

**«Утопия» Запада и «Великое Единение» Китая:
к проблеме рецепции и эволюции терминологии**

Д.Е. Мартынов

Аннотация

В статье рассматривается интеллектуальная рецепция понятия «утопия», искусственно сконструированного в китайском языке в конце XIX в. Восприятие концепта не привело к синтезу «утопии» (как цели конечного развития западного общества) и автохтонного идеала «Великого Единения», представляющего собою картину гармонической социальной иерархии. Термин «утопия» используется китайскими исследователями преимущественно по отношению к западному феномену, но поле значений его сужено, ограничиваясь «Утопией» Т. Мора и утопическим социализмом. Термин «утопия» лишён в китайском языке негативной коннотации, связанной с неосуществимостью утопических проектов. Современные концепции гражданского общества в общественной мысли Китая в значительной степени отождествляются с утопией.

Ключевые слова: Утопия, утопизм, Великое Единение, колодезные поля, конфуцианство, Мэн-цзы, Янь Фу, Кан Ю-вэй, Лю Жэнь-хан.

**The Western conception “Utopia” and the Chinese “Great Unity”:
to the problem of reception and the evolution of terms**

The article is devoted for the intellectual reception of the conception of “utopia”, an artificially constructed in the Chinese at the end of XIX cent. Perceptions of the concept has not led to the synthesis of “utopia” (as the final goal of Western society development) and the autochthonous ideal “Great Unity”, presents a picture of harmonious social hierarchy. The term "utopia" is used mostly by Chinese researchers in relation to the Western phenomenon, but it narrowed the field of values, limited More’s “Utopia” and utopian socialism. The term “utopia” deprived negative connotations associated with the infeasibility of utopian projects in Chinese. Modern concepts of civil society in public opinion in China is largely identified with utopia.

Keywords: Utopia, utopianism, Great Unity, Well-field system, Confucianism, Mengzi, Yan Fu, Kang Youwei, Liu Renhang.

Обращаясь к проблемам утопии и утопизма в Китае, следует сразу же обратить внимание на большой разброс мнений относительно генезиса и распространения утопии и

утопизма вне Европы, не говоря о методологии их исследования. Крайнюю позицию занял Р. Шер, категорически утверждавший, что в самом строгом смысле этого слова, «утопия» возникла в Европе XVI в., и история утопии как феномена ведёт своё начало от творения Т. Мора [Утопия 2000: 3–7]. Противоположную позицию занимал Л. Сарджент, прослеживающий корни утопизма во всей мировой интеллектуальной истории. По мнению Сарджента, «не всякая культура порождает утопию как теоретический феномен, предшествующий человеческому действию, подобно “Утопии” Т. Мора, но утопии существуют повсюду: в Китае, Индии, разнообразных буддийских и исламских культурах» [Утопия 2000: 8]. Данные позиции разделяли множество исследователей. Очень характерным станет мнение Т. Мецгера, который под «утопией» понимал формулу общественного идеала, предложенную конкретным автором в образной форме. Следовательно, «утопий» как таковых не существовало в китайской интеллектуальной истории [Мецгер онлайн].

В отечественной литературе пока представлена единственная фундаментальная работа, посвящённая данной проблеме [Китайские социальные утопии 1987], причём российские (тогда – советские) синологи явно тяготели к позиции, представленной Л. Сарджентом [Китайские социальные утопии 1987: 3–9]. Заметим, что сколько-нибудь подробного рассмотрения семантики понятия «утопия» в упомянутом сборнике не проводилось, и это понятие, по сути, подавалось как нечто само собою разумеющееся.

Появление термина «утопия» в китайском языке. Начать следует с трюизма: до конца XIX в. в китайском языке отсутствовало понятие, пересекающееся по своему семантическому спектру с термином *utopia*. Появление этого понятия тесно связано с усвоением традиционным китайским сознанием новых для него жизненных ценностей Запада [Борох 2001: 34–61], и с именем выдающегося переводчика Янь Фу (嚴復, 1854–1921). Термин «утопия» применительно к китайской языковой среде был сконструирован Янь Фу при переводе «Эволюции и этики» Т. Гексли [Хаксли 1894]. Перевод был опубликован в апреле 1898 г. под названием «Теория природного развития» (《天演論》, *Тянь янь лунь*¹). Эта работа имела колоссальный успех в Китае на рубеже веков и вошла в историю китайской общественной мысли, оказывая воздействие на следующие поколения. Выдающиеся деятели китайской культуры Лу Синь и Ху Ши восторженно отзывались об этой книге [Крушинский 1989: 31–32]².

Значение «Эволюции и этики» Гексли в истории западной культуры неизмеримо уступает значению её перевода для культуры Китая. Сборник эссе Гексли 1894 г. был реакцией британского интеллектуала на чрезмерный оптимизм социал-дарвинизма Г. Спенсера. Янь Фу – горячий приверженец социал-дарвинизма, выбрал этот текст, чтобы дать возможность китайским интеллектуалам, в тот период воспитывающимся почти исключи-

тельно в традициях неоконфуцианства, ознакомиться с основными идеями эволюционизма. Здесь сыграла роль конфуцианская этика: избранный Янь Фу текст принадлежал перу авторитетного западного автора и охватывал значительное интеллектуальное пространство. Гексли затрагивал всю историю человеческой мысли, касаясь позиций основных школ античной и новоевропейской философской мысли, а также некоторых учений Индии. Параллельно Янь Фу была разработана терминология, используемая и поныне.

Восьмая глава перевода Янь Фу названа «Утопия» (*утобан* 《烏托邦》). Сам термин является калькой с термина Т. Мора и передан следующим образом: первый иероглиф у (烏) исполняет роль (в том числе и фонетически) греческой приставки *оу*, но его семантическое содержание заметно уже. Сочетание *тобан* (托邦) транскрибирует *topos*, но смысловую нагрузку несёт только иероглиф *бан* (邦), имеющий более узкое значение: «государство, государственный (данной страны)», «удел», «город-государство»³. Таким образом, термин не в состоянии передать семантического контекста первичного понятия, и в основном используется как имя собственное – название «Утопии» Т. Мора или как обозначение западного литературного жанра [Цы хай: 194].

В комментарии к переводу лекции Гексли «Эволюция и этика» понятие «утопия» поясняется следующим образом: «Идеальное государство, описанное в XVI веке Томасом Мором, показавшим управление и законы наилучшего государства» [Янь Фу онлайн].

Восьмая глава перевода-пересказа Янь Фу содержит и расшифровку утопического идеала, который мы, по необходимости, рассмотрим подробнее. В основе его угадывается вторая часть «Утопии» Мора, но явно окрашенная в конфуцианские тона и отчасти модернизированная. Янь Фу утверждает, что главным чаянием человечества является приход великого правителя-мудреца, который обеспечит жизненные потребности населения страны и мира (пищей, жильём и одеждой). Деятельность мудреца сравнивается с работой садовода, который обрежет плодовые деревья и искоренит негативные проявления общества, как сорную траву. То же самое касается законов и управления, которые суть добрые плоды. Характерная фраза: «Совершенный мудрец желает осуществления милосердного правления, и [уничтожения] горестей его народа; поэтому он непременно уничтожит частную собственность, заставляющую народ бороться за существование (*чжэн цунь* 爭存)» [Тянь янь лунь онлайн]. Дурной правитель сравнивается с человеком, который не обрабатывает своего поля, даёт ему зарости сорняками и расплодиться хищникам. В биологической терминологии, таким образом, речь идёт о замене естественного отбора – искусственным.

Правительство должно быть выборным и состоять только из людей, к которым применим эпитет *сянь* (賢): «учёный и вместе с тем добродетельный». В конфуцианском лексиконе – это помощники государя, уступающие ему в моральной силе, но неизмеримо превосходящие простолюдинов. Их главная задача по Янь Фу – прекращение конкуренции: «пока ум народа нацелен только на выживание, это приводит к бессмысленной борьбе». Первый шаг достойного правителя – превращение всей недвижимости в государственную. Это позволит избавить народ от имущественных споров и т.п. Следующим шагом является борьба против хаоса природной стихии. Это можно сделать только путём перевоспитания (*чжи хуа* 治化, «управление и воспитание») и повышения народного благосостояния (*минь шэн* 民生)⁴. Только тогда «наступит величие»: силами народа будут умирены погодные условия, будут скрыты горы и прорыты каналы, и земля перестанет страдать от засух и наводнений; распределение продуктов земледелия станет справедливым. (Неизбежно возникают ассоциации с доктринами Ш. Фурье.)

Отличием от идеала Мора у Янь Фу становится использование пара и электричества, что позволит высвободить созидательную энергию человека и даже прекратить страдания домашних животных, например, тяглового скота (здесь несомненно влияние буддийских представлений) [Тянь янь лунь онлайн]. Перевоспитание населения позволит отказаться от наказаний и тюрем (это также отличает Янь Фу от Мора, у которого сохраняется рабство как средство поддержания порядка), поскольку мудрец может превратить слабости любого человека в его достоинства; идеальному государству не нужна армия: никакой неприятель не осмелится на него напасть [Тянь янь лунь онлайн].

Когда общественное богатство увеличится, доля общественной работы на каждого отдельного человека резко уменьшится. После этого в государстве не останется ни бедных, ни богатых. Данный пассаж завершается сакраментальным: «Увы! Как же добиться создания такого государства?» [Тянь янь лунь онлайн].

После описания утопии следует её определение: «В древности и ныне люди не составляют единства, вот причина называть [такое государство] “утопией”. Утопия – это не существующее государство, а только место (*sic!* – Д.М.), которое можно себе вообразить. Добьются её осуществления следующие поколения; в этом деле нельзя полагаться на волю Неба и природу; отдавая все силы упорядочению человеческих отношений (*жэнь чжи* 人治)⁵, можно добиться установления совершенного и разумного порядка» [Тянь янь лунь онлайн]. Данная интерпретация с неизбежностью отсылает нас к китайскому общественному идеалу. (После работ Ф. Знанецкого можно считать доказанным нетождественность утопического идеала и общественного идеала вообще [Знанецкий 1952: 283–285].)

Архаические идеалы «Колодезных полей» и «Великого Единения». Среди множественных 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, оказывая воздействие на китайских интеллектуалов в течение двух тысячелетий. На рубеже XIX – XX вв. они стали предметом радикального переосмысления со стороны великого реформатора Кан Ю-вэя (康有為, 1858–1927).

Впервые понятие *Да тун* появляется в «Каноне исторических преданий» (*Шу цзин* 《書經》), составление и редактирование которого традиционно приписываются Конфуцию. В главе «Великий План» (*Хун фань* 《洪範》) указано, что «согласие сановников и простого народа называется *Да тун*» [Хун фань онлайн].

Концепция *Да тун* также рассмотрена в главе *Ли юнь* (《禮運》 «Обращение благопристойности») канона *Ли цзи* (《禮記》 «Записки о правилах благопристойности»). Собственно обществу Великого Единения там посвящён лапидарный фрагмент. По долговечности воздействия и популярности в общественной мысли Китая, этот текст может быть сравниваем только с теорией «колодезных полей» (*цзин тянь* 井田), предложенной Мэн-цзы (孟子, 372–289 гг. до н.э.). Существует, однако, ряд проблем с атрибуцией данного текста. Сомнение в конфуцианской природе этого учения возникло в Китае примерно в XI – XII вв. Против аутентичности *Ли юнь* как изложения воззрений Конфуция говорят ощутимые следы влияния даосской и моистской доктрин [Духовная культура Китая 2006: 277]. Из того 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 [Китайские социальные утопии 1987: 23]. Таким образом, следует согласиться с известным исследователем китайской мысли Сяо Гун-цюанем (蕭公权, 1897–1981): «Великое Единение» является одним из важнейших идеалов конфуцианской доктрины [Сяо 1979: 127]. Необходимо рассмотреть модели этих идеалов.

Рассмотрению системы «колодезных полей» посвящена специальная работа Л.С. Васильева [Васильев 1961]. Суть её излагается следующим образом: квадратное поле размером в 900 му (亩, примерно 1/15 га) разбивалось на 9 равных участков, наподобие иероглифа «колодец» (*цзин* 井), отсюда и пошло название всей системы. Восемь крайних полей Мэн-цзы называл «личными, частными» (*сы* 私), они обрабатывались земледельцами

для себя. Среднее поле – *гун* (公 «общее, общественное») обрабатывалось всеми восемью сообща, а продукт с этого поля шёл властям в качестве ренты-налога. Мэн-цзы подчёркивал, что поле *гун* обрабатывалось восемью земледельцами в первую очередь, и к обработке полей *сы* они могли приступить только после окончания общественной работы [Васильев 1961: 24].

Восемь крестьянских семейств, объединённых в рамках *цзина*, составляли самодостаточную низовую ячейку – *сян* (鄉 «деревенька»). Жители *сяна* рождались и умирали в своей деревне, находясь в добрососедских отношениях, помогали друг другу, оберегали и защищали друг друга и т.д. [Там же]. Л.С. Васильев из описаний Мэн-цзы выводил, что эта система не была измышлена классиком конфуцианства, а отражала действительно существовавшие в архаическом Китае порядки [Васильев 1961: 36]. Ещё более радикальную позицию в данном вопросе занимал Го Мо-жо (郭沫若, 1892–1978), утверждая, что в архаическом Китае осуществлялось уравнильное землепользование [Го 1961: 47–48]. В контексте нашей работы большое значение имеет статья А.И. Кобзева [Китайские социальные утопии 1987: 58–103], рассмотревшего данную систему в контексте общетеоретических представлений китайской цивилизации. Место не позволяет нам подробно привести здесь его аргументацию, но суть её сводится именно к связи между теориями «гуманного правления» и «колодезных полей».

А.И. Кобзев приходит к выводу, что система «колодезных полей» (Мэн-цзы этого термина не использовал, он появляется только в эпоху Хань не ранее I в. до н.э.) [Китайские социальные утопии 1987: 74–75] представляет собою проекцию универсальной космологической модели в социально-экономическую сферу. «Утопичность» её весьма специфична, поскольку коренится в онтологии и методологии [там же: 89].

Среди иероглифов, использованных Мэн-цзы при изложении концепции «колодезных земель», имеется *тун* (同) со значениями «единение», «объединение», «тождественность», «совместимость». В исходной графике он напоминает иероглиф *гун* (公). В системе Мэн-цзы эпитетом *гун* обозначается центральное поле и деятельность на нём, а термин *тун* обозначает объединение общины-*сян* в «колодец» и усилия его жителей при обработке поля *гун* [там же].

Текст *Ли юни*, трактующий о состоянии *Да тун*, весьма лапидарен, причём обоим терминам (*гун* и *тун*) принадлежит центральное место в ключевой формуле 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 называлось Великим Единением» (перевод сделан по: [«Ли юнь» онлайн]).

В синологической литературе обыкновенно формулу переводят как «Поднебесная принадлежала всем» [Китайские социальные утопии 1987: 90]. 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» [Китайские социальные утопии 1987: 90]. Коль скоро мы признаём концепцию Великого Единения принадлежащей конфуцианской традиции, интерпретация *Да тун* как выражение идеи великого равенства и принадлежности всего в Поднебесной всем входит в противоречие с фундаментальной установкой конфуцианства на жёсткую социальную иерархию [там же: 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* [там же: 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 объёмлет 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 имеем зримое представление о полюсах социальной иерархии. Государь в этой схеме представляет свой народ перед Небом (или низестоящий 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, концепция *Да тун* заключается в гармонизации социальной иерархии как органической части единотелесного космоса, играющей в ней интегративную роль [Китайские социальные утопии 1987: 94–98].

«Утопия» и «Великое Единение». Кан Ю-вэй – лидер Движения за реформы 1898 г. в теоретическом плане предстал на рубеже XIX – XX вв. как наиболее радикальный интерпретатор традиционных доктрин. В этом плане он, по-видимому, один из наиболее популярных представителей китайской интеллектуальной истории. Основной труд, сосредоточивший в себе все направления мысли Кан Ю-вэя, – *Да тун шу* (《大同書》, «Книга о Великом Единении»), был написан в 1902 г. Издание трактата затянулось: две первые главы увидели свет в 1913 г., а полностью книга вышла только в 1935 г., через 8 лет после кончины автора.

Представляется уместным рассмотреть интерпретацию Кан Ю-вэем общественного идеала Мэн-цзы, осуществлённую в 1901 г. в трактате *Мэн-цзы вэй* (《孟子微》, «Сокровенные [смыслы] “Мэн-цзы”»). Содержание этого трактата показывает, что картина мира его автора разительно отличалась от традиционных представлений. Кан Ю-вэй рассматривал историю человечества как прогрессивный направленный процесс, причем каждая эра-эпоха (*ши* 世) характеризуется господствующей политической системой. Схема внешне телеологична: от Эры Хаоса (*цзюй луань ши* 據亂世), которая рассматривалась как период господства автократии, через Эру Поднимающегося Равновесия (*шэн пин ши* 昇平世), т.е. к конституционной монархии, пока не будет достигнута Эра Великого Равновесия (*тай пин ши* 太平世), отождествляемая Кан Ю-вэем с *Да тун* («Великим Единением» 大同), т.е. периодом утверждения демократии и республиканизма [Сяо 1975: 77, 79, 84]. Это означало разрыв с традиционалистским пониманием мироздания [Саттлер фон Зиверс 1972: 78].

Главной своей миссией Кан Ю-вэй полагал открытие Великого Дао-пути (*да дао* 大道) Мэн-цзы как средства передачи истинного учения Конфуция [Кан 1968 Предисловие: 1а]. Кан Ю-вэй решал тем самым две задачи: во-первых, легитимировал собственные интерпретации конфуцианства, провозглашая его универсальной теорией; во-вторых, теория *жэнь чжэн* позволяла начать синтез западных и китайских политических теорий.

Для мыслителя очевидно, что принцип человеколюбия-*жэнь*, и следовательно гуманное правление, возобладают во всей полноте только в эру *Тай пин* в обществе *Да тун* [Кан 1968 Гл. 2: 4а]. Выдвинув концепцию *жэнь чжэн*, Мэн-цзы предвосхитил совершенное социальное устройство и государственный строй, предусматриваемый теорией самого Кан Ю-вэя: «Учение Мэн-цзы содержит [принципы] системы Великого Равновесия и Великого Единения. В эру Великого Единения для всех людей семьей становится мир, нет более эгоизма (*сы 私*), сердца – справедливы, и нет более корыстолюбия» [Кан 1968 Гл. 1: 15а].

В политической теории Мэн-цзы для Кан Ю-вэя чрезвычайно важен экономический аспект: равное и справедливое распределение материальных благ. Нравственность политики и равенство всех людей должны проявляться по Кан Ю-вэю в экономических мероприятиях правительства. Данный тезис основывается на первоисточнике.

Внедрение системы «колодезных полей» приведет к справедливому распределению материальных благ среди всех жителей государства. Кан Ю-вэй особо обращает на это внимание: «Власть, которая не может выносить чужих страданий, обращается с народом гуманно и осуществляет систему “колодезных полей”» [Кан 1968 Гл. 1: 9б]. «Мэн-цзы изучал [доктрину] Конфуция и говорил [только] о *жэнь чжэн* и его осуществлении. Он советовал князьям... изменить старую систему. [Для того], чтобы прокормить народ, пригодна только система “колодезных полей”» [Кан 1968 Гл. 1: 10а]. В заслугу Мэн-цзы ставилось, что в век Хаоса он возвещал о человеколюбивом сердце-сознании (*синь 心*) [Кан 1968 Гл. 4: 7б]. Так доказывается, что Мэн-цзы предвосхитил духовность эры Великого Единения.

Далее следует перечисление преимуществ системы «колодезных полей», причем она приравнивается к социалистической: «Если продукты земледелия [распределяются] равномерно, а людей не отягощают [различия]... – это признаки эры Поднимающегося Равновесия» [Кан 1968 Гл. 1: 9б]. В контексте важно, что Кан Ю-вэй не останавливается на проблеме равенства в системе землепользования, но рассуждает о распространении равенства в индустриальной и торговой сферах. «Конфуций и Мэн-цзы желали, чтобы никто в мире не страдал от бедности» [Кан 1968 Гл. 5: 11а]. Искоренить бедность можно только путем уравнивания доходов: «Общество, которое устроится в эру Великого Равновесия и

Великого Единения, [основано] на принципе равенства, ибо, если установится равенство, не станет бедности. Цели социалистических партий разных стран не выходят [за пределы] этого принципа» [Кан 1968 Гл. 1: 12а]. Кан Ю-вэй обращается к английским экономическим теориям (не называя их авторов): «[английская теория представляет] идею, что пахотные земли должны равномерно делиться между народом», т.е. определенной территории земельных угодий должно соответствовать число обрабатывающих ее земледельцев, и каждый, в том числе администраторы и торговцы, получает фиксированный доход. На современном ему Западе Кан Ю-вэй обнаруживает реализацию идей Кун-цзы и Мэн-цзы. Характерно, что помимо земледельцев, в систему входят коммерсанты и представители свободных профессий, которые несут равную со всеми ответственность за материальное благосостояние обитателей данной местности. Это – материальная основа создания общества Великого Единения [Кан 1968 Гл. 1: 11а]⁶.

Кан Ю-вэй видит суть системы «колодезных полей» в реализации принципов равенства и справедливости, но он распространяет эти принципы на все отрасли современного государства, включая экономику. Все перечисленное мыслитель находит в классическом каноне (Мэн-цзы. IА, 5, [3]): «Если вы, князь, дадите гуманное правление вашему народу: смягчите наказания, уменьшите налоги, запашка будет производиться глубже, поля будут очищаться от сорных трав...» [Конфуцианское «Четверокнижие»: 251]. Мэн-цзы в указанном фрагменте преследует прагматические цели.

Сентенцию Мэн-цзы (IVА, 9, [1]): «Цзе и Чжоу⁷ потеряли империю потому, что они утратили свой народ» [Конфуцианское «Четверокнижие»: 315], Кан Ю-вэй истолковывал так: «Народ стремится к состоятельности и чувствует отвращение к бедности. Поэтому ему следует открывать источники выгоды и предоставлять возможность [обогатиться]. Таков путь для земледелия, промышленности, торговли, горных промыслов и производства машин» [Кан 1968 Гл. 3: 16а]. Таким образом, Кан Ю-вэй обосновывал принцип выгоды словами самого Мэн-цзы (VIIА, 23, [1] и [3]): «Народ можно сделать богатым, если следить за возделыванием его полей и конопляников, и взимать с него низкие подати»; «Мудрые люди управляют империей так, чтобы у всех гороха и хлеба было такое же изобилие, как воды и огня. И если же гороха и хлеба будет так же много, как воды и огня, то каким же образом народ может быть не человеколюбивым?!» [Конфуцианское «Четверокнижие»: 379].

Кан Ю-вэй комментирует этот фрагмент следующим образом: «Здесь говорится, что если народ наслаждается благосостоянием, это приведет к человеколюбию. Поэтому все перечисленное относится к [материальному] благосостоянию, и только после его достижения можно касаться [нравственных принципов]. Только при условии, что амбары пол-

ны, можно познавать ритуал. Только при условии, что пищи и одежды достаточно, можно указывать, что правильно. Таков основной принцип» [Кан 1968 Гл. 4: 10а]. Комментированием античных цитат дело не ограничивается: Кан Ю-вэй полагает, что *жэнь чжэнь* – это род политики, позволяющий рядовым членам общества быть сопричастными управлению государством, как это реализовано в западных демократиях. Более того, реализация принципа *жэнь чжэнь* и воссоздание системы «колодезных полей» создаст возможность общественного призрения (*ян шэнь* 養生) одиноких и учреждения школ истинного нравственного воспитания. Только тогда может быть реализована система истинных социальных отношений.

Кан Ю-вэй пытался также провести параллели между западными демократическими идеалами и теорией «основы [жизни] народа» (*минь бэнь* 民本) Мэн-цзы [Хуан 1997: 386]. Кан Ю-вэй решительно заявляет, что демократические идеи сформулировал именно Мэн-цзы (VII в., 14, [1]): «Мэн-цзы сказал: “Народ составляет главный элемент (в государстве), духи земли и хлебов – второстепенный, а государь – последний (легкий)”» [Конфуцианское «Четверокнижие»: 388]. Комментируя данный пассаж, Кан Ю-вэй замечает: «Система демократии (*минь чжу* 民主), [описанная] Мэн-цзы, соответствует веяниям [времени] и мировым установлениям. Следовательно, государство учреждается для всего народа. Небо создало народ и желает даровать ему счастье и пользу/выгоду (*ли* 利). Народ желает безопасности для себя. Поэтому все принципы и законы служат народу» [Кан 1968 Гл. 1: 13а]. Характерно, что речи не идет о демократическом волеизъявлении и участии народа в делах правления: Кан Ю-вэй утверждает, что прямое народоправие невозможно, поэтому должно избирать народных представителей: «Дела народа многочисленны и не могут быть решены самим народом. Общественные дела должны разрешаться публично, особыми порученцами. Чиновники представляют народ в [государственных] учреждениях и заботятся о поддержании мира и счастья. Они публично действуют в интересах народа» [там же]. Отношения рядового населения и чиновников он сравнивает с отношениями владельца и приказчиков в торговой фирме, или отношениями между хозяином дома и гостями⁸: «народ как владелец [торговой] фирмы... является главой. Народ – это хозяин, чиновник – это гость; народ – это господин, чиновник – это служитель» [там же]. Из всего этого делается следующий вывод: «народ [есть] истинная ценность (*гуй* 貴), чиновник – малоценен (*цзянь* 賤)» [там же].

Кан Ю-вэй полагал, что основы теории Мэн-цзы уже осуществлены на современном ему Западе: «Тот, к кому народ обращается, избирается демократически, как президенты США или Швейцарии. Президент поручает исполнение группе высших чиновников;

высшие чиновники поручают исполнение многочисленным низшим чинам. Поэтому [Мэн-цзы] говорит (VIIБ, 14, [1]): "...кто приобретает расположение простого народа, становится императором; кто приобретает расположение императора, делается удельным князем, а кто приобретает расположение сего последнего, делается сановником" [Конфуцианское «Четверокнижие»: 388]. [Политика] ныне в таких странах, как Франция, США, Швейцария и Южная Америка (sic! – Д.М.) приближается [к таковой, существовавшей] в эпоху Великого Единения, когда "всё, что под Небесами, принадлежало всем" (*Тянь ся вэй гун* 天下為公), и избирались самые достойные и самые способные. Это все знал Мэн-цзы» [Кан 1968 Гл. 1: 13а].

Таким образом, в писаниях Мэн-цзы Кан Ю-вэй находил идеи парламентской демократии. Особенно важен в системе доказательств следующий пассаж (Мэн-цзы. IБ, 7, [4-5]): «Когда... все окружающие вас скажут о ком-либо "талантливый и достойный человек", нельзя верить этому. (...) Когда же весь народ скажет, что это достойный человек, присмотритесь к нему... Когда все приближенные говорят вам, что такой-то человек заслуживает смертной казни, не слушайте их; ...когда весь народ скажет, что такой-то заслуживает казни, тогда вникните в дело и, если увидите, что он действительно заслуживает смертной казни, то и казните. Поэтому-то и говорится: народ казнил его» [Конфуцианское «Четверокнижие»: 263].

Комментарий Кан Ю-вэя: «Мэн-цзы разъясняет, что есть [управление] в [Эру] Поднимающегося Равновесия, и рассуждает об осуществлении народовластия (*минь цюань* 民權) и [работе] парламента» [Кан 1968 Гл. 1: 12б]. Однако истинным создателем данного представления был Конфуций, а Мэн-цзы лишь развил его идеи [там же]. Таким образом, заявляет Кан Ю-вэй, политические идеи Мэн-цзы реализованы западными демократиями.

Если сравнивать данные пассажи, несложно убедиться в тождестве рассуждений Янь Фу и Кан Ю-вэя, за одним исключением – у Янь Фу речь идёт о будущих временах, Кан Ю-вэй полагает, что общественный идеал уже реализован в китайской древности и в ведущих державах Запада его современности. Кан Ю-вэй, не зная ни одного европейского языка, сильно зависел от миссионерских переводов и работ того же Янь Фу. Если брать переводы и теоретические работы Янь Фу, выяснится, что он (как и многие его современники) верил в существование глубинного типологического родства между новоевропейскими научными теориями и китайской традиционной философией [Крушинский 1989: 16]. Это было весьма близко кругу самого Кан Ю-вэя (после прочтения черновиков *Тянь янь лунь*, он высоко оценил не только книгу, но и автора-переводчика, назвав его «человеком, подобного которому ещё не встречал» [Крушинский 1989: 32]).

Кан Ю-вэй, несмотря на используемые им традиционную лексику и философские категории, в значительной степени вышел за пределы конфуцианских представлений. Нетрудно заметить влияние на Кан Ю-вэя идей социал-дарвинизма, усвоенных благодаря тому же Янь Фу. Значительным было влияние на Кан Ю-вэя и идей евгеники [Кан 1956: 285]. Характерно, что «Книга о Великом Единении» пронизана пафосом ревизии идей Ч. Дарвина, который по Кан Ю-вэю «остановился на полдороге». Кан Ю-вэй, однако, приняв отчасти идеи эволюции, попытался уйти от детерминизма. Он отрицал благотворность конкуренции и вообще состязательного начала, хотя и непоследовательно⁹. «Да тун шу» пронизана телеологическим пафосом, ее автор полон решимости вырвать человечество равно из тенет кармы или эволюции. Более того, Кан Ю-вэй приравнивает идею эволюции по Дарвину к учениям Будды о нирване, учению Конфуция о *Да тун*, идеям мусульманского рая и прочим, заявляя, что реализация его собственной теории позволит полностью уничтожить религии за ненужностью [Кан 1956: 69].

С.Л. Тихвинский уже в 1959 г. проводил параллели между системами мироустройства по Ш. Фурье (1772–1838) и Кан Ю-вэю [Тихвинский 2006: 389]. В 2000-е гг. такие параллели проводил французский исследователь Р. Даробер [Даробер 2000: 58]. Кан упоминает о Фурье в «Да тун шу» (считая его, правда, англичанином), но нет никаких оснований полагать, что был знаком с его трудами. Однако их сближает феминистская позиция, акцент на повышение статуса желаний и страстей человека (в первую очередь – сексуальных), и, кроме того – оба одержимы всякого рода классификациями. Впрочем, «пропасть отделяет классический стиль Кан Ю-вэя от почти сюрреалистических писаний Фурье» [там же].

Кан Ю-вэй радикально переработал формулу *Тянь ся вэй гун* (天下為公), которая в его трактовке должна переводиться как «Всё, что под Небесами, принадлежало всем» (у С.Л. Тихвинского «будет принадлежать всем»). Таким образом, согласно Кан Ю-вэю, Конфуций утверждал, что в первобытные времена не существовало примата родственных связей [Кан 1956: 149]. Парадоксально, но «мир Великого Единения является идеалом, к которому стремился Конфуций» [Кан 1956: 301]. Это совершенно выводит Кан Ю-вэя за пределы конфуцианства, но сомнительно, чтобы сам мыслитель отдавал себе в этом отчет.

Утопии Лю Жэнь-хана. Первое исследование, содержащее анализ утопизма с китайской точки зрения, вышло в свет в 1926 г. в Нанкине. Принадлежало оно кисти Лю Жэнь-хана (劉仁航, род. ок. 1885 – дата кончины неизвестна). Его труды не были известны на Западе, а в Китае он оказался почти позабыт¹⁰. Получив образование в Японии, свободно владея английским языком, он с 1917 г. возглавлял Ассоциацию пропаганды демократии и ряд учебных заведений, на его глазах произошли две революции (1911–1912 гг. и

1925–1927 гг.). С 1924 г. он возглавил редакцию шанхайской газеты China Daily News, занимался религиозной философией, перевёл на китайский язык трактат о йоге (с американского издания). В 1926 г. в издательстве «Лэтянь шугуань» увидел свет его главный труд: «Разбор учения о Великом Единении на Востоке» (*Дунфан Да тун сюэ ань* 《東方大同學案》)¹¹. Парадоксально, но этот труд вышел на 9 лет раньше основного труда Кан Ю-вэя, опубликованного посмертно. Содержание данной работы указывает на то, что учение о *Да тун* было хорошо известно китайской интеллигенции [Борох 1984: 78–79]. Библиография книги Лю Жэнь-хана содержит английские или японские переводы «Государства» Платона, «Утопии» Т. Мора, трудов Ф. Ницше, П.А. Кропоткина, Б. Рассела, и «Историю утопической мысли» Дж.О. Херцлера (1923).

Середина 1920-х гг. вообще характеризуется для Китая повышенным интересом к утопизму¹². В этом плане интересен проспект издательства «Лэтянь шугуань» (乐天书馆, «Небесной радости»): в том же году оно выпустило собрание художественных переводов западных и восточных утопий, две книги о П.А. Кропоткине и одну о Сократе.

Лю предложил первую в Китае классификацию утопизма, при этом он не видел разницы между учениями западных и восточных философов, да принципы отбора зачастую неясны:

1. **Религиозные фантасты** (*шэнь хуа* 神畫): патриархи буддизма и христианства; А. де Сен-Симон, Л.Н. Толстой;

2. **Мистики** (*сюань сюэ* 玄學)¹³: Лао-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы, Жуань Цзи (阮籍, 210–263), индийские йоги, Зенон и стоики;

3. **Беглецы от мира** (*ли ши* 離世): даосские отшельники-анархисты, школа аграриев (*нун цзя* 農家)¹⁴, выдающийся поэт Тао Юань-мин (陶淵明, 365–427)¹⁵;

4. **Социалисты-революционеры** (*шэхуй чжун синь го цзя* 社會主義新國家): Конфуций и Мэн-цзы;

5. **Революционеры, трактующие о равенстве полов** (*нань нюй пин чуань синь го цзя* 男女平傳新國家): Сократ, Платон, Т. Мор, Ф. Бэкон, Т. Кампанелла, Дж. Гаррингтон;

6. **Современные утописты** (*цзиньши утобан* 今世烏托邦): Морелли, Г. Бабёф, А. де Сен-Симон, Ш. Фурье, Э. Кабэ, Л. Бланк, Р. Оуэн;

7. **Новые утописты** (*синь утобан* 新烏托邦): Э. Беллами, Т. Герцка, Г. Уэллс [Лю 1991 Ч. 6: 40–44].

Большинства этих работ Лю Жэнь-хан не рассматривал, ограничившись перечислением [Бауэр 1976: 332]. Цель данной классификации весьма далека от научно-

исследовательской: Лю Жэнь-хан изыскивал схемы идеального общества, пригодные для использования на Востоке, что явствует из заглавия его труда.

Центральным «стержнем» труда Лю Жэнь-хана является глава «Шесть принципов учения о новом Великом единении» (*Синь Да тун сюэ лю ган* 《新大同學六綱》) [Лю 1991 Ч. 1: 97–124], отличающаяся стройностью изложения, и даже дважды переизданная отдельной брошюрой в том же 1926 г.

Лю Жэнь-хана, как и его европейских коллег-утопистов, чрезвычайно увлекал поиск путей к достижению Великого Единения. Эволюция мироздания в его понимании крайне усложнена, включая шесть стадий, которые он называет «мирами/вселенными» (*шицзе* 世界).

1. *Мир существ и вещей.* Интенсивно развивается наука; обнаружение новых существей и вещей позволит человеку преуспеть в покорении земли, воды и воздуха.

2. *Мир нового человека.* Создание сильных и прекрасных мужчин и женщин путём евгенической практики. Полное торжество доброй природы человека, всё дурное искореняется.

3. *Мир феминизма.* Возрождение матриархата: возвращение человечества в пределы земного рая, откуда он был некогда изгнан. Радикальное искоренение инстинкта убийства. Групповой брак и свободная любовь (причём партнёра выбирает женщина). Лю Жэнь-хан ссылается на Платона, Ч. Дарвина и Ф. Ницше как апологетов данных принципов.

4. *Мир искусства.* Бурное развитие искусств, создание мира красоты и радости. Земля становится подобной Небесам.

5. *Мир контакта с небесными существами и вещами.* Наука позволит установить связь со всеми звёздами и планетами. Для землян последствия этого будут сравнимы с открытием Америки европейцами.

6. *Лotosовый мир.* Индивидуальная духовная практика позволит людям войти в мир бессмертных и Будд. Человечество расселится по всем десяти Небесам [Лю 1991 Ч. 1: 97].

Следующие поколения исследователей утопии в Китае не следовали этой методологии, и труд Лю Жэнь-хана остался изолированным. Таким образом, синтеза понятий «Великое Единение» и «утопия» в китайском языке не произошло, и современные энциклопедические издания, а также научные монографии демонстрируют расщепление семантического поля. Термин «утопия» используется китайскими исследователями преимущественно по отношению к западному феномену, но поле значений его сужено, ограничиваясь «Утопией» Т. Мора и утопическим социализмом (это напоминает положение европейской мысли начала XIX в.) [Утопия онлайн]. Термин «утопия» лишён в китайском языке

негативной коннотации, связанной с неосуществимостью утопических проектов, при этом он не связывается и с общественным идеалом Великого Единения [Китайско-английский словарь 2000: 284]; [Китайско-английский словарь 1988: 128]; [Цы юань: 663]. Современные концепции гражданского общества в общественной мысли Китая в значительной степени отождествляются с утопией.

Литература:

Бауэр 1976 – *Bauer W.* China and the Search for Happiness / Tr. by M. Shaw. N.Y., 1976.

Борох 1984 – *Борох Л.Н.* Общественная мысль Китая и социализм (начало XX в.). М., 1984.

Борох 2001 – *Борох Л.Н.* Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX – XX веков. М., 2001.

Васильев 1961 – *Васильев Л.С.* Проблема *цзин тянь* // Китай. Япония. История и филология. М., 1961. С. 24 – 38.

Го 1961 – *Го Мо-жо.* Философы Древнего Китая (Десять критических статей). М., 1961.

Даробер 2000 – *Darrobbers R.* Kang Youwei. Du confucianisme réformé à l'utopie universelle // *Études chinoises.* 2000. Vol. XIX, № 1-2. P. 15 – 66.

Духовная культура Китая 2006 – Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т. [Т. 1]: Философия / Под ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова. М., 2006.

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 1956 – *Кан Ю-вэй.* Да тун шу (康有為。大同書 *Кан Ю-вэй.* Книга о Великом Единении). Пекин, 1956.

Кан 1968 – *Кан Ю-вэй*. Мэн-цзы вэй (康有為。孟子微 *Кан Ю-вэй*. Сокровенные [смыслы] «Мэн-цзы»). Тайбэй, 1968.

Китайские социальные утопии 1987 – Китайские социальные утопии / Отв. ред. Л.П. Де-люсин, Л.Н. Борох. М., 1987.

Китайско-английский словарь 1988 – 汉英词典 = A Chinese-English Dictionary. Beijing, 1988.

Китайско-английский словарь 2000 – 新时代汉英大词典 = New Age Chinese-English Dictionary / Ed. by Wu Jingrong & Cheng Zhenqiu (吴景荣, 程镇球主编). Beijing, 2000.

Конфуцианское «Четверокнижие» – Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). Пер. с кит. Л.С. Переломова, А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, П.С. Попова, при участии В.М. Майорова. М., 2004.

Крушинский 1989 – *Крушинский А.А.* Творчество Янь Фу и проблема перевода. М., 1989.

Кто есть кто в Китае 1936 – Who's Who in China. Fifth Ed. Shanghai, 1936.

«Ли юнь» онлайн – 禮運 = Li Yun // Chinese Text Project: [Электронный ресурс]:

<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=9871&if=en>

Лю 1991 – Да тун шу / *Кан Ю-вэй чжэ*; Дунфан Да тун сюэ ань / *Лю Жэнь-хан чжэ* (大同書 / 康有為著。東方大同學案 / 劉仁航著。第1版。Книга о Великом Единении Кан Ю-вэя. Разбор учения о Великом Единении на Востоке Лю Жэнь-хана). Шанхай, 1991.

Мецгер онлайн – *Metzger T.* The Western Concept of the Civil Society in the Context of Chinese History // [Электронный ресурс]:

<http://www.hoover.org/publications/he/2896546.html?show=essay>

Оммерборн онлайн – *Ommerborn W.* Das Buch Mengzi im Kontext der Menschenrechtsfrage. 2.7.2 (3) // [Электронный ресурс]: <http://www.eko-haus.de/menzius/c272.htm>

Саттлер фон Зиверс 1972 – *Sattler von Sivers G. Die Reformbewegung von 1898 // Chinas große Wandlung; acht Beiträge von Daniel W.Y. Kwok [et al.] / Hrsg. von Peter J. Opitz. München, 1972. S. 55 – 81.*

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

Сяо 1979 – *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.*

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

Тю:гоку бункакай 1940 – *中国文化界人物総鑑 = Chūgoku bunkakai jinbutsu sōkan (Словарь деятелей культуры и просвещения Китая). Пекин, 1940.*

Тянь янь лунь онлайн – *Хэнли Томасы. Тянь янь лунь (亨利。托马斯。天演论 Томас Гексли. Теория природного развития. Пер. Янь Фу) // [Эл. ресурс]: <http://zh.wikisource.org/wiki/%E5%A4%A9%E6%BC%94%E8%AB%96>*

Утопия 2000 – *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World / Eds. Roland Schaer, Gregory Claeys, and Lyman Tower Sargent. N.Y.-Oxford, 2000.*

Утопия онлайн – *乌托邦 (Утопия) // Материал из электронной энциклопедии «Байкэ байду» (百度百科): [Эл. ресурс]: <http://baike.baidu.com/view/468.html>*

Хаксли 1894 – *Huxley T.H. Evolution and Ethics, and Other Essays. L., 1894.*

Хуан 1997 – *Хуан Цзюнь-цзе. Мэн-цзы сысян шилунь (黃俊傑。孟子思想史論 Хуан Цзюнь-цзе. Исследование идей Мэн-цзы). Т. 2. Тайбэй, 1997.*

Хун фань онлайн – *洪範 = Great Plan // Chinese Text Project: [Электронный ресурс]: <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=21269&if=en>*

Цы хай 1989 – 辞海 (Цы хай: энциклопедический словарь «Море слов»). Т. 1. Шанхай, 1989.

Цы юань 1988 – 辞源 / 编校人方毅 (Цы юань: «Этимологический словарь» / Под ред. Фан И). Т. 1. Пекин, 1986.

Янь Фу онлайн – Янь Фу. Янь Фу цзиди у цэ чжу и жици фулу (严复. 严复集第五册著译日记附录 Янь Фу. Собрание переводов Янь Фу в пяти частях, с приложением ежедневных заметок) // [Эл. ресурс]: <http://rwxy.tsinghua.edu.cn/rwfg/ydsm/ydsm-qw/00104/000.htm>

¹ В современном китайском языке термин обозначает *эволюционизм*.

² Само имя Ху Ши (*ши* 適 «приспособленный, соответствующий своему времени») результат моды на имена – ключевые термины перевода Янь Фу.

³ В современном китайском языке эти знаки вошли в стандартный набор для транскрипции.

⁴ Термин, отождествлённый с понятием коммунизма, станет важной составляющей доктрины Сунь Ят-сена (孫逸仙, 1866–1925).

⁵ Термин из конфуцианского лексикона. Историческое его значение: «управление страной личным примером правителя; личность правителя как решающий фактор порядка в стране».

⁶ Современные китайские авторы подчёркивают, что многие аспекты доктрины Кан Ю-вэя могли быть позаимствованы из опытов Р. Оуэна.

⁷ Цзе и Чжоу – легендарные тираны древности, разрушители своих династий.

⁸ В. Оммерборн указывает, что это идея философа Хуан Цзун-си (黃宗羲, 1610 – 1695).

⁹ По Кан Ю-вэю, после установления общества *Да тун* останутся всего четыре запрета: 1) на конкуренцию, 2) на возвеличивание отдельной личности, 3) на бездеятельность и 4) на аборты [Кан 1956: 284–286]. Особо оговаривается запрет на конкуренцию в сфере экономики [Кан 1956: 270]. Кан Ю-вэй отлично сознает, что совершенное общество лишено стимулов развития, и ему угрожает духовный застой. Поэтому он заявляет, что необходимо сохранить состязательность в этической, научной и эстетической сферах.

¹⁰ Биографические сведения чрезвычайно скудны: упоминается в [Кто есть кто в Китае 1936: 167] и японском справочнике [Тю:гоку бункакай 1940: 671].

¹¹ В [Кто есть кто в Китае 1936: 167] заглавие переведено как *The History of Oriental Cosmopolitanism*.

¹² В том же 1926 г. увидела свет работа проф. Чжу Цянь-чжи (朱謙之, 1899–1972) «Коммунизм Великого Единения» (*Да тун гунчаньчжуи* 《大同共產主義》).

¹³ Данным термином обозначаются: метафизика, буддизм и неодаосизм – своеобразное философское направление III – V вв., оказавшее огромное влияние на рецепцию буддизма в Китае и выработку его философского языка. Жуань Цзи – яркий представитель этой школы, один из «Семи мудрецов Бамбуковой рощи», выдающийся поэт.

¹⁴ Политико-философская школа Древнего Китая, период деятельности которой пришёлся на V–III вв. до н.э. Некоторыми исследователями считается формой практической прото-науки.

¹⁵ Автор знаменитой поэмы «Персиковый источник» (《桃花源》, *Тао хуа юань*), причисляемой к произведениям утопической литературы даже противостоящими исследовательскими школами [Идеальные места 1997: 1 – 11, 217 – 225].