) в правах и одинаково счастливы [7, с. 299]. Иными словами, представления о стратификации общества остались традиционными, более того — конфуцианскими: общество рассматривалось как совокупность различных возрастных групп, в отношениях между которыми необходимо поддерживать гармонию. Позже, в 1920-е гг. он не только полностью отождествит социализм и коммунизм с Великим Единением и собственным принципом народного благосостояния, но и свяжет их с идеалом древних моистов — «равной ко всем любовью» (*цзяньай* 兼爱) и западным понятием братства — третьим лозунгом Великой французской революции. Таким образом, сохранив традиционную структуру идеала в своей концепции, Сунь Чжун-шань мыслил его реализацию с помощью современных методов — проводя экономическую политику, приносящую наибольшую прибыль.

Доктрина Великого Единения Цзян Чжун-чжэна. Цзян Чжун-чжэн (蔣中正, 1887 — 1975)⁴, стал в 1928 г. главой правительства Китайской Республики, и возглавлял её до самой кончины на Тайване. Взгляды его изложены, в основном, в трактате «Судьба Китая» (*Чжунго чжи минъюнь* 中國之命運), опубликованном в 1943 г. Предполагалось даже, что он станет чем-то наподобие отечественного «Краткого курса», то есть настольной книгой членов партии Гоминьдан (國民黨), учебником политграмоты в масштабах всей страны [16]. Целью книги объявлялось целеполагание китайскому народу дороги в будущее, извлекая уроки из опыта минувшего столетия. Однако на самом деле свои идеологические приоритеты Цзян Чжун-чжэн обнародовал за десятилетие до этого. В основе его доктрины лежал консервативный в основе

⁴ В КНР его чаще именуют Цзян Цзе-ши (蔣介石) по литературному псевдониму, в мире его знают в форме «Чан Кай-ши» (Chiang Kai-shek) — искажённого кантонского произношения. Имя Чжун-чжэн (中正, «Беспристрастный») присвоил ему сам Сунь Чжун-шань в 1917 или 1918 гг.

своей тезис: *необходимость приведения конфуцианской морали в соответствие с духом времени, при незыблемости основ конфуцианской этики*. Строжайшая регламентация между социальными, профессиональными и возрастными группами, внутрисемейные и межличностные связи были для него образцом устройства современного ему китайского социума [17, с. 66 – 67]. Для Чан Кай-ши характерна апология традиционных сельских социальных институтов Китая, в частности – кровнородственной общины и системы круговой поруки *бао-цзя* (保甲) и кланово-патриархальной системы вообще. Так как деревенская община являлась основной политико-административной и хозяйственной единицей Китая на протяжении тысячелетий, она, согласно Чан Кай-ши являлась основой *«духа народной основы, народного правления»* [17, с. 136]. В значительной степени община осуществляла принципы взаимопомощи и взаимной ответственности, так что весь традиционный деревенский уклад жизни воплощал в жизнь идеалы Конфуция и системы *цзин тянь* Мэн-цзы [17, с. 61 – 63]. Описание данной системы более чем красноречиво [17, с. 87-88].

Процессу разрушения общинной патриархальности по Цзян Цзе-ши способствовали последствия неравноправных договоров XIX в., распространились пороки: под тлетворным влиянием системы селтльментов исчезли многие характерные для китайцев обычаи, в частности, уважение к труду, скромность, хлопчатобумажная одежда и вегетарианская пища, домашнее производство, основанное на ткачестве женщин и земледельческом труде мужчин [17, с. 66]. *«Традиция подражания мудрым, почитания героев и следования предначертаниям предков не только клонилась к гибели, но и народ начал презирать ее»* [17, с. 92]. Здесь же использована метафора Сунь Чжун-шаня: *«В результате нация обратилась в блюдо ничем не связанных друг с другом песчинок»* [Там же].

Модернизация (*сяндайхуа* 現代化) Китая неизбежна и должна была привести к возрождению норм традиционной морали и традиционного образа жизни. Основой ее оставались Три народных принципа Сунь Чжун-шаня:

национализм (*миньцзучжуи* 民族主義), народовластие (*миньцюаньчжуи* 民權主義) и народное благосостояние (*миньшэнчжуи* 民生主義). Характерно, что Чан Кай-ши начал «конфуцианизацию» учения Сунь Ят-сена, постепенно освобождая его от западных заимствований в пользу традиционной доктрины *Да тун* [18, с. 84]. При этом принцип «национализма» зачастую приобретал прямое значение данного термина [19, с. 156 – 159]. Учение о благосостоянии является наиболее консервативной частью доктрины Цзян Чжун-чжэна, что, однако, парадоксально сочетается с теоретическим новаторством. Принципиально новыми явились в данном контексте аспекты многоотраслевого преобразования, затрагивающего не только экономику. Осуществление национальной реконструкции (*цзянь го* 建國, досл. «строительство государства») опирается на единство обучения, военного дела и экономики, включая пять направлений:

1. *Психология* — перестройка ее в духе чистоты, аскетизма, практицизма и серьезности в делах;
2. *Этика* — обеспечение приоритетов государства перед приоритетами семьи и индивидуума;
3. *Социум* — переустройство его в рамках «Движения за новую жизнь» (*синь шэнхо юньдун* 新生活運動), прежде всего в деревне;
4. *Политика* — установление демократического строя в духе опоры на собственные силы, без индивидуализма и классового сознания;
5. *Экономика* — индустриализация в условиях плановой экономики и развитого социального законодательства. Условие возрождения экономики — превращение всего частного капитала в государственный [19, с. 101].

Китайская экономическая наука по Чан Кай-ши шире западной, ибо это не только частное дело участников рынка, но в первую очередь контроль и участие государства. Китайская экономическая теория стремится вскрыть рациональную природу человека как члена общества и отыскать пути

наилучшего использования человеческой силы, земли и товаров. Древнюю систему *цзин тянь* заменят кооперативы; как и в древности, производственная единица станет военной единицей [20, с. 167].

Особое внимание Цзян Чжун-чжэн, уделяет китайской экономической науке. Согласно его мнению, она возникла в эпоху Чжоу-гуна и нашла выражение в китайском классическом каноне. Особенно большое влияние на развитие китайской экономической мысли оказало влияние борьбы конфуцианцев с легистами, их синтез в эпоху Хань знаменовал окончательную кристаллизацию китайской экономической теории. Особенное значение Чан Кай-ши придавал личностям Гуань Чжуна (管仲, ум. 645 г. до н.э.) и Шан Яна (商鞅, 390 — 338 гг. до н.э.), акцентировавших внимание на руководящей экономической роли государства и значении монополизации важнейших экономических рычагов в руках правительства, в том числе этической составляющей государственной политики. С тех времен ведут начало и государственное планирование хозяйства и политика народного благосостояния вообще [20, с. 168].

Исторический экскурс подобного плана Цзян Цзе-ши требовался для подтверждения независимости суньятсеновского принципа от западных идей — особенно социалистических, но также и идей западного предпринимательства. (В этом проявились господствующие тенденции внутривнутриполитической жизни Китая начала 1940-х гг.) История должна была дать опору и орудие в борьбе Гоминьдана. Финальной же стадией и конечной целью существования государства и общества является общество *Да тун* — Великого Единения. Тем не менее, *Да тун* Цзян Чжун-чжэна и Сунь Чжун-шаня — не одно и то же. В его трактовке можно выделить два важнейших аспекта.

Во-первых, в трактовке общества *Да тун* Цзян Цзе-ши ставил знак равенства между существующими в нём экономическими отношениями и тем экономическим строем, который предусмотрен принципом народного благосостояния Сунь Чжун-шаня. *Цзун цай* (總裁, «вождь») стремился очистить светлый идеал *Да тун* от влияния «идей русской революции» [20, с. 169].

Великое Единение, однако, весьма далеко и цель слишком обща. Но именно Великое Единение представлялось великому вождю столбовым путём не только Китая, но и всего человечества, так как именно дорога в Да тун позволит преодолеть крайности как капитализма, так и социализма, которые суть отклонения [16, с. 227].

При переходе Китая от аграрного строя к индустриальному функции воспитания и социального обеспечения, осуществлявшиеся прежде семей-кланом, перейдут к государству, которое воспитает у молодежи чувство ответственности перед обществом. Важное средство воспитания — искусство, которое не может быть ни коммерческим, ни классовым, но только государственным. Парадоксально, но Цзян Цзе-ши связывал, казалось бы, мало совместимые сферы жизни социума: культуру, принцип народного благосостояния и функцию национальной обороны, присущую государству. Культуру он понимал достаточно узко: как «образ жизни согласно законам природы и общества» [19, с. 103].

Итак, конечный идеал политики Цзян Чжун-чжэна содержится в главе «Ли юнь» конфуцианского канона «Ли цзи». Именно в *Да тун* содержится практическое решение Трёх народных принципов, т.е. идеалов, реализовать которые стремится Китай.

Литература

1. Большой китайско-русский словарь (по русской графической системе в 4 томах) / Под ред. проф. И.М. Ошанина. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1983 — 1984. Т. 1. 552 с.; Т. 2. 1101 с.; Т. 3. 1104 с.; Т. 4. 1062 с.

2. Ван Шоу-нань 王壽南。Сунь Чжун-шань 孫中山。Тайбэй: Тайвань Шанью иншугуань гуфэнь юсянь гунсы, 2007. 119 с.

3. Ван Эр-минь 王爾敏。Сысян чуаньцао шидай: Сунь Чжун-шань юй Чжунхуа Миньго 思想創造時代: 孫中山與中華民國 (Эпоха творца идеологии:

- Сунь Чжун-шань и Китайская Республика). [Б.м.]: Сювэй цзысюнь, 2011. 318 с.
4. Hsiao Kung-chuan. A Modern China and a New World. K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858 — 1927. Seattle, L.: Univ. of Washington Press, 1975. VII, 669 p.
 5. Мартынов Д.Е. Конфуцианские утопические элементы в официальной идеологии Китая в условиях модернизации страны // Известия Челябинского научного центра Уральского отделения РАН. 2007. Вып. 1 (35). С. 167 — 172.
 6. Духовная культура Китая: Энциклопедия. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. Философия / Ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. 727 с.
 7. Китайские социальные утопии / Отв. ред. Л.П. Делюсин, Л.Н. Борох. М.: Главная ред. восточной литературы изд. «Наука», 1987. 312 с.
 8. Chinese Text Project = 中國哲學書電子化計劃 // URL <http://ctext.org/>
 9. Forke A. Die neueste chinesische Philosophie // Sinica. 1935. Bd. 10. № 2. S. 68 — 90.
 10. Фельбер Р. Концепция Датун в новое и новейшее время // Китай: государство и общество: Сб. ст. / Отв. ред. Л.П. Делюсин. М.: Наука, 1977. С. 93 — 102.
 11. Hsiao Kung-chuan. A History of Chinese Political Thought. Vol. 1: From the Beginnings to the Sixth Century A.D / Tr. by F.W. Mote. Princeton: Univ. Press, 1979. XIX, 778 p.
 12. Сунь Ят-сен. Избранные произведения / Отв. ред. С.Л. Тихвинский. 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1985. 781 с.
 13. Сунь И-сянь 孫逸仙。 Го фу цюань шу 國父全書 / 張其昀主編, 彭國棟總讀校 (Собрание трудов Отца государства / Ред. и корректура Чжан Ци-юнь, Пэн Го-дун). Тайбэй: Гофань яньцзю юань, 49-й год Республики (1960). 3, 80, 1058, 22 с.
 14. Крушинский А.А. Творчество Янь Фу и проблема перевода. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1989. 112 с.

15. Борох Л.Н. Интерпретация Сунь Ятсеном конфуцианского идеала Датун (синьхайский период) // Сунь Ятсен: 1866 — 1986. К 120-летию со дня рождения: Сб. статей, воспоминаний, документов и материалов / Отв. ред. С.Л. Тихвинский и др. М.: Наука, ГРВЛ, 1987. С. 33 — 56.

16. Сухарчук Г.Д. Социально-экономические взгляды Чан Кай-ши // Китай: поиски путей социального развития. М., 1979. С. 223 — 244.

17. Цзян Чжун-чжэн 蔣中正。 Чжунго чжи минъюнь 中國之命運 (Судьба Китая). Чунцин: Чжэнчжун шуцзюй, 32-й год Республики (1943). 4, 214 с.

18. Виноградов А.В. Китайская модель модернизации: В поисках новой идентичности. М.: Памятники исторической мысли, 2005. 333 с.

19. Мартынов Д.Е. Конфуцианское учение и маоизм (из истории социально-политической теории и практики Китая в XX в.). Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2006. 368 с.

20. Меликсетов А.В. Социально-экономическая политика Гоминьдана в Китае (1927 — 1949). М.: Наука, ГРВЛ, 1977. 317 с.

Рецензент:

Валеев Рамиль Миргасимович, д.и.н., профессор, директор Института Татарской энциклопедии Академии Наук Республики Татарстан.