

Существовала ли в Китае утопия?

Д.Е. Мартынов

Аннотация

В статье рассматривается неприменимость наработанных западными общественными науками подходов к исследованию утопизма к условиям Китая. Обосновывается тот факт, что древнекитайский общественный идеал не является утопическим идеалом. Собственно утопизм в Китае появился в конце XIX в. в связи со знакомством с западной философией и картиной линейного исторического времени. В силу исторических особенностей, утопизм в Китае прекратил существование, не успев возникнуть.

Ключевые слова: Утопия, Великое Единение (*Да тун*), «Персиковый источник», конфуцианство, Кан Ю-вэй.

Whether there was Utopia in China?

The article discusses the inapplicability of Western social science approaches to the study of utopianism in the conditions of China. Justified by the ancient Chinese social ideal is not utopian ideal. Utopianism *per se* in China appeared in the late XIX century in connection with an introduction to Western philosophy and pattern of linear historical time. In view of the historical background, utopianism in China ceased to exist, not having to come up.

Keywords: Utopianism, Great Unity (*Da tong*), “Peach Blossom Spring”, Confucianism, Kang Youwei.

Задав вопрос, возникает сильнейшее искушение категорически ответить: «существовала»! Однако развёрнутому ответу следует предпослать полную отчаяния фразу Н.Я. Данилевского: «Вообще, этот несносный Китай стоит поперек всем *априористическим построениям истории!*» [Данилевский 1998: 340]. Фраза давно стала трюизмом, применимым в любой области китаеведения, в том числе и в затрагиваемом контексте. Тем не менее, отвечая на поставленный вопрос, придётся констатировать, что проблема существования или не существования автохтонной традиции утопизма в Китае, при всей её очевидной важности для истории общественной мысли и для понимания ряда особенностей развития китайской цивилизации, не только далека от разрешения, но и в значительной степени не может считаться сформулированной. В историографии существует несколько в разной степени обоснованных полярных мнений, поэтому, по

сути, данный вопрос необходимо рассматривать заново.

Масса проблем коренится в отсутствии общепринятого определения понятия «утопия», чей объём непрерывно расширяется. Если под «утопией» понимать любой идеал светлого будущего, тогда практически любой текст, описывающий те или иные идеологические течения, не говоря о религиозных писаниях, придётся признать утопическим. Таким путём пошли составители единственной на русском языке работы «Китайские социальные утопии» (1987), в которой утопия определяется как социальная гармония, «мечта об идеальном обществе, где нет ни насилия, ни войн, все люди в равной степени пользуются земными благами, не обижая и не угнетая друг друга» [Китайские социальные утопии 1987: 3]. Таким образом, утопизм как направление мысли признаётся имманентно присущим общественному сознанию со времени его зарождения и, следовательно, столь же древним, как и сама цивилизация [там же]. Следовательно, по своим фундаментальным предпосылкам утопиями станут и конфуцианство и даосизм. По мнению А.С. Мартынова, многие конфуцианские деятели, такие как Мэн-цзы (孟子, 389 — 272 гг. до н.э.) и Дэн Му (鄧牧, 1247 — 1306), достойны стоять в одном ряду с Т. Мором и Т. Кампанеллой [Китайские социальные утопии 1987: 52].

Если согласиться с таким подходом, обнаружится ряд несоответствий. Примечательно, что практически во всех работах, затрагивающих тему утопизма в Китае, рассматриваются одни и те же тексты — глава «Ли юнь» конфуцианского канона «Ли цзи», поэма Тао Юань-мина «Персиковый источник», её многочисленные средневековые реплики, даосский «Канон Великого Равновесия» (*Тай пин цзин* 太平經), описания общества Великого Спокойствия, выполненные Дун Чжун-шу (179 — 104 гг. до н.э.) и Хэ Сю (129 — 182) и т.д. В этой связи обратимся к одному из текстов, которые множеством исследователей признаются утопическими — «Персиковому источнику» (*Тао хуа юань цзи* 桃花源記), Тао Юань-мина (陶淵明, около 365 — 427), которого крупнейший отечественный синолог-литературовед В.М. Алексеев называл «китайским Пушкиным» [Духовная культура Китая: 444]. Место не позволяет процитировать эту поэму целиком — не следует профанировать шедевр частичными выборками, но она доступна в превосходном поэтическом переводе Л.З. Эйдлина [Эйдлин 1984: 123-128], а прозаическое вступление также — в блестящем ритмическом переводе В.М. Алексеева [Алексеев 2002: 144-146].

Рассматривая общество, описанное в поэме, А.С. Мартынов классифицирует его по Л. Мэмфорду, относя данный текст к «утопиям бегства» или, точнее, ухода [Китайские социальные утопии: 36]. Петербургский исследователь признаёт сосуществование в тексте поэмы двух пластов: и даосского, и конфуцианского. Даосская традиция, по А.С.

Мартынову, представлена в тексте прямо и соотносится с «великой презумпцией классического даосизма»: человеку общество себе подобных не требуется, ему вполне достаточно природы. В социальном плане эта модель ориентирована на земледельца, между которым и природой не должно стоять ничего. Поэтому обитателям неведомой страны Персикового источника не нужен календарь, исчисление времени, и они не нуждаются ни в какой организации труда. Не нужны им и духовные наставники, поскольку жители совершенной страны не испытывают никакой потребности в мудрости; не практикуя общение с себе подобными, не нуждаются вообще в социальной организации [Китайские социальные утопии: 36-37]. Конфуцианский пласт в тексте «Персикового источника» А.С. Мартынов рассматривает с позиции автора-наблюдателя, получившего конфуцианское образование: с точки зрения стороннего зрителя общество представляет собой совокупность различных возрастных групп, а идеальное общество — как раз то, в котором каждая из этих групп имеет возможность вести присущий ей образ жизни. Тао Юань-мин дважды упоминает о радости стариков и детей, подчёркивая важность этого момента. Данный аспект составляет некоторый контраст с даосской направленностью на отрешение от общества: радость обитателей страны Персикового источника проистекает из гармонии социального общения, являет собой состояние души, о котором более всего заботился Мэн-цзы [Китайские социальные утопии: 37-38].

В содержательной статье А.С. Мартынова проанализирована представительная подборка древних и средневековых китайских текстов, чьи содержательные особенности позволяют признать их «утопическими» даже неспециалисту. Аналогичный набор текстов привлечён в работе известного гонконгского исследователя Чжан Лун-си (张隆溪). Утопию Чжан Лун-си определяет как «описание идеального общества в литературной форме» [Чжан 2005: 165]. Не менее примечательно и то, что в качестве яркого примера утопической идеологии в Древнем Китае приводится конфуцианство, особенно в версии «гуманного правления» Мэн-цзы (наша статья об этом была опубликована в 2010 г. [Мартынов 2010]).

Хотя большинство китаеведов-литературоведов признают Тао Юань-мина следующим даосскому стилю жизни и эстетическим установкам [Духовная культура Китая: 444], Чжан Лун-си причисляет «Персиковый источник» к конфуцианской утопии, и даже сравнивает с «Утопией» Т. Мора [Чжан 2005: 182-183]. Основание для этого он видит в том, что и «Персиковый источник» и «Утопия» — политические произведения, тесно связанные с идеалом эгалитарного справедливого общества [Чжан 2005: 187]. Более подробно эти утверждения не раскрываются.

Принципиально иную позицию занял японский исследователь Хага Тору (芳賀徹) в

своей работе ««Персиковый источник» *versus* Утопия» [Идеальные места 1997: 1 — 11]. Данная статья является завершением 20-летнего пути: первая работа на эту тему была опубликована Хага Тору в 1977 г. Исследователь категорически заявляет, что, сравнивая особенности топоса мира «Персикового источника» с западной утопической традицией, приходится сделать вывод об ошибочности отождествления этого текста с утопиями [Идеальные места 1997: 3]. Аргументация японского исследователя весьма подробна и убедительна, поэтому имеет смысл повторить наиболее существенные её моменты.

Топос. В классических западных утопиях остров, на котором существует совершенное общество, располагается чрезвычайно далеко от Европы, чаще всего — где-то в южных морях. Более того, собственно местоположение Утопии не столь важно для автора, поэтому и Т. Мор, и Т. Кампанелла уделяли этому вопросу всего несколько строк текста [Идеальные места 1997: 3]. Напротив, в «Персиковом источнике» описание пути рыбака, открывшего неведомую страну, занимает чуть ли не треть прозаического вступления. В противоположность находящимся на королевской службе мореплавателям эпохи Ренессанса, совершенную страну открыл скромный рыбак из Улина (к западу от озера Дунтинху), не отрываясь от своих повседневных занятий. В оригинальном тексте его занятия переданы всего пятью иероглифами. Таким образом, топос «Персикового источника» совершенно иной: Хага Тору рассматривает образы персиков и пещеры (прямо соотносящиеся с эротическим подтекстом и деторождением), из чего следует, что Тао Юань-мин описывает своего рода символическое «рождение назад», возвращение к утраченной неиспорченности мира [Идеальные места 1997: 4-5]. С этого, собственно, начинается поэтическая часть произведения. (Следует отметить, что мотив «рождения назад» как резкого отличия утопии Тао Юань-мина от любых западных утопистов рассматривался и другими синологами, например, В. Бауэром.)

Деревня против города. Любая западная утопия воплощена в городе с его чёткими, геометрическими формами. Даже для идиллических утопий характерна тенденция к упорядоченности природной среды. Выбравшись из пещеры, рыбак оказывается в стране, ландшафт которой мало отличается от привычных ему китайских сельских угодий, на которых произрастают только культуры, пригодные для элементарного выживания, и только [Идеальные места 1997: 5-6]. Более подробно жизнь обитателей Персикового источника будут описывать продолжатели традиции, в первую очередь Су Дун-по. (Текст Су Дун-по подробно проанализирован А.С. Мартыновым [Китайские социальные утопии: 39-41])

Идиллия. Хага Тору отмечает, что корректнее было бы сравнивать «Персиковый источник» не с социологическими трактатами Ренессанса, а с идиллическим пластом в

утопической литературе Запада. Однако и здесь сравнение будет достаточно затруднительным, поскольку образы сельской жизни Тао Юань-мина основываются на 80-й главе *Дао-дэ цзина* (道德經). Им присущ смысл удаленности, простоты и размеренности сельской жизни, в отличие от городской цивилизации [Идеальные места 1997: 6-7].

Положение старцев и детей. В этом аспекте «Персиковый источник» абсолютно противостоит западным утопиям, да и не только им. Хотя в произведениях Т. Мора и Т. Кампанеллы старость окружена большим почётом, но общество в их понимании (будучи основанным на монастырской традиции) является геронтократическим, поэтому старцы как хранители закона и традиции отягощены большим количеством обязанностей, ещё в большей степени это касается детей, которых должны получать общее образование и специальность. Всё это резко контрастирует с абсолютным счастьем и беззаботностью детей и старцев, описанных в «Персиковом источнике», поскольку эти возрастные группы не отягощены вообще никакими обязанностями [Идеальные места 1997: 7-8]. Впрочем, Хага Тору не обошёлся без реминисценций в адрес окружающей его реальности: неодобрительно описывая систему образования в «Городе Солнца» Кампанеллы, исследователь не без яда пишет, что «Японию и [Южную] Корею можно было бы назвать совершенным Городом Солнца конца XX века» [Идеальные места 1997: 8].

Древность и современность. Данный аспект наиболее контрастирует с утопической традицией, поскольку герой Тао Юань-мина застаёт в пещере общество непорочной древней чистоты. Обитатели деревни, в которую попал рыбак, бежали в свою страну от жестокостей династии Цинь (221 — 209 гг. до н.э.) и, следовательно, более 500 лет поддерживали древние порядки, живя в ритме природной жизни. Напротив, в любой утопии, а особенно в самых первых из них — «Утопии» и «Городе Солнца», все виды человеческой деятельности мобилизуются в рамках централизованной системы управления для достижения наиболее рационального образа жизни. Ход жизни утопийцев подчинён централизованному администрированию и жесткому кодексу, причём Кампанелла дошёл до регламентации сексуальной жизни и подчинения её астрологическим выкладкам [Идеальные места 1997: 8-9].

Тем не менее, Хага Тору признаёт, что «Персиковый источник» нельзя воспринимать и как чистую фантазию, например, поэму «населяют» реальные люди с обычными занятиями, а время в совершенной стране соответствует человеческому. Это главное отличие поэмы Тао Юань-мина от популярных в ту эпоху рассказов о сверхъестественном и необыкновенном (*чжи гуай* 志怪, к этому жанру относится значительное число даосских текстов, в том числе и «Чжуан-цзы») [Идеальные места 1997: 9-10]. Однако западная утопия ориентирована на каждодневное изменение, повышение эффективности во всех

сферах жизни: не только в административной или производственной, но даже в улучшении человеческой породы. Мир «Персикового источника» назван потому «ностальгическим воспоминанием по утраченному (*domaine perdu*)» [Идеальные места 1997: 10]. Это главный аргумент, свидетельствующий об ошибочности отождествления идеала «Персикового источника» с утопическим.

Подобного рода неудача ожидает любого исследователя, который попытается отыскать в интеллектуальной истории Китая прямые аналоги западным феноменам, и в первую очередь утопии. Западные классификации утопии и утопизма, и простые и сложные, имеют в основе филогенетическое древо, которое легко реконструируется и ветви которого веками служили предметом специальных исследований. Если же подобные классификации применить к формам общественного идеала Китая, окажется, что ветви, на Западе предшествующие одни другим, в Китае оказывались существующими параллельно или вовсе не существующими. Так получилось с нашей попыткой истолковать даосский «Канон Великого Равновесия» в рамках классификации К. Манхейма — как милленаристский текст [Мартынов 2006].

В статье А.И. Кобзева, помещённой в том же сборнике «Китайские социальные утопии» [Китайские социальные утопии: 58-103], можно найти чрезвычайно интересный вывод. А.И. Кобзев констатировал, что, несмотря на повышенный интерес конфуцианских мыслителей к социально-политической и этической проблематике и стремление к её всесторонней и детальной разработке, в рамках конфуцианства так и не было создано «полноценных» социально-утопических произведений [Китайские социальные утопии: 58]. Объясняется это несоответствие двумя факторами. Во-первых, с самого своего возникновения конфуцианство претендовало на роль официальной и ортодоксальной идеологии и во II в. до н.э. этого статуса добилось, и сохраняло его вплоть до начала XX в. Утопия предполагает и стремление к коренному изменению существующих государственных и социальных установлений, конфуцианцы же были полностью инкорпорированы в окружающую их социально-политическую реальность, поэтому даже при самом резком социальном негативизме критиковали не принципы устройства общества и государства, а их конкретные воплощения — т.е. определённых лиц. Всякое социально-политическое реформаторство в условиях господства конфуцианской идеологии приобретало черты личностной направленности. Во-вторых, специфическое конфуцианское и, шире, китайское представление об императоре как о телесной персонификации государства с неизбежностью выводило социальное реформирование из теоретической в практическую область [Китайские социальные утопии: 59].

Согласно А.И. Кобзеву, — и в этом мы с ним совершенно солидарны — «...создание

радикальной социальной теории с необходимостью предполагает достаточную степень отрешённости её создателя от «злобы дня» как в смысле интеллектуального «взлёта», так и в плане практической удалённости от социально-политической «кухни». В европейской культуре подобная отрешённость в теоретическом плане легко достигалась априорным признанием трансцендентных предпосылок человеческого существования (в форме философского идеализма или христианской теологии). <...> 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 создаёт определённый критический потенциал. <...> 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. <...> В традиционном Китае отсутствовали все названные выше факторы...» [Китайские социальные утопии: 59-60]. Тем не менее, А.И. Кобзев не отрицал существования в рамках конфуцианства как минимум трёх *утопических* идеалов, но делал важную оговорку: «...утопизм весьма специфичен, поскольку коренился не в социально-политических или экономических взглядах конфуцианских мыслителей, а в их онтологии и методологии» [Китайские социальные утопии: 89]. Данного вывода, вкупе с аргументами, приведёнными выше, в парадигме социальных наук вполне достаточно для доказательства *отсутствия утопизма в автохтонной китайской цивилизации*.

Если признать, что до конца XIX в. в китайском языке не было понятий, соответствующих западной «утопии», а сам этот термин является калькой с неологизма Т. Мора, тогда всё встаёт на свои места: западные образцы стали для китайских мыслителей своего рода точкой опоры, на которой привычные идеалы древности превратились в нечто, уже совершенно ни на что не похожее, но обладающее сильнейшим критическим потенциалом. Кстати, к интеллектуальной ситуации XIX — начала XX вв. в Китае (с точки зрения утопизма) будет вполне применима и классификация К. Манхейма: Тайпинская революция 1850 — 1864 гг. будет соответствовать фазе оргиастического хилиазма, а работы авторов круга Кан Ю-вэй (1858 — 1927) — всему остальному, поскольку там были представлены и консервативная, и либеральная и даже анархистская утопия. Проблема заключалась в том, что эти утопии — а мы можем с полным правом классифицировать эти тексты именно так — разрушали тот базис, на котором формально были построены. Базисом же этим были: конфуцианский идеал Великого Единения (*Да тун*) и даосский — Великого Равновесия (*Тай нун*), которые Кан Ю-вэй отождествил друг с другом, написав знаменитый трактат «Книга о Великом Единении» (*Да тун шу*).

Уже классик мировой синологии — Дж. Нидэм отмечал, как много черт сходства существует между *Да тун шу* и «Современной утопией» Г. Уэллса [Нидэм 1986: 68]. В существе дела, некоторые нетрадиционные моменты в отношении к базовым конфуцианским ценностям уже содержатся в рукописях Кана 1890-х гг. Однако эти рукописи даже не были закончены и писались, что называется, «в стол». В опубликованных работах 1890-х и 1900-х гг. Кан Ю-вэй был апологетом традиционных конфуцианских ценностей.

Критика конфуцианской семьи тесно сопряжена с критикой частной собственности, которой посвящена отдельная часть *Да тун шу*. Здесь интересно то, что если для критики института семьи в основном используется китайский материал, то для критики современной экономики примеры почти исключительно заимствуются из опыта западной индустриальной цивилизации, точнее, того, что наблюдал лично Кан Ю-вэй.

Замечательно то, что Кан Ю-вэй, очевидно, понимал, что технический и промышленный прогресс порождают ряд неразрешимых морально-этических проблем. В то же время, он не осуждает современной материальной цивилизации, она приводит его в восторг. Он весьма одобрительно отзывается об использовании в сельском хозяйстве машин и химических удобрений; по его словам, воздушные корабли и железные дороги «уменьшили Землю», и вообще образ жизни человечества в начале XX в. превосходил всё, доселе существовавшее [Кан 2005: 227]. С другой стороны, технологические чудеса не способны ничего изменить в образе жизни человечества и прекратить бесконечные страдания. Интересно, что в отличие от его коллег и современников, Кан прямо не критиковал частного предпринимательства, хотя эта направленность его мысли очень хорошо прослеживается.

Прежде всего его волнует сельское хозяйство, и это естественно, если учесть, что Китай в то время был почти исключительно аграрной страной, и значительная часть жизни Кан Ю-вэя прошла в деревне. Все беды сельского хозяйства и страдания селян проистекают из-за того, что «люди могут продавать и покупать землю». Причина этого в том, что во всём мире, кроме Америки, пахотной земли не хватает на всех; хуже всего ситуация в Китае и в некоторых азиатских странах. По заявлению Кан Ю-вэя, Конфуций в древности разработал «систему колодезных полей» (*цзин тянь чжи фа* 井田之法), которая должна была реализовать принцип «равенства без бедности» (*гай цзюнь у пинь* 蓋均無貧). Однако за пределами Китая эта система не может быть осуществлена. Даже в самом Китае Ван Ман (8 — 23 гг.), не следуя истинному Дао, попытался осуществить систему равнополья (*цзюнь тянь* 均田), но «действия его были нелепы, и привели к большой смуте» [Кан 2005: 227-228].

Далее в тексте *Да тун шу* следует весьма примечательный пассаж: «Англичанин по фамилии Фу (*Ин жэнь Фу ши* 英人傅氏), рассуждавший о средствах к существованию (*шэн цзи* 生計), хотел, чтобы с 10 *ли* кормились 1000 человек, создав для этого большие “колодезные поля”; его идеи чрезвычайно гуманны, однако неосуществимы» [Кан 2005: 228]. Пока будет разрешена продажа недвижимости и будет существовать частная собственность, бедствия будут продолжаться [там же]. «Англичанин Фу» — никто иной, как классик утопического социализма — француз Шарль Фурье (1772 — 1837). Это, кстати, единственное определённое свидетельство того, что Кан Ю-вэй имел какое-то представление об идеях утопического социализма. Сяо Гун-цюань считал, что это знакомство могло состояться ещё в первое краткое пребывание Кан Ю-вэя в Японии [Сяо 1975: 454].

Однако до эмиграции в Европу и до знакомства с переводами Янь Фу, Кан Ю-вэй получил мощный источник вдохновения. Знаменитейшая западная утопия своего времени — роман *Looking Backward* Э. Беллами, была опубликована в Китае («Оглядываясь назад» *Хуй тоу кань* 回頭看). С декабря 1889 по апрель 1890 г. (по другим данным, в декабре 1891 — апреле 1892 гг.) пересказ этого романа, сделанный баптистским миссионером Т. Ричардом, печатался с продолжением на страницах миссионерской газеты *Вань го гун бао* [Бернал 1976: 22].

С одной стороны, в «Библиографии японских книг» самого Кан Ю-вэя и в библиографических обзорах Лян Ци-чао, составленных в 1890 — 1900-е гг., тщетным было бы искать труды западных утопистов. Особую роль в их пропаганде сыграл ученик Кан Ю-вэя, выдающийся гуансийский переводчик Ма Цзюнь-у (馬君武, 1881 — 1940), наследие которого велико и многообразно: именно он познакомил Китай с поэзией Байрона, Шиллера и Гёте, «Декларацией прав женщин» Олимпии де Гуж, «Манифестом Коммунистической партии» Маркса и Энгельса, «Происхождением видов» Дарвина, некоторыми работами Ж.-Ж. Руссо, Э. Геккеля, Дж.С. Милля и проч. Примечательно, что он перевёл на китайский язык «Воскресение» Л.Н. Толстого (в 1913 г.). В период 1902 — 1903 гг. Ма Цзюнь-у опубликовал в периодической печати ряд статей, пропагандирующих учения Т. Мора, А. де Сен-Симона и Ш. Фурье.

С другой стороны, даже самый ярый сторонник западного влияния на Кан Ю-вэя вынужден будет признать, что его представления обо всех сторонах западной жизни, не исключая и общественной мысли, были весьма фрагментарны и туманны. Термин «утопия» Кан Ю-вэй единственный раз использует во второй главе второй части *Да тун шу*, причём автором этого учения называет Ч. Дарвина! [Кан 2005: 69] Также он мог сравнивать, чей опыт оказался полезнее для Поднебесной — Ноя, который всего-то

укрылся от всемирного потопа в ковчеге, или Юя Великого, который его укротил! Подобных примеров можно привести ещё немало...

Тем не менее, взгляды Кан Ю-вэя на экономику и социальную систему современного ему мира таковы, что не называть его, по крайней мере, социалистом совершенно невозможно. Таким образом, Кан Ю-вэй был одним из первых китайских мыслителей, который осознал потенциальные возможности левых идеологий, и последовательно проводил их элементы в собственных трудах [Скалапино 1959]. Кан Ю-вэй, видимо, был одним из первых (если не первым) китайским мыслителем, который использовал сочетания иероглифов 共產 (*гун чань*, «общее имущество») и 均產 (*цзюнь чань*, «распределять имущество поровну»), означающие в современном китайском языке «коммунизм» [Кан 2005: 70, 228, 229].

В этом месте необходимо обратиться к роману Э. Беллами. В его китайском перифразе были сохранены все особенности, которые выделяли воображаемое общество 2000 года: до достижения 21-летия все граждане были обязаны получать образование, и до 45-летнего возраста состояли в «трудовой армии», возвращая обществу потраченные на них ресурсы. Распределение на работу зависит от способностей каждой личности, при этом не существует гендерной дискриминации, и все получают равную плату — точнее, равный доступ к государственному кредиту. Хотя сохранилась парная семья, но теперь женщина независима от мужчины, и самый яркий символ этого — отсутствие кухонь в домах: всё население питается в столовых и ресторанах, примыкающих к их жилищам и рабочим местам. Все эти моменты (с поправкой на китайскую специфику) мы наблюдаем и в тексте *Да тун шу* [Бернал 1976: 24]. Иной вопрос, что содержание *Да тун шу* намного радикальнее романа Беллами.

Точно известно, что с переводом романа Беллами были знакомы ближайшие сподвижники Кана — Лян Ци-чао (1873 — 1929) и Тань Сы-тун (1865 — 1898), причём Лян Ци-чао назвал его «самой важной книгой о Западе, доступной в Китае» [Бернал 1976: 25]. Упоминает об этой книге и Тань Сы-тун в 47-й главе своего «Учения о гуманности» (*Жэнь сюэ 仁學*), написанного в 1896 г., и опубликованного посмертно в 1898 г.: «[Содержание] западной книги “Записки о пробуждении через столетие”¹ (sic! — Д.М.) очень напоминает Великое Единение [описанное в] *Ли юни*» [Тань 1984: 292]. Здесь важен не столько аспект заимствования Кан Ю-вэем элементов утопии Беллами, сколько то, что Великое Единение и западная утопия воспринимались в конце XIX в. как содержательно сходные понятия. Не случайно и то, что идеальное общество 2000 г. по Беллами в китайском переводе было передано понятием *Да тун*. В том же переводе, как указывает М. Бернал, понятие *Да тун* было использовано для того, чтобы передать образ Небесного

Иерусалима из Откровения Иоанна Богослова («И увидел я новое небо и новую землю...»), кстати, впервые для передачи христианского текста на китайском языке [Бернал 1976: 26]. М. Бернал также вполне обоснованно утверждал, что утопия Беллами, изображающая технологически весьма развитый мир с изошрённой системой потребления — главного развлечения для широких масс, позволила Кан Ю-вэю отказаться от классической трактовки «Великого Единения» как безыскусственного общества прошлого, восходящего в том числе и к даосскому идеалу «Персикового источника». В главе восьмой седьмой части *Да тун шу* имеется следующая сентенция: «Если в первобытный век дикари предпочитают простоту (*шан чжи* 尚质), то в век *Тай пин* ценится культура (*шан вэнь* 尚文)» [Кан 2005: 240].

Впервые текст *Да тун шу* стал доступен публике только в 1913 г. Однако распространение понятия «Великое Единение» пошло очень быстро именно через христианских миссионеров, сотрудничающих в газете *Вань го гун бао*. М. Бернал указывает, что термин *Да тун* использовался как аналог английских понятий «космополитизма» или материальной цивилизации вообще, иными словами, совпадал по значению с используемым Кан Ю-вэем [Бернал 1976: 27].

Ещё в 1899 г. Т. Ричард и Цай Эр-кан использовали понятие *Да тун* для при переводе *Social Evolution* Б. Кидда (1858 — 1916), озаглавленного «Учение о *Да тун*» (大同學). В своей книге Б. Кидд пытался предложить гуманистическую альтернативу социал-дарвинизму и марксизму, но в результате сыграл выдающуюся роль в знакомстве Китая с К. Марксом и Ф. Энгельсом, поскольку его труд был первой книгой на китайском языке, где их учение описывалось. Термин в основном использовался для обозначения социальной эволюции и прямо связывался с идеальным обществом *Ли юни*. Характерно, что как раз с 1899 г. его начинает активно использовать Кан Ю-вэй, назвав «Великим Единением» собственное издательство и школу, открытую в Японии для китайских эмигрантов [Кан 2010: 232-233].

Учение Кан Ю-вэя эклектично, поэтому будут правы все многочисленные исследователи, предлагающие различные источники вдохновения для Кан Ю-вэя. Тем не менее, можно категорически сказать, что влияние даосского элемента китайской культуры было на Кан Ю-вэя минимальным, ограничиваясь упоминаниям идеальных обществ древности, описанных Ле-цзы и Чжуан-цзы, а следов воздействия «Канона Великого Равновесия» нам обнаружить и вовсе не удалосьⁱⁱ. Однако в контексте заявленной проблемы мы должны оставаться в поле западной утопии.

Сравнивая западные утопии с *Да тун шу*, мы обнаружим замечательную вещь. Как известно, философскому видению китайских мыслителей всех направлений свойственен

имманентизм, когда самые тонкие духовные сущности мыслятся в категориях телесного и материального и ни в коем случае не являются трансцендентными. Это позволяет ввести новое измерение в проблему соотношения классических и неклассических утопий: идеал классической утопии — трансцендентен, неклассической — имманентен. Собственно, если мир классической утопии должен указывать её читателю на существование высшей абсолютной истины и такой же системы ценностей, то в утопии индустриальной эпохи, отказавшейся от Бога, совершенный мир сам по себе достаточен, поскольку велик настолько, что допускает сосуществование различных систем ценностей (но не идеологий!).

С.Л. Тихвинский полагал, что на Кан Ю-вэя должны были сильно воздействовать уравнилельные идеи тайпинов, якобы, широко распространённые среди крестьян уезда Наньхай [Тихвинский 2006: 383-385]. Эта идея получила распространение и в историографии КНР, особенно в среде «новых левых», однако мы вынуждены солидаризироваться с Сяо Гун-цюанем: ни один конкретный факт не свидетельствует о влияниях, а личный опыт Кана и его философское мировоззрение делали для него почти невозможным принятие тайпинской доктрины [Сяо 1975: 500]. Некоторые родственники Кана служили в правительственных войсках, направленных против тайпинских повстанцев, некоторые создавали народное ополчение, боровшееся с «длинноволосыми» (этот термин использует и Кан Ю-вэй). Вообще семейство Канов было совершенно лояльным к правящей династии, что Ю-вэй и показал после революции 1911-1912 г. и во время переворота 1917 г. Более того: он не мог быть знаком с документами и манифестами повстанцев, поскольку они последовательно уничтожались цинскими властями, и сохранились почти исключительно за пределами Китая.

Отрицать известные параллели между социальной доктриной тайпинов и умозрениями Кан Ю-вэя, разумеется, невозможно. Однако эти параллели гораздо логичнее было бы объяснить общими источниками вдохновения, а именно *Ли юнь*. Кан Ю-вэй, несомненно, не придерживался единобожия, хотя и считал его удобной социальной доктриной, пригодной для перевоспитания членов общества.

Гораздо интереснее сравнивать утопию Кан Ю-вэя с западными образцами. Если брать классиков утопического социализма XIX в., выяснится, что больше всего точек соприкосновения найдётся между Великим Единением и «Икарией» Э. Кабэ. Если общины Оуэна и фаланги Фурье остаются в пределах частной собственности, то коммунизм икарийцев многими чертами может напомнить об идеях Кана, в том числе в философской своей части. Кабэ исходил из постулата, что любовь и альтруизм являются инстинктами, следовательно, неравенство есть нарушение законов природы. Жители

Икарии абсолютно равны во всех отношениях, в том числе и профессиональных. В Икарии совершенно уничтожена частная собственность, организацию производства контролирует государство. Возвращение человечества к своей природе делает устаревшими прежние религии, которые заменяются на «истинную религию». Конечной целью развития Икарии является предоставление каждому человеку столько счастья, сколько это вообще возможно, что почти совпадает с формулировкой Кан Ю-вэя. Отличий, впрочем, гораздо больше, в первую очередь из-за сохранения институтов семьи и государства, цензуры, наличия в Икарии единственной правительственной газеты и т.п. Естественно, что мы говорим не о заимствованных чертах, а лишь о *der Geist der Zeit*, который определял настроения и многие совпадающие элементы в социальных доктринах.

В сущности говоря, каждый утопический мыслитель вынужден тем или иным способом решать одинаковые проблемы, логически вытекающие из предельно общих основ социального общежития в их динамике. Практически все утописты выступали за равенство полов, причём тот же Беллами договорился до полной смены гендерных стереотипов, так что в романе, написанном в 1888 г., девица делала брачное предложение молодому человеку, а не наоборот. В этом плане интереснее всего сравнение «Да тун шу» с «Современной утопией» Г. Уэллса, ибо при всей внешней схожести образа жизни глобального техногенного сообщества, Кан Ю-вэй и Уэллс расходятся чуть ли не в каждой конкретной детали. Сама по себе ликвидация института брака и евгенические практики предлагались западными утопистами начиная с Т. Кампанеллы, и продолжая Фурье (правда, его трактат о любви увидел свет уже в середине XX в.), но той степени свободы, которая была предусмотрена Кан Ю-вэем, не было ни у кого.

Нетипичным является выбор Кан Ю-вэем демократического строя, вообще не всегда характерного для западноевропейских утопистов. Также слишком многие западные утописты, начиная с Т. Мора, не могли обойтись без специального сословия «хранителей», которые поддерживают общественный порядок. Фактически самоуправляющаяся демократическая община появляется только у Кабэ, но она находится на труднодоступном географически острове. «Современная утопия» Уэллса своим глобалистским пафосом более всего напоминает о задачах Кан Ю-вэя, поскольку и здесь организация всех стран мира и единства человечества должна быть достигнута через всеобщее образование, общий язык и межрасовыми браками. Также их сближает взгляд на практическую природу воспитания и образования, а также важность путешествий для становления личности. Однако гедонистический принцип совершенно нехарактерен для западных утопий, и появляется, кажется, только в «Дивном новом мире» О. Хаксли, да и то в прямо противоположных целях.

Таким образом, мы приходим к категорическому выводу: только знакомство китайских интеллектуалов с новейшими достижениями западной общественной мысли привело к возникновению в Китае утопизма как разновидности общественного сознания и способа философствования. Носителями его были немногочисленные представители элиты, примыкающие к движению за реформы Кан Ю-вэя. При этом конечный результат утопического творчества был далёк как от европейских, так и китайских прототипов. Однако в силу исторических особенностей, и личного нежелания Кан Ю-вэя знакомить со своим учением широкие массы, полностью его трактат увидел свет уже в 1935 году, когда он представлялся анахронизмом, а перед Китаем стояла задача уцелеть в грядущей войне с Японией в обстановке гражданской войны между правительством и Коммунистической партией. В результате автохтонная утопическая традиция в Китае завершилась, не успев возникнуть.

Литература:

Алексеев 2002 — Классическая проза Китая [в переводах акад. В.М. Алексеева]. Минск, 2002.

Бернал 1976 — *Bernal M. Chinese Socialism to 1907*. Ithaca, L., 1976.

Данилевский 1998 — *Данилевский Н.Я.* Горе победителям: Политические статьи / Вступ. ст., примеч., приложение А.В. Ефремова. М., 1998.

Духовная культура Китая — Духовная культура Китая: Энциклопедия в 5 т. Т. 3: Литература, язык и письменность / Гл. ред. М.Л. Титаренко и др. М., 2008.

Тань 1984 — *An Exposition of Benevolence: The Jen-hsüeh of T'an Ssu-t'ung* / Tr. by Chan Sin-wai. Hong Kong, 1984.

Знанецкий 1952 — *Znaniecki F. Cultural Sciences: Their Origin and Development*. Urbana, 1952.

Идеальные места 1997 — *Ideal Places in History: East and West* / ed. by Haga Toru. Kyoto, 1997.

Кан 2005 — 大同书康有为撰 / 汤志钧导读 *Кан Ю-вэй*. Да тун шу (Книга о Великом

Единении) / Пред. Тан Чжи-цзюня. Шанхай, 2005.

Кан 2010 — *Мартынов Д.Е.* Кан Ю-вэй: Жизнеописание. Казань, 2010.

Китайские социальные утопии 1987 – Китайские социальные утопии / Отв. ред. Л.П. Делюсин, Л.Н. Борох. М., 1987.

Мартынов 2006 — *Мартынов Д.Е.* Даосская утопия *Тай пин*: политические и этические аспекты // Учёные записки Казанского государственного университета. 2006. Т. 148, кн. 4: Серия: Гуманитарные науки. С. 106 — 119

Мартынов 2010 — *Мартынов Д.Е.* «Утопия» Запада и «Великое Единение» Китая: к проблеме рецепции и эволюции терминологии // ВФ. 2010. №7. С. 137 — 148.

Нидэм 1986 — *Needham J.* Social Devolution and Revolution: *Ta Thung* and *Thai Phing* // *Revolution in History*. Ed. by R. Porter. Cambridge (England), 1986. P. 61 — 73.

Скалапино 1959 — *Scalapino R.A., Schiffrin H.* Early Socialist Currents in the Chinese Revolutionary Movement: Sun Yat-sen versus Liang Ch'i-ch'ao // *The Journal of Asian Studies*. 1959. Vol. 18, no 3. P. 321 – 342.

Сяо 1975 — *Hsiao Kung-chuan.* A Modern China and a New World. Kang Yu-wei: Reformer and Utopian, 1858-1927. Seattle, 1975.

Тихвинский 2006 — *Тихвинский С.Л.* Движение за реформы в Китае в конце XIX века и Кан Ю-вэй // Избранные произведения. Кн. 1. М., 2006.

Чжан 2005 — *Zhang Longxi.* The Utopian Vision East and West // *Allegoresis: Reading Canonical Literature East and West*. Ithaca-L., 2005. P. 165 — 213.

Эйдлин 1984 — Китайская классическая поэзия в переводах Л. Эйдлина / Вступ. ст. и примеч. Л. Эйдлина. М., 1984.

ⁱ Чжун бай нянь и цзяо (中百年一覺). В издании [Тань 1984: 216] (китайский текст на р. 292) эта фраза переведена ошибочно: “It would be like the man mentioned in a western story book, who wakes up after dreaming for a hundred years, in the chapter on the *Evolution of Rites* in the *Book of rites*”. Переводчик, к сожалению, не выделял квадратными скобками добавленные им слова, но и так видно, насколько

пришлось усложнить конструкцию. Отождествление также неверно: переводчик — Чэнь Шань-вэй счёл, что это отсылка к новелле В. Ирвинга «Рип ван Винкль» [Тань 1984: 217-218], а в китайском тексте название труда Беллами не выделено кавычками. Тот же недостаток характерен и для китайского текста, выложенного на «Викитеке, свободной библиотеке»: URL:

[http://zh.wikisource.org/wiki/%E4%BB%81%E5%AD%B8#E5.9B.9B.E5.8D.81.E4.B9.9D](http://zh.wikisource.org/wiki/%E4%BB%81%E5%AD%B8%E5.9B.9B.E5.8D.81.E4.B9.9D)

- ii Необходимо провести контент-анализ прямых и скрытых цитат в тексте *Да тун шу*. Предварительно можно заявить, что примерно 40% всех цитат в текстах Кан Ю-вэя — конфуцианские каноны (особым уважением пользуется «Четверокнижие» и «Книга перемен»), не менее 40% составляют династийные хроники, особенно *Ши цзи* и *Хань шу*. Даосские тексты составят примерно 1-2% (эти числа получены на основе анализа двух первых частей *Да тун шу*). Впрочем, подходить к данным контент-анализа надобно с величайшей осторожностью: Кан Ю-вэй, как и многие другие китайские мыслители, весьма вольно обходился с мыслями своих предшественников, komponуя цитаты и свободно изменяя их для своих целей. Нередко древний текст используется для обоснования идеи, которая прямо ему противоречит... Место и время не позволили нам заняться этой проблемой вплотную, а её разрешение возможно не ранее окончания полного перевода «Книги о Великом Единении».