



А. М. УШКОВ

---

Утопическая мысль  
в странах Востока:  
традиции  
и современность



---

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

---





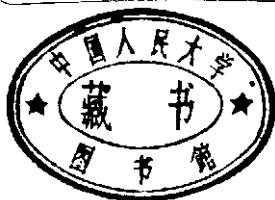
А. М. УШКОВ

Утопическая мысль  
в странах Востока:  
традиции  
и современность

0091. 6/У 951



BF324919



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
1982

Ушков А. М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. — 184 с.

В монографии на большом фактическом материале рассматриваются вопросы возникновения, становления и развития социально-утопической мысли стран Востока (Вьетнам, Китай, Корея, Япония). Утопические идеалы Востока синхронно и диахронно сопоставлены в странах региона и с утопиями Запада.

Для преподавателей общественных наук, аспирантов и студентов гуманитарных факультетов, любителей истории общественной мысли.

*Печатается по постановлению  
Редакционно-издательского совета  
Московского университета*

Рецензенты:

докт. ист. наук, профессор В. Ф. Ли  
канд. ист. наук, доцент Е. Л. Богина

**Анатолий Михайлович Ушков**

**УТОПИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В СТРАНАХ ВОСТОКА:  
ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Заведующая редакцией Г. С. ЛИВАНОВА. Редактор Р. Ф. АБУЛЬ-ХАНОВ. Художник Е. А. МИХЕЛЬСОН. Художественный редактор Н. Ю. КАЛМЫКОВА. Технический редактор Г. Д. КОЛОСКОВА. Корректоры М. И. ЭЛЬМУС, Л. С. КЛОЧКОВА

Сдано в набор 12.11.81. Подписано к печати 23.02.82. Л-80551  
Формат 84X108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага тип. № 1. Гарнитура литературная.  
Печать высокая. Усл. печ. л. 9,66. Уч.-изд. л. 9,03. Изд. № 1701  
Заказ 273. Тираж 5520 экз. Цена 65 коп.  
Ордена «Знак Почета» издательство Московского университета.  
103009, Москва, ул. Герцена, 5/7. Типография ордена «Знак Почета»  
изд-ва МГУ. Москва Ленинские горы

У 0302010000—098  
077(02)—82 17—82

© Издательство Московского университета, 1982 г.

Устойчивый интерес к проблемам утопической мысли, обычно обращенный к фактам европейской истории, с неизбежностью становится все более универсальным. В сфере заинтересованного внимания исследователей-марксистов все чаще оказываются социальные и социалистические утопии, революционно-демократическая идеология стран Азии, Африки, Латинской Америки. Уместно отметить, что обращение к утопической мысли, в том числе стран Востока, не носит сугубо академического характера, а наделено очевидными признаками социально-политической злободневности. Дело в том, что наследие национальной общественно-политической мысли многих стран Востока, теряясь порой в глубинах истории древних цивилизаций, является предметом обоснованной гордости народов, играющих все более активную политическую роль на мировой арене. А с другой стороны оно выступает не просто как предыстория современных идейно-политических концепций, но и в качестве интегральной части последних.

В современную эпоху противоборства капитализма и социализма особое значение приобретает борьба за прогрессивное наследие бывших колониальных и полуколониальных стран, которая для историков-марксистов выступает как продолжение дела Маркса, которое, по выражению В. И. Ленина, «должно состоять в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники» [2, 29, 131]<sup>1</sup>. Советскими и прогрессивными зарубежными авторами на европейском и российском фактическом материале проделана серьезная исследовательская работа по изучению проблем социального утопизма и донаучного социализма. Однако многие вопросы еще ждут своего решения и среди них выработка приемлемого с учетом фак-

---

<sup>1</sup> Здесь и далее первая цифра в скобках означает порядковый номер цитируемого произведения, после точки с запятой — другое произведение по списку литературы.

тов истории Востока определения самого понятия утопии [46, 222—244; 58, 134—138, 218—242]<sup>2</sup>.

И в этом случае обращение к ленинскому методологическому наследию, ленинским концепциям утопии и утопического становится неизбежным. А это значит — рассматривать утопический социализм в качестве совокупности социальных учений, возникших как отражение противоречий капитализма на различных ступенях его социально-экономической зрелости, учений, в которых в еще незрелой, донаучной форме было выражено стремление к созданию нового типа общества без эксплуатации человека человеком, без иных форм социального неравенства [2, 23, 46].

Однако утопический социализм является лишь одним, хотя и высшим этапом социальной утопии, у которой своя длительная история, являющаяся ровесницей извечной мечты человечества о лучшем будущем. Появление социальной утопии так или иначе связано с возникновением частной собственности и эксплуатации, выступая как их идеальная антитеза. Утопическая мысль включает не только взгляды утопистов-одиночек, но и воззрения, идеи, чаяния угнетенных масс — всего того, что обычно ассоциирует с народно-утопической мыслью. Подобное понимание социальной утопии в ее отличии от утопии собственно социалистической оказывается особенно плодотворным для введения в научный оборот нового исходного материала.

Историческая конкретика Востока демонстрирует неразрывность ее связей с актуальными, а порой и драматическими проблемами сегодняшнего дня, для понимания которых требуется знание истории культуры. Сошлемся лишь на два примера из новейшей истории.

Среди буржуазных ученых, обративших взор в поисках выхода из кризисного состояния современного буржуазного общества в сторону восточных древностей (именно древностей, а не этапа коло-

<sup>2</sup> См. также: Белов П. Т. О периодизации истории социалистических учений. — Науч. коммунизм, 1973, № 4; Шестаков В. П. Понятие утопии и современные концепции утопического. — Вопр. философии, 1972, № 8.

ниального грабежа, который подавался как тяжкое «бремя белого человека», и, разумеется, не новейшего времени, когда многие традиционные религиозные, этические и политические учения даже в глазах народов стран Востока постепенно теряют всякий конструктивный смысл), был А. Тойнби. Он одним из первых на Западе сумел «подняться» до патриархальных иллюзий восточного мировидения. Ностальгия по тем временам, когда «природа была богом», а не воспринималась в качестве «природных ресурсов», привела А. Тойнби к поискам идеала «гармоничного развития» в Азии [116; 121].

Попутно с подобными востокофильскими настроениями на Западе зреют обвинения в адрес христианства. Еще недавно христианская церковь воспринимала как должное или во всяком случае не возражала против идеи, согласно которой между христианской догмой законности всех шагов человека в покорении природы и западным естествознанием, техникой и технологией существует глубокая внутренняя связь. Церковь обосновывала эту идею тем, что именно Ветхий завет «санкционировал» человеческое право господствовать над природой: «И благословил их бог и сказал им бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими (и над зверями) и над птицами небесными ... и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» [Бытие, I, 28].

Концепция эта позволяет церкви задним числом оспаривать известное со времен Возрождения и окрепшее в эпоху Просвещения представление о враждебности католической церкви прогрессу и ее реакционности. И вдруг одновременно с обращением к идеалам Древнего Востока раздалось обвинение в адрес христианства как религии безответственного «экспоненциального роста»; на церковь стали возлагать ответственность за современные глобальные проблемы человечества. Социальный и экологический тупик капитализма, утрата им исторического оптимизма породили очередную, на этот раз ориентально ориентированную реакционную утопию. Причем ретроспективность ее несом-



ненна, выход за пределы религиозности не состоялся, произошла лишь смена символов веры.

Если буржуазные интеллектуалы Запада заняты конструированием утопий на материале Востока, что сейчас уже становится далеко не невинно, то для трудящихся Китая и Кампучии, ставших объектом манипулирования маоистов, утопические конструкции обернулись реальной трагедией.

В советском китаеведении принято считать, что антиинтеллектуализм и примитивный эгалитаризм народных социальных утопий Китая оказал свое негативное воздействие на формирование маоистского реакционного мелкобуржуазного эгалитарного утопизма великодержавно-шовинистического толка, на теорию и практику Мао Цзэдуна. Он, кстати, не скрывал своей претензии «обобщить все наше прошлое — от Конфуция до Сунь Ятсена». В данном случае под утопизмом «великого кормчего» имеется в виду одно из проявлений леворадикалистского сознания и соответствующие принципы и методы социально-политического действия [7, 149--150]. Несомненно так же и то, что в рамках маоистского утопизма находился и такой продукт поголовной «коммунизации» Китая, как образцовые «коммуны дачжайского типа», которые, заметим, получили высокую оценку леворадикалов в США и других капиталистических странах. «Маоистская форма социализма очень эффективна, — писал один из западных апологетов маоизма, — приемлема для дальнейшей модернизации Китая, повышения уровня жизни его народа, подходит для народов развивающихся стран и, возможно, даже для американского народа» [180, 50].

Приветствуя палачей кампучийского народа Пол Пота и Иенг Сарн, Мао Цзэдун заявил: «Товарищи, вы добились великолепного успеха. Один взмах — и нет больше классов. Деревенские коммуны из бедного и среднего крестьянства — в этом наше будущее»<sup>3</sup>. Стараниями марионеток Кампучия стала экспериментальным полем маоистских утопических идей. Маоистский принцип «ок-

---

<sup>3</sup> За рубежом, 1979, № 36, с. 12.

ружения города деревней» реализовывался руками неграмотной крестьянской молодежи, которую, как и в годы «культурной революции» в Китае, сумели воспитать в духе ненависти к культуре, цивилизации, образованию — всему тому, что так или иначе связано с городом. Этого тем легче было добиться, что движение, а затем и режим «красных кхмеров» носили чисто крестьянский характер, а революционные силы городов были весьма слабы.

Известно, сколь серьезно поставлена проблема ликвидации существенных различий между городом и деревней в теории научного коммунизма и в практике коммунистического строительства. Известно также и то, как предлагали решать эту проблему западноевропейские утописты (Бабёф, Буанаротти, Дезами, Вейтлинг, Кабе, Оуэн) [6, 166]. Маоистский путь «решения» этой сложнейшей проблемы, несмотря на новаторские амбиции, поразительно напоминает некоторые крайние лозунги европейских еретических движений позднего средневековья, в частности таборитов [55, 516—531]. Страх маоистов перед городом, ненависть к горожанину, ксенофобия, оголтелый национализм — вот та идеологическая и социально-психологическая атмосфера, в которой создавалось «идеальное общество будущего». Однако оно на поверку оказалось союзом между ничтожной горсткой сформировавшихся на Западе и прошедших пекинскую выучку леваков-интеллигентов и частью неграмотного крестьянства на базе идеологии крестьянского эгалитаризма маоистского толка, сплавом кровавого террора и оголтелого национализма.

Народ Кампучии революционным путем отверг маоистскую утопию. В самом Китае даже наследники Мао вынуждены отказываться от наиболее одиозных его утопических экспериментов. Наше же, марксистское отношение ко всем вариантам подобного реакционного утопизма, сформулированное более столетия тому назад, может быть лишь предельно критическим, сугубо отрицательным. «Само собой разумеется, — писал К. Маркс, — что утопизм, который до появления материалистически-критического социализма носил в себе этот послед-

ний *in puse* (в зародыше. — *Ред.*), теперь, выступая на сцену *post festum* (задним числом. — *Ред.*), может быть только нелепым, — нелепым, пошлым и в самой основе своей реакционным» [1, 34, 235].

Названные выше факты нашего времени, обнаруживаемые в них очевидные «следы» социальных утопий Востока обязывают нас во имя строгой научности оценок следовать марксистско-ленинским принципам историзма, то есть получить необходимое представление о том, как подобное «явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило» [2, 39, 67]. Это ленинское положение требует внимания к вопросу периодизации истории политической мысли Востока. Причем следует отметить, что более точная хронология, имеющая силу для политической истории, не всегда применима к истории культуры стран региона, частью которой выступает история социально-утопической мысли.

Достаточно сказать, что весь XVIII и первая половина XIX века, хронологически относящиеся к новому времени для Китая, Кореи, Вьетнама, культурологически тяготеют скорее к средновековью. Социальные утопии, о которых пойдет речь, предшествуют достаточно развитым формам революционно-демократической мысли конца XIX — начала XX века (например, идеям Сунь Ятсена в Китае), которые уже не являются предметом рассмотрения в данной работе. Временные границы интересующих нас социальных утопий проходят в пределах XV—XIX веков, то есть охватывают период, который начинается с изгнания монгольских захватчиков (из четырех стран региона монгольского ига счастливо избежала лишь Япония) и завершается принятием курса на внешнеполитическую изоляцию (ее не избежала в том или ином виде ни одна из четырех стран). Важнейшим идеологическим фактором этого периода явилось также установление господства неоконфуцианской (чжусианской) доктрины как официальной идеологии во всех странах<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> По имени Чжу Си (1130—1200) — последнего крупнейшего реформатора конфуцианского учения.

В отношении Китая следует говорить скорее о дальнейшем укоренении чжусианства в качестве государственной идеологии, так как впервые в этой позиции оно утвердилось еще при монгольской династии в конце XIII века. Именно распространение неоконфуцианства (чжусианства) прежде всего и позволяет говорить об идейно-культурной общности стран региона, о возникновении культурного ареала, а не просто о культурном влиянии Китая, которое прослеживается гораздо раньше (в связи с буддизмом, даосизмом и конфуцианством).

Чтобы не сложилось ложного представления о наличии лишь центростремительных тенденций в регионе, о некоей культурной монолитности входящих в него стран, следует подчеркнуть, что подавляющее в буквальном смысле этого слова воздействие Китая рождало сопротивление (в том числе вооруженное), освободительную борьбу корейского и вьетнамского народа, как и других соседей далеко не мирной Срединной Империи. Ее экспансия получала опору в неоконфуцианской идеологии, частью которой являлась внешнеполитическая концепция своеобразного вассалитета, принцип «преклонения перед великой державой» и «служения старшему». «Поколения китайских правителей навязывали соседним странам в своих взаимоотношениях с ними эти неравноправные нормы «служения старшему», ... стояли на великодержавных позициях, граничащих с манией величия» [165, 6].

Естественно, что «варварская периферия» отстаивала не только свою политическую независимость, но предпринимала попытки сохранить и упрочить собственную духовную самобытность, покончить с великоханским, в том числе и культурным, засильем, развивая национальную культуру, создавая свои национальные системы письменности. Прежде других это удалось японцам (VIII—IX вв.), впоследствии (примерно, к XVII в.) тангутам, тибетцам, монголам, уйгурам, вьетнамцам, корейцам, маньчжурам, ойратам.

Источниковедческой базой работы послужили переводы на русский язык древнекитайской фило-

софской классики [5; 39; 61], а также произведений средневековья [3, 401—414; 71, 105—110; 154] и нового времени [45; 80; 112], переводы с корейского языка [41; 56, 148—178]. Весьма ценными в плане исторической библиографии, описания и оценки источников являются работы О. П. Петровой [109] и корейских авторов [173].

Специальных монографических исследований, посвященных истории социальных утопий отдельных стран и тем более региона, до сих пор советскими авторами создано не было. Однако написание данной работы было бы невозможно без специальной главы, посвященной утопии Кан Ювэя в фундаментальной работе С. Л. Тихвинского [135, 255—297], без тех исключительно полезных сведений по проблематике исследования, которые содержатся в работах, переводах и комментариях таких советских востоковедов, как В. М. Алексеев, А. А. Бокщанин, В. Г. Буров, Ф. С. Быков, Л. С. Васильев, Д. Н. Воскресенский, Т. П. Григорьева, Л. П. Делюсин, Е. В. Завадская, Н. И. Конрад, В. А. Кривцов, М. В. Крюков, А. Г. Крымов, З. Г. Лапина, И. С. Лисевич, А. С. Мартынов, В. В. Малявин, В. Н. Никифоров, В. И. Павлов, Е. Б. Рашковский, Н. Г. Сенин, Г. Я. Смолин, Э. П. Стужина, Г. Г. Стратанович, И. И. Фомина, О. Л. Фишман, В. Ф. Феоктистов, Н. Т. Федоренко, Л. З. Эйдли, Ян Хин-шун.

Ценный материал и связанные с ним обобщения по истории социальных утопий Японии представлены в работах Я. Б. Радуль-Затуловского [113; 114; 115].

Что же касается истории социальной утопии в Корее, то важные мысли, в том числе и по народным социальным утопиям, содержатся в работах Г. Д. Тягай [54; 142; 143], в работах ученых из КНДР [157; 166; 168]. Естественно, что автор в определенной мере использовал и собственные разработки по истории прогрессивной корейской мысли эпохи феодализма [92, 173—182; 125, 40—45; 144; 148, III, 62—65].

Весьма существенным фактором для всей работы явились также коллективные обобщающие ра-

~~60-е~~ истории Китая, Кореи, Вьетнама, созданные в последние годы советскими специалистами [53; 105; 106].

Таким образом, «масса» исследований и разработок советских и зарубежных авторов вполне достигла некоторого «критического» уровня, позволяющего сделать в первом приближении отдельные значащие выводы по развитию социальной утопии стран Востока применительно к конкретному региону в конкретное время.

Для правильного понимания истории и логики процесса развития социально-утопических идей Востока нужно было решить ряд вопросов. Прежде всего на основе достигнутого в современной марксистской, преимущественно советской, литературе уровня изученности вопроса необходимо было показать, что конфуцианство представляло собой определяющее, но не единственное идеологическое явление дальневосточного региона в рассматриваемый период времени; затем пришлось выделить собственно религиозные составляющие сложного конфуцианского комплекса, что равно важно для соотнесения доминирующей этико-политической доктрины, к тому же доктрины официальной, с народными социальными утопиями и с утопическими представлениями отдельных авторов эпохи средневековья.

Весьма существенной для последующего изложения представляется попытка вычленить из древнего конфуцианского мыслительного материала те его элементы, которые как инварианты, несмотря на все исторические модификации, прослеживаются в социальных утопиях региона.

В основу работы положен компактный очерк народных социальных утопий и утопий литературно-теоретического уровня как попытка дать некоторую цельную картину судеб утопического сознания в регионе и как основной отправной пункт последующих рассуждений и заключений. Здесь же, исходя из позитивного изложения и критического рассмотрения социальных утопий Востока, в том числе и на примере конфуцианского идеала «благородного мужа», предстояло выявить их классо-

вую сущность и социально-политическую направленность.

Осознавая в полной мере опасности как «европоцентристских», так и «востокоцентристских» крайностей, но, исходя все же из неизмеримо большей разработанности проблем социального утопизма на материалах Запада и России и в этом смысле их неоспоримой «эталонной» предпочтительности, автор намерен наметить на основе марксистско-ленинской методологии некоторые значимые параметры восточно-западных сопоставлений; выделить в процессе этих сравнений то общее, что действительно имеет место, а так же то, что является специфическим для Востока или по крайней мере представляется таковым на существующем уровне изученности материала (в том его естественно ограниченном объеме, который оказался доступным автору).

КОНФУЦИАНСКИЙ  
КУЛЬТУРНЫЙ АРЕАЛ

§ 1. Страны дальневосточного региона  
и неоконфуцианство (чжусианство)

Этико-политическое учение Конфуция (551—479 гг. до н. э.), которому история Китая и других сопредельных стран региона определила столь долгую жизнь, само включало в себя уважительное отношение к традиции и преклонение перед «золотым веком» седой старины.

Несмотря на постоянные декларации о поддержке «чистоты» собственных принципов конфуцианство не было абсолютно замкнутой системой. В начале оно испытало сильное влияние другого направления древнекитайской мысли — легизма, которое в теории и практике не отличалось столь высокоуважительным отношением к старине и патриархальным устоям, предпочитая опираться на силу строгого писанного закона, а не на традицию. Сближало легизм с конфуцианством то, что они оба отстаивали идею сильного централизованного государства, обладающего эффективными средствами контроля за хозяйственной деятельностью. Принято считать, что целый ряд положений — государственное регулирование экономических процессов, система круговой поруки, принцип личной ответственности чиновников, систематическое обновление чиновничьего аппарата, проверка лояльности и унификация мышления чиновничества через системы государственных конкурсных экзаменов, четкая градация правящего сословия и другие — конфуцианство заимствовало у легизма [120, 151—160].

В период династии Хань (II в. до н. э. — III в. н. э.), объединившей ранее раздробленный Китай, конфуцианство усилиями известного мыслителя Дун Чжуншу (187—120 гг. до н. э.) было канони-



зировано и превратилось в официальную идеологию страны. В последующие века это учение получает распространение в соседних странах. Необходимо отметить, что во Вьетнаме, ставшем жертвой китайской экспансии, усвоение конфуцианской теории и практики управления насаждалось администрацией захватчиков [90, 15—74]. В период правления династии Тан представители вьетнамской аристократии были допущены к сдаче экзаменов. Японцы познакомились с принципами конфуцианского учения в Корее, на юге которой вплоть до VII века находились их войска. Есть сведения, что корейцы впервые доставили «Цяньцзывэнь (Тысячеслов)» и «Луньюй (Рассуждения)» Конфуция в Японию еще в IV веке. Примерно с этого же времени начались и прямые японо-китайские и японо-корейские дипломатические и культурные связи [53, 56; 59, 50]. Однако в силу различных причин конфуцианские принципы управления менее всего привились в Японии.

Следующий важнейший этап развития конфуцианской доктрины связан с творчеством ряда выдающихся мыслителей сунской школы (X—XII вв.). Особенно значительной была роль Чжу Си, который завершил так называемый неоконфуцианский синтез — разработку прежде всего философских основ обновленного конфуцианства, сопровождающуюся уточнением и обогащением философского категориального аппарата под влиянием буддизма и даосизма. Не имея возможности дать здесь систематическое изложение философских основ неоконфуцианства, сложной и интересной борьбы материализма и идеализма, сошлемся на ряд обобщающих работ советских авторов, включая шеститомную «Историю философии» [148; 71, 174—207]. Новые, хорошо аргументированные и весьма важные в научном отношении попытки адекватного истолкования основных категорий конфуцианской философии содержатся в работах В. С. Спирина, Т. П. Григорьевой, И. С. Лисевич [35; 81; 129].

Чжу Си удалось углубить философскую сторону учения, добавить существенные штрихи к

древнему идеалу совершенного человека, упорядочить и кодифицировать многочисленные обряды и правила поведения, в том числе обрядовую сторону культа предков, сохранив основную морально-этическую канву конфуцианства. Из всех, порой противоречивых, течений и толков конфуцианства правящий класс отдал предпочтение именно чжусанскому варианту, который оказался наиболее стройным (и был к тому же обеспечен подробнейшим комментарием). Канонизация системы Чжу Си, превращение ее в официальную идеологию произошло на рубеже XIII—XIV веков. С начала XIV века на государственных экзаменах требовались ответы в соответствии с комментариями Чжу Си. Крупным достижением сунской школы явилось также создание в дополнение к существовавшему «Пятикнижию» нового «Четверокнижия», в которое наряду с «Дасюэ (Великое учение)», «Чжунюн (Учение о следовании середине)» и «Луньюй (Рассуждения)» вошло одноименное произведение Мэн-цзы (372—289), крупнейшего мыслителя древнего Китая, вклад которого в доктрину Конфуция был оценен лишь тысячелетие спустя после его кончины [71, 188, 193—195] и к творчеству которого нам еще предстоит неоднократно обращаться.

Канонизированное и ставшее официальной идеологией чжусанство укрепляло свои позиции в политической борьбе с буддизмом (в частности, с сектой дзэн-чань) и даосизмом. В Китае и большинстве соседних странах чжусанство стало официальной доктриной после ликвидации монгольского владычества.

Вопрос о характере восприятия, усвоения и функционирования неоконфуцианства в соседних с Китаем странах мало исследован. Но и на существующем уровне разработки проблемы уже есть основания говорить не о чжусанстве в Корее, Вьетнаме, Японии, а о корейском, вьетнамском, японском неоконфуцианстве. К этому обязывает специфика усвоения нового учения в каждой из стран региона, характер соотношения и борьбы с другими идеологическими и религиозными учениями, в том числе неповторимость борьбы материа-

лизма и идеализма, прогрессивных и консервативных направлений как в рамках, так и за пределами национальных вариантов неоконфуцианства.

Китайское чжусуанство в соответствии с присущим ему духом этноцентризма содержало недвусмысленные требования беспрекословного поддержания авторитета родины учения, обращенное к ортодоксальным последователям в пределах «варварской» и частично «цивилизованной» периферии. Эпигоны этого учения в Корее в своих китаефильских настроениях доходили до забвения интересов собственной страны, которой они отводили приниженную роль «маленького Китая» [157, 298—299, 353—354]. Некоторые японские чжусуанцы также относились к собственной истории и культуре, возводили в своеобразный культ слепое преклонение перед авторитетом китайской учености [68, 147]. Во вьетнамском варианте неоконфуцианства традиции подобного национального самоуничтожения не сложилось. Века ожесточенной борьбы с китайскими захватчиками оказали бесспорное влияние на формирование собственной национальной исторической концепции в рамках вьетнамского неоконфуцианства [105, 609]. Более сглаженные формы борьбы с буддизмом обусловили большую «открытость» доктрине на вьетнамской почве, что в свою очередь впоследствии облегчило усвоение передовой европейской культуры. Во всяком случае из всех конфуцианских стран региона лишь вьетнамские правители могли бросить вызов Китаю в пору его непоколебленного «срединного» авторитета, объявив Вьетнам в начале XIX века Срединной империей, то есть поставив себя на равных с Китаем [105, 335].

Прогрессивные мыслители, ученые, политические деятели стран Дальнего Востока, несмотря на свою приверженность неоконфуцианству, оставили образцы патриотического служения своей родине, бережного отношения к национальному культурному наследию. Естественно также и то, что падение авторитета Китая, неспособного противостоять колониальному натиску «западных варваров», способствовало пробуждению национального

самосознания в соседних странах, заставляло прогрессивно мыслящих людей во всех странах региона проводить переоценку традиционных ценностей, искать и определять более адекватно место собственных и национальных культур в мировой, а не региональной культуре. Поэтому вряд ли история дает нам основания говорить о Японии, Корее, Вьетнаме как «китайских провинциях в сфере духа» [27, 299]. На взгляд советских историков-востоковедов выражение «китайский культурный ареал» принципиально неверно как нивелирующее и даже отрицающее все своеобразие национальных культур сопредельных Китаю стран. Поэтому следует отдать предпочтение понятию конфуцианского культурного ареала [105, 614].

Именно в этом смысле и будут в данной работе употребляться впредь выражения: страны Дальнего Востока, дальневосточный культурный регион. В целях же более обоснованного с марксистской точки зрения выделения стран конфуцианского ареала преимущественно надстроечного содержания этого выражения явно недостаточно. Кроме общности идей, теорий, взглядов, отношений, учреждений, институтов и социальных норм необходимо выделить то общее, что характеризует избранный регион в более глубинной сфере базисных отношений. Цельность региона связана не только с конфуцианством, что выражается также в сопоставимости социально-экономических факторов.

В исследуемый период для всех стран региона ключевым продолжал оставаться вопрос о земле, о характере поземельных отношений и земельной собственности. Конфуцианское учение декларировало в качестве основополагающего принцип верховной государственной собственности на землю («земледелие — ствол, ремесло и торговля — ветви», «вся земля — земля вана»)<sup>1</sup>. Однако важны не декларации, а реальное положение вещей.

<sup>1</sup> Титул верховных суверенов древнекитайских княжеств, царств. Впоследствии в императорском Китае «ванами» именовались в соответствии с доктриной своеобразного вассалитета монархи Японии, Кореи, Вьетнама и всех других сопредельных стран.

Все более реальной тенденцией на Дальнем Востоке в новое время становится тенденция частнособственнического присвоения земельного фонда. Конфуцианское государство периодически разрешало социально-экономические кризисы, резко одергивая зарывавшихся феодалов, не только упрекая их в «безнравственном» стяжательстве, противозаконном расхищении фонда государственных и захватах крестьянских земель, но и конфискуя земли в свою пользу. Как правило, подобные мероприятия имели своей целью перераспределение земельных участков среди служилого бюрократического пражданского или военного сословия, представляли собой своеобразные реформы, следовавшие за сменой династий или другими социальными потрясениями. Однако упорядочение системы землепользования часто было также и в интересах земледельцев, поэтому необходимо отвергнуть внеисторический тезис, что крестьянам «жилося все хуже».

Подъемы максимальной активности в направлении «этатизации» земельного фонда в странах региона в результате целенаправленного движения конфуцианского государства к своему древнему идеалу зафиксированы официальной историографией в Китае и Корее. Однако попытки подобного рода в этих странах по инициативе властей фактически не проводятся после XV века, что говорит об их фактической несостоятельности. Во Вьетнаме провал подобных сравнительно вялых административных усилий признавался и «де юре», например, в 1719 году, когда частная поземельная собственность была практически узаконена [105, 50].

Вплоть до конца XIX века для китайской арендно-бюрократической разновидности феодализма характерно было единство и противостояние двух социально-экономических начал — государственного и частного [103, 23]. Речь в данном случае идет о своеобразном балансе бюрократического и помещичьего начала, которое обеспечивало незыблемость и воспроизводство всей системы в целом и даже противостояние иностранной экспансии.

В Корее в период, завершающий средневековье, этот баланс был нарушен в пользу частнособственнического помещичьего начала, и нерешительные частные меры конфуцианского государства, подобные указу 1750 года, уже не могли восстановить позиции государства. Тем более утопическими, безрезультатными оказались меры конфуцианских властей Вьетнама (1711, 1836) по ограничению частного землевладения. Для Японии же мероприятия VII века по декларированию государственной собственности на землю в конфуцианском духе представляются историческим эпизодом на фоне последующего необратимого развития частнособственнического помещичьего начала.

Если вплоть до XV века правящим кругам Китая и Кореи периодически в ходе конфуцианских преобразований удавалось с различной мерой успеха бороться с частнособственнической тенденцией, достигая хотя бы на время приоритета государственно-бюрократического начала и отбрасывая социально-экономический механизм своих стран назад к утопическому идеалу древности, то деградация конфуцианских принципов государственного и экономического строительства во Вьетнаме была более очевидной. А история Японии обнажила их полную несостоятельность гораздо ранее других стран региона. Для понимания социально-экономических условий, существовавших в Японии вплоть до буржуазной революции 1868 года, важна следующая мысль Маркса: «Япония с ее чисто феодальной организацией землевладения и с ее широко развитым мелкокрестьянским хозяйством дает гораздо более верную картину европейского средневековья, чем все наши исторические книги, проникнутые по большей части буржуазными предрассудками» [1, 23, 729].

Окончательное закрепощение японских крестьян четко фиксируется: произошло оно в конце XVI века. О характере этой меры можно судить хотя бы по тому, что предварительно крестьяне были лишены права иметь оружие. Хотя введение системы круговой поруки в виде пятидворок и десятидворок, а впоследствии — запретов на смену занятий, про-

дажу и заклад земли, на переселение в новые места носило обычный для конфуцианства вид, зависимость крестьян выражалась в прикреплении крестьян к земле, а не к феодалу. Существенно и то, что, в отличие от других стран Дальнего Востока, японские феодалы не прибегали к захватам крестьянских земель, так как были не заинтересованы в этом в силу отсутствия собственной барщинной запашки, в силу обеспеченности в зависимости от ранга рисовым пайком [153, 29—30].

Процессы формирования феодально-зависимого крестьянства в Китае, Корее, Вьетнаме изучены недостаточно [140]. Механизм социальной дифференциации внутри общины, прикреплении крестьян к земле, взаимоотношения формально свободных общинников, составлявших подавляющую массу земледельцев, с конфуцианским государством — все эти вопросы еще ждут внимания исследователей. Достаточно ясна лишь основная тенденция, пробивавшая себе путь несмотря на всяческое противодействие государства — рост частнособственного земледелия.

Что же касается ремесла и торговли, то обычно отмечают такие сдвиги в направлении капиталистического развития стран региона в исследуемый период, как нарастающее укрепление позиций торгового капитала, рост городов, формирование внутренних рынков, попытки введения денежной ренты, возникновение мануфактур и т. д. Однако все эти свидетельства движения традиционных общественно-экономических структур в направлении капиталистической формы производства и обмена протекали чрезвычайно медленно не в последнюю очередь в силу тормозящего и деформирующего воздействия конфуцианского государства.

Государство постоянно стремилось превратить цеховые организации в органы фиска и контроля за ремесленным сословием. Города действительно росли, но преимущественно как центры управленческой деятельности. Даже о каких-либо зачатках городского самоуправления говорить нельзя. В XVI веке в Японии, например, была ликвидирована относительная городская автономия. Обычно

даже в административном отношении города повторяли структуру деревни или просто являлись частью деревенского окружения. Каких-либо правовых гарантий ремесла и торговли не существовало.

Известно, что денежное богатство само по себе не создает условий для капиталистического производства. А на Дальнем Востоке велика была к тому же деструктивная роль ростовщичества. Крупнейшим ростовщиком, использующим механизм зерновой ссуды, выступало и само государство. Механизм денежного обращения работал с постоянными срывами. Достаточно сказать, что уже в 1831 году в Корее совершился частичный переход от денежного обращения к натуральным формам обмена и налогообложения! [53, 301]. К тому же в условиях строгой внешнеполитической и экономической изоляции возникшие мануфактуры оказывались достаточно бесполезным украшением всей общественно-экономической системы.

Таким образом, до середины XIX века страны региона сохраняли набор застывших конфуцианских традиций, надстроечных организаций, идей, норм, социальных отношений и форм. Правящий феодальный класс был представлен семейством монарха, аристократическим окружением трона и сословием гражданского или военного чиновничества. Землевладельцы даже крупные формально не принадлежали к высшему сословию, если они не занимали определенных позиций в бюрократическом аппарате. К середине XIX века противоречивость экономических и социально-политических позиций разбогатевших крестьян, а также обладавших реальной финансово-экономической мощью выходцев из среды ремесленников и торговцев стала очевидной во всех странах региона и особенно в Японии.

По форме политической власти все страны региона представлены монархиями (деспотиями). По типу власти — это типичные бюрократии с господством отчужденной от общества чиновничьей касты. В случае Китая одновременно можно говорить о ксенократии — господстве этнически чуждого



Китаю маньчжурского элемента (начиная с середины XVII века). Это служило вплоть до падения маньчжурской династии Цин в начале XX века постоянным источником серьезной социально-политической напряженности, поскольку аристократия и высшее чиновничество практически полностью состояли из маньчжур, а дискриминация национального большинства достигла самых уродливых форм.

В отношении высшего сословия уместно еще одно замечание. В Китае, Корее, Вьетнаме военное чиновничество традиционно несло черты второсортности по сравнению с гражданским. Введение государственного экзамена на военный чин (в Корее, по крайней мере, с середины XVI века, во Вьетнаме — в 1721 году) улучшило социальное сословное положение военной бюрократии лишь отчасти. В целом престиж военного сословия, бывший сравнительно низким согласно конфуцианской традиции, повышался в направлении от Китая через Корею и Вьетнам к Японии, где самурай обладал неоспоримыми преимуществами перед гражданским чиновником.

В общем и целом социально-классовая структура этих стран лишь отчасти может быть передана традиционной схемой, в которой суммировано конфуцианское видение сословной иерархии: чиновничество (гражданское и военное), крестьяне, ремесленники и торговцы. Отчасти потому, что конфуцианство знало в каждой стране и более детальные градации каждого из четырех сословий. А главное потому, что в подобном виде картина сословной иерархии скрывает сущность социально-классовой структуры общества и, отображая незблемые конфуцианские образцы тысячелетней давности, уже к середине XIX века переставала соответствовать действительности.

В самом низу социальной структуры общества на Дальнем Востоке традиционно находился значительный внесословный слой париев, социально-экономическое положение и роль которых наиболее изучены применительно к Японии [152; 153]. Это рабы и актеры, представители «грязных» про-

фессий, гейши и проститутки, шаманы в одних странах и буддийские монахи — в других.

Китаю, Корею, Вьетнам середины XIX века самостоятельный переход от ручного инструмента к машине оказался не под силу [102, 140]. Самостоятельное развитие этих стран по капиталистическому пути вплоть до середины XIX века сдерживалось конфуцианской феодальной системой. Однако если местные формы буржуазного предпринимательства оказались, как и во многих других странах Востока, нежизненными, то привнесенные колониализмом извне более развитые капиталистические формы, дали толчок последующему развитию местных форм.

Социально-экономические последствия вторжения европейских колонизаторов в страны Востока К. Маркс уподобил результатам социальной революции, вызвавшей формационный сдвиг. Говоря о британском вмешательстве в Индии, он подчеркивал, что это «произвело величайшую и, надо сказать правду, единственную *социальную* революцию, пережитую когда-либо Азией» [1, 9, 135].

Таким образом, после насильственного колониального «открытия» этих стран старые (мануфактурные) раннебуржуазные формы, связанные с традиционной экономикой, и новые (машинные) формы фабричного производства развивались параллельно. Это в свою очередь предопределило впоследствии пестроту социальной структуры, остроту борьбы мелких производителей с крупной промышленностью, сложное взаимодействие прогрессивных и консервативных тенденций в условиях многоукладной экономики, тенденцию к консервации отсталых средневековых форм предпринимательства [102, 137—141, 177—179; 136, 55].

Говоря об общности исторических, социально-экономических судеб стран региона, нельзя не обратить внимания на практическую синхронность, которую продемонстрировали правящие круги этих стран в своем желании отгородиться от внешних влияний. Разумеется, у каждой страны были на это свои причины, а может быть и комплекс причин, но нельзя забывать и того, что неоконфуциан-

ство к этому времени уже утвердилось в каждой из них в качестве официальной доктрины.

Разумеется в различных странах полнота отгораживания от внешнего мира была различной. Можно лишь предположить, что наиболее полной изоляции подвергла себя Корея, что с инициативой такой политики выступила Япония, столь решительно отреагировав на очевидную опасность колонизаторского вторжения и деятельность христианских миссионеров для существовавшего режима.

К. Маркс еще в 1853 году раскрыл основные причины введения политики «недопущения иностранцев» странами региона и последствия политики изоляции: «Полная изоляция была первым условием сохранения старого Китая. Когда же этой изоляции при содействии Англии был насильственно положен конец, разложение должно было наступить так же неизбежно, как неизбежно разложение тщательно сохраненной в герметически закрытом гробу мумии, лишь только к ней получит доступ свежий воздух» [1, 9, 100].

Конфуцианские режимы не выдержали столкновения с мощью колонизаторов. Но одновременно это был также и идеологический крах конфуцианства, освящавшего всестороннюю отсталость стран региона как высшую добродетель. «Перед британским оружием авторитет маньчжурской династии рассыпался в прах; суверенному представлению о вечности Небесной империи был нанесен смертельный удар; варварская герметическая изоляция от цивилизованного мира была нарушена...» [1, 9, 99].

С полным основанием можно сказать, что авторитет конфуцианства рассыпался в прах в Японии в 1854 году перед американским оружием, во Вьетнаме в 1858—1898 году — перед французским, в Корее в 1876 году — перед японским.

Что касается Кореи, то после победы Японии в войне с Китаем (1894—1895) и в войне с Россией (1904—1905) собственно капиталистическое развитие страны проходило уже в уродливых рамках привнесенного колониального господства не

европейского, а японского образца, который представлял, по словам В. И. Ленина, «соединение всех методов царизма, всех новейших усовершенствований техники с чисто азиатской системой пыток, с неслыханным зверством» [2, 42, 61].

Таковы были итоги социально-экономического развития стран региона, обусловленные многими факторами, важнейшими из которых были феодальный конфуцианский способ хозяйствования и конфуцианское видение мира.

## *§ 2. Неоконфуцианство — этико-политическое учение и государственная идеология*

Вопрос о содержании конфуцианской идеологии, преобладании в ней светского или религиозного начала не представляется решенным и в настоящее время. Чтобы понять это, достаточно ознакомиться с перечнем точек зрения многочисленных авторов, приведенным в работе Л. С. Васильева [18, 106—107]. Список специальных, общих и справочных изданий в связи с этим вопросом может быть расширен прежде всего потому, что в данном случае будет взят для анализа ряд сопредельных стран, а не только Китай.

С оговорками или безоговорочно конфуцианство признавалось или признается религией рядом советских и зарубежных авторов [37, 339—340, 344; 54, 20, 72; 82, 67, 83; 99, 111—112; 109, I, 16; 109, 40—41; 137, 275, 279; 175, 79; 179, 16—23]. Аналогичной точки зрения придерживался и автор данной работы [125, 40—45]. Однако не меньшее количество сторонников имеет и та точка зрения, что конфуцианство не может быть квалифицировано как религия [33, 404; 107, 416—421; 148, III, 55; 149, 213—214]. Такого же мнения придерживается ряд ведущих советских специалистов-японистов [70; 71; 113; 115], прогрессивных японских авторов [59; 68] и российских дореволюционных исследователей [164], а также ученые из КНДР [165, 317—318; 169, 205; 172, III, 638; 172, IV, 376; 172, VI, 366] и часть южнокорейских авторов [170, I, 20; 170, V, 1—2].

В ряде публикаций дается «компромиссное» определение неоконфуцианства одновременно в двух его «срезах»: как религии и как этико-политического учения [60, 133—134; 75, 288; 97, 59; 145, 244]. И надо сказать, что для этого есть определенные серьезные основания, если учитывать наличие в чжусанстве таких религиозных элементов, как культ предков и сугубо императорский культ Неба. С другой стороны, в нашей литературе есть примеры, свидетельствующие просто о недостаточном стремлении к четкости в этом вопросе. Так, в одной и той же работе можно встретить противоречащие друг другу утверждения. В книге, посвященной религиям Японии, конфуцианство названо в числе религий наряду с синто, буддизмом и даосизмом, а несколько ниже утверждается, что «в Японии в отличие от Китая конфуцианство не стало играть роль религии» [4, 8, 74].

Решение проблемы не выглядит простым и в настоящее время, когда отечественное востоковедение проделало значительную работу в этом отношении. Думается, что здесь уместно привести весьма интересное высказывание крупнейшего советского синолога академика В. М. Алексеева из его посмертно опубликованной статьи 1929 года. Он, отмечая широкую «готовность углубиться в вопросы китайской религии», писал: «Однако синология на конфуцианстве, по-видимому, потерпела аварию, ибо в европейские мерки религиозных идей это учение уложить трудно. С одной стороны, это как будто религия, ибо обладает храмом, стратуарием, культом; с другой же — как будто и не религия, ибо не имеет самого для религии существенного: бога и его незримого вмешательства в жизнь верующего человека» [3, 345]. Однако трудности проблемы, о чем свидетельствует и статья В. М. Алексеева, связаны прежде всего не столько с действительной спецификой истории китайской культуры, сколько с недостаточной степенью ее изученности.

Академик Н. И. Конрад, обосновывая свою концепцию Возрождения для стран Востока, не мог не обратить внимания на специфический и про-

тиворечивый характер такого важного для исторических судеб стран Дальнего Востока (Китай, Корея, Япония) надстроечного явления, как конфуцианство. Его позиция предельно ясна: «То, что в средневековом Китае именуется «конфуцианством», представляло собой светское просвещение. Это было учение об обществе и государстве, о человеке и его морали; это было учение о природе и ее познании. Совершенно светский характер в Тамоюкую эпоху носила и находившаяся в руках конфуцианцев система образования» [71, 81].

Подобным же образом оценивает Н. И. Конрад не только танское, но и сунское конфуцианство (неоконфуцианство): «Философы сунской школы ... тоже отрицательно относились к буддизму и даосизму, разумеется к философским концепциям этих учений, как культы буддизм и даосизм их не интересовали, философам конфуцианского толка явления религиозного культа всегда были глубоко чужды» [71, 217].

Г. Востокова, говоря о сущности конфуцианства, например, отмечала: «Натуральная философия, этика и принципы управления — таковы неразделимые для китайского ума области, которые разрабатывали сунские ученые, а за ними «кайгакуся» (школа японского чжусианства в XVII—XIX вв. — А. У.). Японцы ничего нового не прибавили к сунской философии; национальный гений их выразился лишь в той практической важности, какую они придали нравственным обязанностям, лежащим на человеке» [164, 288]. Еще более категорично следующее утверждение: «Конфуцианство никогда не играло в Японии роли религии, но в течение последних пятнадцати веков оно являлось единственной влиятельной моральной философией» [164, 345].

Современные японские ученые, стоящие на прогрессивных позициях, также оценивают конфуцианское учение, получившее распространение в Японии, как феодальную идеологию, этико-политическое учение. Кодзан Енсиэгэ, например, придерживается именно такой точки зрения: «поскольку слово «философия» включает в себя и такие понятия, как этика и философия политики, то было бы

правильно сохранить конфуцианскому учению название «философия»» [68, 146]. Сходную в этом отношении позицию занимает также Иэнага Сабуро, который в исследовании, представляющем собой марксистский анализ истории японской культуры, пишет: «Конфуцианство, излагавшее философию и мораль реальной жизни и не рассуждавшее о сверхъестественной силе демонов и чудовищ, в своей сущности было, конечно, более реалистическим (по сравнению с буддизмом. — А. У.). К тому же конфуцианство не ограничивалось проповедью морали беспрекословного подчинения. Оно вместе с тем учило правителей науке господства» [59, 149].

Как и многие другие японские авторы, Иэнага Сабуро отрицает религиозный характер конфуцианства, подчеркивая его этико-политический характер. Такая оценка конфуцианства исходит, разумеется, в первую очередь из особенностей его распространения и развития в Японии. Можно предположить, если точка зрения этого прогрессивного ученого справедлива, два варианта: либо религиозный аспект конфуцианства не был пересажен на японскую почву из Китая и Кореи, или был утрачен уже в самой Японии, когда чжусианство, начиная с XVII века, превратилось в Японии в официальную доктрину и оставалось ею вплоть до революции Мэйдзи.

По официальным японским источникам (1936—37 гг.) в Корее, когда она была колонией Японии, исповедовалось лишь три религии: синтоизм, буддизм и христианство. Как видно из этого перечня, конфуцианство в него не входило, как, впрочем, и ряд других «туземных» религиозных верований, т. к. с точки зрения колониальных властей последние были лишены признаков религии. Впрочем, как иронически замечает американский исследователь А. Гражданцев, «чтобы обладать этими признаками, религия должна быть утверждена очередным японским военным, который в данный момент занимает пост генерал-губернатора» [33, 404]. Для нас здесь важны не прихотливые извивы колониальной политики японской администрации, а то,

что исторически в Японии конфуцианство, как правило, не рассматривалось в качестве религии. Возможно в этом проявилось значительное влияние средневековых корейских чжусианцев на становление и распространение учения Чжу Си в Японии.

Заканчивая рассмотрение позиций авторов, отрицающих религиозный характер конфуцианской идеологии в целом, хотелось бы отметить, что среди советских китаеведов также существует тенденция нерелигиозной трактовки конфуцианства. Так, В. Н. Никифоров считает: «В Китае, где традиционной религией большинства была смесь буддизма, конфуцианства и даосизма, а роль официальной идеологии принадлежала конфуцианству, шэньши выступали в роли носителей конфуцианской морали, хранителей ортодоксии, знатоков классических книг» [104, 211], «конфуцианство как идеология отличалось относительной слабостью специфически религиозных элементов, разрабатывая главным образом мораль и этику» [104, 213]. Весьма существенно в данном случае то, что подчеркнут синкретический характер массовых религиозных верований, а главное, нерелигиозный характер конфуцианства на идеологическом уровне его усвоения бюрократической частью правящего феодального клана.

Среди специальных работ, посвященных рассматриваемому вопросу, выделяется книга Л. С. Васильева, в которой культ предков оценивается как «центральный пункт всей религиозно-этической системы Китая» [18, 44], а также культ Неба как «верховой всеобщности и абстрактного олицетворения разума, целесообразности и высшей справедливости, не содержащей ничего мистического или сверхъестественного» [18, 56]. И то и другое Конфуций, по мнению автора, застал в достаточно развитом состоянии как наследие предыдущих веков. В чрезвычайно емкой рецензии Д. Е. Фурмана на исследование Л. С. Васильева отмечается, что: «В Китае немистическое конфуцианство не могло полностью охватить верующих ... Рациональная и мистическая стороны религии, социальная этика и метафизика оказываются разорванными между



разными неслившимися (конфуцианство, даосизм и буддизм. — А. У.) учениями» [151, 137]. Это верно, что «громадное количество разных верований, суеверий и обычаев народа оказались вне сферы конфуцианства» [151, 138]. Но включая конфуцианство в число «трех религий» и одновременно отказывая ему в возможности функционировать в качестве религии «внизу», на уровне массового сознания, автор и рецензент тем самым определили сферу функционирования конфуцианства как религии «вверху», т. е. среди правящих слоев китайского общества. Поскольку имеется в виду конфуцианство как религия, а не какая-либо его часть, например упоминавшийся неоднократно культ предков, то с таким определением нельзя согласиться.

В дальнейшем в интересной по замыслу совместной попытке сравнительного социологического анализа, предпринятой Л. С. Васильевым и Д. Е. Фурманом, христианство и конфуцианство были взяты в качестве равнозначных объектов сравнения, сравнивались как религии. Авторы с самого начала определили конфуцианство как «искусственную», «мировую религию», учение религиозное в силу претензий на абсолютное знание и истину, как религиозно-идеологическую систему. Однако в ходе изложения авторы вынуждены были отметить в конфуцианстве: отсутствие антропоморфных богов, абстрактность и безличность таких объектов поклонения, как Небо и Земля, аморфность представлений о верховном божестве, гипертрофированный культ предков, отсутствие эмоционально окрашенного отношения к божествам, отсутствие жреческой касты и монашества; трезвость, практичность, рационализм, чуждость мистике и суевериям самого Конфуция, у которого было очень мало от пророка, мессии, основателя религии и который всегда воспринимался лишь как человек; ориентацию Конфуция на прошлое, его ссылки лишь на традицию и пример совершенно мудрых, его сдержанное отношение к проблеме загробного существования; ориентированность конфуцианства на земное и социальное, а отнюдь не на трансцендентное; чисто моральные заповеди кон-

фуцианства в качестве символа веры [52, 411—456].

В указанной работе отмечено также, что: «Конфуцианство, не будучи «полной» религией, никогда не было ни настоящей сектой, ни настоящей церковью» [52, 453]. «Конфуцианство — религия без бога и без церкви, если подходить к нему с нашими привычными стандартными мерками» [52, 454]. Приведенные оговорки свидетельствуют о том, что сравнение христианства и конфуцианства как религий встретилось с трудностями принципиального порядка, что конфуцианство нелегко поставить в религиозные рамки.

Подобные сравнения требуют не постулирования, а как минимум предварительного доказательства, что конфуцианство — тоже религия. И, естественно, что столь серьезные и многочисленные оговорки не способствовали последовательному доказательству выдвинутого первоначально тезиса. В последующем изложении предпочтение будет отдано не определениям, содержащим разной полноты индуктивный перечень признаков религии, а более общему марксистскому определению религии как формы общественного сознания, превратному, фантастическому отражению действительности, в котором земные силы принимают форму неземных [1, 3, 25] как одной из составных частей надстройки [1, 13, 7; 37, 394—395].

В связи с этим приведем одно из самых емких высказываний Л. С. Васильева о конфуцианстве: «Конфуцианство в этом смысле было большим нежели, чем просто религия, — оно было также и политикой, и административной системой, и верховным регулятором экономических и социальных процессов, — словом, основой всего китайского образа жизни, принципом организации китайского общества, квинтэссенцией китайской цивилизации» [19, 309]. Приведенный фрагмент может рассматриваться как попытка определения, которая хороша тем, что определяет явление через нечто более широкое, чем религия, политика, государство отдельно взятые.

Обращение к понятиям «образа жизни», «цивилизации» является, таким образом, вполне оправ-

данным. Однако попытка определения чрезвычайно сложного понятия через другое не менее сложное и не устоявшееся («цивилизации») не могла не оказаться узковидной.

Гораздо лучше обстоит дело с концепцией образа жизни, которая в современной литературе достаточно отработана. Но в этом случае необходимо, видимо, говорить о влиянии конфуцианства на трудовую, общественно-политическую, культурно-познавательную и семейно-бытовую сферы жизнедеятельности китайского общества на двух уровнях — не только общественном, но и личном. Последнее чрезвычайно важно, потому что именно недооценка личностного фактора в социальном развитии характерна для конфуцианства.

Однако и при таком подходе вопрос отнюдь не упрощается. Скорее он усложняется, поскольку соподчинение и «стыковка» категорий «идеология», «образ жизни» и «цивилизация» требуют дальнейших исследований.

В то же время качественные и количественные характеристики образа жизни могут выступать критерием исторических типов цивилизаций, в том числе и цивилизации китайской как своеобразного единства социальных, традиционно-культурных и собственно формационных факторов [96; 20; 11; 116; 121].

Возвращаясь к определению, предложенному Л. С. Васильевым, следует сказать, что, усматривая в конфуцианстве нечто «большее», чем просто религия, политика или регулятивная система, автор, скорее всего, намерен подчеркнуть специфику Китая и не имеет в виду, что конфуцианство является некоей «метарелигией» или «гиперполитикой», а отмечает весьма широкую функциональную его значимость и структурную комплексность как идеологии, его прямое отношение как инструмента социального регулирования к институтам и практике политического управления. Мнение автора о конфуцианстве как регулятивной системе заслуживает всяческого внимания. И дело здесь не только в том, что действительно имело место регулирование экономических процессов конфуцианским го-

сударством. Важнее другое: проследить действие всего механизма нормативного регулирования.

И наконец, следует выразить сомнение в возможности создания удовлетворительного определения конфуцианства вообще, годного для всех стадий его повстие мафусанлова века и для всех стран региона, где оно действительно имело место. Ведь явление, которое стоит за этим словом, не было и не могло быть равным себе во все времена, а в пространстве — неизбежно приобретало специфические национальные черты.

Нужно отметить, что конфуцианство — синтетично, что за тысячелетия своей истории оно испытало серьезнейшее воздействие буддизма, даосизма, других школ и направлений национальной мысли не только Китая, но Кореи, Вьетнама и Японии. Достаточно напомнить, что в некоторые из этих стран оно проникло буквально «на плечах» миссионеров буддизма.

Основываясь на работе Л. С. Васильева и Д. Е. Фурмана, спустя четыре года А. П. Мидлер сделал попытку интерпретировать конфуцианство как религиозную концепцию, хотя и являющуюся таковой лишь «в какой-то мере»: «Предельная похожесть конфуцианства на законченную социотехнику мешала многим религиоведам принять его как религию. В конфуцианстве воплотилась не конкретная связь бог—индивид, а абстрактная. Связь личности с Высоким участником диалога осуществлялась не посредством эмоций: любви, страха, аффективного поклонения и т. п., но в образе уважительного по отношению к Верховному началу и относительно освобожденного от субъективности рационального понимания необратимости устройства государства (и мира) как большой семьи. Конфуцианство поставило во главу религиозно-философских абстракций понятие «народ» [93, 263].

На наш взгляд, «предельная похожесть конфуцианства» на теорию и практику социально-политического управления является не видимостью, а сущностью этого этико-политического учения. Кроме того, если под «Высоким участником диало-

га» и «Верховным началом» А. П. Мидлер имеет в виду государство, то «религия» с таким объектом поклонения вполне может быть описана как политическая практика и идеология. Если же под «Верховным началом» имеется в виду «деспотическое правительство», «глава государства и его сатрапы», «отчасти действительный деспот, отчасти ... воображаемое племенное существо, бог», а именно так трактует К. Маркс понятие прославляемого «единого начала» [1, 46 (ч. I), 464], то скорее следует говорить просто об обожествлении монарха, о культе правителя, признаки которого в конфуцианстве, очевидно, могут быть найдены относительно просто.

В-третьих, если конфуцианство ставит во главу угла «народ» как «религиозно-философскую абстракцию», то оно содержит еще один объект поклонения наряду с государством. Таким образом получается религия, где во главу угла поставлено почитание народа. Однако А. П. Мидлер не случайно дает слово «народ» в кавычках. Скорее всего от него не ускользнул демагогический смысл присущего чжусианству толкования этого понятия. Предельно обнаженную конфуцианскую трактовку понятия «народ» дает, например, японский неоконфуцианец Ода Киндзё (1765—1826): «Простой народ отличается от животных лишь тем, что знает человеческое обхождение. Самураи же, благородные, устанавливают и осуществляют путь Поднебесной, и тем самым они отличаются от простого народа. В поэзии и книгах крестьян, ремесленников и купцов называют народом, а самураев называют людьми. Должно знать, что люди и народ — это различные вещи [115, 13]. Думается, что без подобных пояснений оказывается завуалированной социально-политический смысл четкого разграничения «низов» и «верхов» (управляющих) в конфуцианстве.

Что же касается «низов», то здесь основной организационной формой воспитательного воздействия оставались семья, клан, община. Элементы местного самоуправления могли существовать вплоть до уезда. Конфуцианство действительно

могло быть до определенного времени индифферентно к религиозным «увлечениям» народных масс. Но в XIV—XV веках ситуация в Китае, Корее, Вьетнаме меняется и государство начинает проявлять беспокойство о массовой базе для господствующей идеологии, но проводит свою политику опять-таки через семейно-общинный механизм, низшие слои чиновничества и грамотеев-книжников, часто не занятых непосредственно на государственной службе. Возможно, что именно это внимание к социально-психологической сфере массового сознания является тем новым моментом, которое отличает чжусианство от предыдущих вариантов конфуцианства.

О какой-либо «гипертрофии религиозных компонентов» [132, 34] в чжусианстве не может быть и речи. Скорее можно говорить об их атрофии, так как религиозные компоненты в нем были представлены культом предков и императорским культом «не мистического» Неба. Чжусианцы были последователями этико-политического учения Конфуция в интерпретации Чжу Си, а не верующими. Это были чиновники, ученые, политические деятели, люди, достигшие различных ступеней усвоения доктрины и доказавшие свою соответствующую компетенцию на экзаменах. В социальном отношении они представляли слой администраторов-управляющих или людей, занятых в сфере образования или «науки». Религиозные верования народных масс, к которым обычно относились снисходительно, они рассматривали не более чем «ересь». Они прекрасно понимали, что неграмотные крестьянские массы никогда не усвоят сложного учения, но умело дозировали пропагандистские выжимки вроде идеи «сыновней почтительности» для народного потребления.

Конфуцианство — явление комплексное и в поисках определения этой системы приходится с порога отказываться от попыток определения сложного целого через его часть, а значит отказываться как от не вполне корректных, от положений типа: конфуцианство — религия, конфуцианство — этика, конфуцианство — философия и т. д. Это, разу-

меется, не значит, что не было конфуцианской философии, этики, конфуцианской интерпретации религии и религиозного вообще, а впоследствии — интерпретации специальных наук. Неоспоримо более плодотворными и конструктивными являются попытки определения конфуцианства через понятия образа жизни, культуры, идеологии, как это сделано, например, у В. М. Алексеева, который говорил о конфуцианстве как о «специфической, но весьма активной идеологии Китая на протяжении двух с лишком тысячелетий» [3, 398—399]. Он же сформулировал одно из самых четких в советской литературе определений классовой сущности конфуцианства. «Если мы, — пишет В. М. Алексеев, — внимательно всмотримся в конфуцианские теории, то увидим, что их подпочвой всегда является страх перед восстанием народа, и не будет ли, между прочим, справедливым охарактеризовать учение Конфуция как учение об удержании общества от восстания против авторитетов и от революции путем моральной пропаганды соответствующих политических принципов и путем воспитания?» [3, 393].

Одним из прямых свидетельств в пользу преимущественно светской интерпретации конфуцианства является отмеченная зарубежными и советскими исследователями традиция китайской историографии по псевдонисторическому и наивно-рационалистическому истолкованию мифологического материала [63, 124—130]. Речь идет о так называемой эвгемеристической интерпретации легендарного материала, суть которой сводится к десакрализации и своеобразной историзации мифа, а конкретнее — превращении богов и героев древности в столь существенные и привычные для конфуцианства фигуры «чиновников», мудрых министров и совершенных правителей, изъятии из мифов элементов чуда, проявлений сверхъестественного. Силы зла, чудовища и монстры трансформировались соответственно в узурпаторов-правителей и безнравственных советников.

Технически подобная операция лежала в русле традиционной фальсификации исторического мате-

риала, в угоду конфуцианским схемам подтягивания древности к представлениям и нормам доктрины, возникшей гораздо позже. По своим целям эта традиция, отражавшая реальный процесс изживания первобытного политеизма, была призвана обеспечить более древнее предполье, более серьезную историческую глубину предистории конфуцианства, придать ему столь желанный лоск высокой древности. И надо сказать, что традиция эта отнюдь не была отвергнута чжусианством.

В определенном национально-этническом отношении конфуцианство можно представить как замкнутую систему. В пользу этого говорит традиционный отказ от какой-либо миссионерской деятельности. Это не означает отрицания просветительской деятельности за рубежом или насаждения административных конфуцианских принципов, которое могло на завоеванных территориях носить и агрессивный жесткий характер. Складывается впечатление, что срединное государство отдавало всю инициативу в делах приобщения самим «варварам». Добровольное присоединение отдельных людей, особенно представителей правящих кругов или даже целых государств, к свету конфуцианской мудрости и «культурности» воспринималось вполне терпимо. И все же печать второсортности «обращенных» была очень прочной, отмыть клеймо «варварства» не удавалось до конца никому, даже правоверным корейским конфуцианцам, преуспевшим более других в превращении своей страны в «маленький Китай», строго говоря, конфуцианство всегда мыслилось достоянием лишь ханьцев (китайцев). Этноцентризм учения неоспорим. Именно этноцентризм конфуцианства был самой серьезной помехой для его превращения в мировое явление, в «мировую религию».

Все древнейшие культуры обнаруживали упорную тенденцию к этноцентризму. Но культура Китая была строго закрытой и во внешнем, географическом смысле и в смысле способности к восприятию внешних влияний. Океан, высочайшие горы, непроходимые джунгли отграничивали страну. А там, где были степи, возникла Великая сте-



на. Внешняя торговля была обычно строго регламентирована государством, приезд иностранных купцов, буддийских и мусульманских проповедников, христианских миссионеров носил спорадический характер. Учиться у «варваров» считалось предосудительным, в зависимости от обстоятельств желающих поучиться конфуцианской мудрости приветствовали, либо принимали сдержанно. Но какой-либо миссионерской деятельности конфуцианцев за рубежами Срединного государства история не отметила. Представляется, что насаждение конфуцианских принципов администрирования на покоренных территориях нельзя рассматривать в качестве примера религиозной проповеди.

«Варварские» вторжения обычно не были связаны с привнесением более высокой культуры, и окитаивание «варваров» служило лишним доказательством собственного «срединного» превосходства. В канун «открытия» страны колонизаторами Китай пребывал в полном убеждении собственного мирового культурного величия.

По своему миропониманию, рациональному объяснению мира, места человека («цивилизованного», а не «варвара») в этом реальном мире, по объяснению природы людей, по слабости эмоционального момента в мировосприятии, по космологической и нравственной одновременно оценке мира мировоззренческая функция конфуцианства выступает скорее в этико-политическом плане, чем религиозном. Реализацию религиозного мировоззрения отчетливо можно отметить лишь в культе предков.

Какие-либо апокалиптические чаяния конфуцианство своим последователям не навязывало. Иллюзорно-утопические надежды на избавление от страданий и горя конфуцианство предпочитало канализировать не в направлении потусторонних сил, а связывало с неизбежным приходом гуманного или еще более гуманного правителя, с торжеством локальной справедливости благодаря неизбежной замене плохих чиновников справедливыми. Не было места ни утешению, ни внушению какого-либо рода идей социального равенства

(иерархия старшинства царила и в мире живых, и в мире умерших предков); ни всемогущего бога, обещающего «царство» добра и справедливости. Хотя нельзя отрицать, что обращение к предкам могло не просто снимать некоторое психологическое напряжение, но и выполнять в определенном объеме неприменимую для любой религии компенсаторную функцию.

Культе предков, возникший как принято считать в марксистской литературе на позднем этапе родового строя, уже содержал некоторые элементы представлений о загробном воздаянии. Однако у того культа предков, который был санкционирован конфуцианством, благоприятное или неудачное пребывание души покойного, а значит и соответствующее воздействие на жизнь потомков, ставилось в зависимость как от культового поведения последних, так и от соблюдения ими принятых норм нравственности. В тень отошло (или еще не получило развития) представление о зависимости меры и качества загробного воздаяния от характера земной жизни самого покойного.

Как и во многих других регионах мира, в различные эпохи срабатывал механизм магических и прописанных культовых норм, в истоках которых лежало представление о возможности людей воздействовать в своих интересах на сферу сверхъестественного [67, 32—33, 41, 16—47, 84].

Таким образом, на первый план вышла не столько вера в постоянный контроль за действиями живущих со стороны сверхъестественных сил, сколько уверенность в успешном исходе ритуального манипулирования и благого поведения как средств контроля за «состоянием» и «деятельностью» духа, вера в возможность подправить «активность» духа в благоприятном для интересов семьи направлении.

Единственный по всей видимости выход в признании загробного существования конфуцианство реализовало лишь через культ предков и связанную с ним «технику» геомантии. Однако, в отличие от христианства, например, уважить дух предков можно было лишь через большую семью, обилие потомков мужского пола, достойное личное по-

ведение, а не через аскезу, подавление плоти, отказ от земных радостей.

Скорее всего конфуцианство хорошо улавливало социальную и политическую полезность и культовой стороны этой массовой веры, которая без труда могла быть оформлена нужным образом благодаря многовековому опыту ритуализации человеческих отношений и внекультового поведения в рамках семьи, общины, сословия, государства. В последней сфере особенно велика оказалась в плане социального контроля роль известных конфуцианских норм: младший подчиняется старшему по возрасту и чину, жена — мужу и все вместе — императору.

В конфуцианстве не сложилось каких-либо понятий эквивалентных греху, покаянию, загробному блаженству, и в этом смысле, даже поклоняясь предкам, грамотный последователь Конфуция и Чжу Си стремился быть нравственным, а не безгрешным. Блага, которые он надеялся получить при содействии предков, были прижизненны, удары судьбы — так же. Причем личные опасения отступали на второй план перед возможными семейными несчастьями. Ужасной бедой, худшим несчастьем считалось не иметь мужского потомства. Глава семьи в этом случае считался сиротой. Несчастьем было не иметь ученой степени или хотя бы сына с ученой степенью. Богатство вполне логически и фактически стояло на третьем месте, оно приходило с ученой степенью и должностью. Обо всем этом и просили предков, а в случае удачи благодарили.

Можно, конечно, предположить, что общение с духами предков не рассматривалось в конфуцианстве выше реального человеческого общения, и некоторые авторы склонны даже подчеркивать неконфессиональный характер культа: «В культе предков отсутствует мистический элемент, мираж загробной жизни, в нем память об ушедших, кому низкий поклон за то, что они старше нас живущих. Таблица предков — внешнее выражение этой душевной почтительности, внимания конфуцианца к человеку как к части триады небо—земля—чело-

век» [134, 12]. С подобными крайними мнениями согласиться нельзя. Но все же думается, что генеалогические книги (чем древнее, тем лучше для чиновничьей карьеры, тем выше социальный престиж вообще) и таблички предков в семейном алтаре в значительной мере были продиктованы заботой о делах этого мира, о живущих и в гораздо меньшей мере — эмоционально окрашенным преклонением перед душами умерших. То, что ритуал поклонения предкам выполнял коммуникативную и интегративную функции в интересах консолидации семьи, общины, сословия, государства сомневаться не приходится. Столь значительное внимание культу предков мы уделяем потому, что его отправляли люди всех ступеней сословной иерархической лестницы, он был к тому же одним из тех немногих социальных факторов, которые наряду, скажем, с этнической общностью как-то связывали низы и верхи сословно разделенного общества. Нет сомнения также и в том, что этот ритуал как один из санкционированных способов культового поведения выполнял ограниченную во времени, пространстве и силе эмоционального воздействия регулятивную функцию, упорядочивая определенным образом мысли, стремления и поведение родственников, членов семьи, но в масштабах не только семьи, но и государства.

В связи с этим характеристика императорского правления в Китае как теократии имеет одно-единственное достаточно серьезное основание: император наряду со своими естественными предками имел еще одного — Небо. Он был согласно доктрине единственным в этом роде. Ваны (короли) Кореи, Японии, Вьетнама, строго говоря, не имели права навязываться в братья, пусть даже младшие, к Сыну Неба и должны были поклоняться своим естественным родителям. Культ Неба, храм Неба были чисто императорскими. Поэтому-то и не могла быть преодолена в рамках конфуцианства коллизия, вызванная, например, синтоистской верой в божественное происхождение японских или спорадическими претензиями на породнение с Небом вьетнамских монархов, что в Китае всегда

рассматривалось как недоразумение, «варварская» некультурность.

И в том случае, когда императоры настойчиво напоминали своим подданным о более ревностном поклонении предкам, то имели они в виду не собственных императорских предков и тем более не Небо, а собственных предков подданных.

Интерпретировать конфуцианскую семью или клан в качестве религиозной организации затруднительно. Хотя признаками культовых единиц они обладали, но культовые связи по вертикали, от семьи к клану безусловно слабели и собственно на уровне клана заканчивались [32, 182]. Тем более трудно видеть во всей совокупности кланов и семей некую конфуцианскую религиозную общину, так как поклонялись они все различным предкам и каждая семья своим собственным. Какой-либо надобщинной организации (церкви) не существовало. Прихожане, духовенство, монашество, община, церковь — все эти категории неприменимы к конфуцианскому культу предков. Попытки увидеть в императоре верховного первосвященника, в чиновниках различного ранга — духовенство, в населении страны — миряи или паству, в министерстве церемоний — верховный церковный орган представляются более чем спорными, как пример некорректных западно-восточных параллелей.

И в этом смысле не менее сомнительно видеть в каких-либо оппозиционных конфуцианству течениях «секты». Представляется, что говорить о конфуцианских «сектах» нельзя в том смысле, который вкладывается в понятие секты буддийской, христианской и т. д.

Отсутствие четкой выделенности и классификации социальных норм, взаимодействие их различных видов затрудняет структурный анализ конфуцианства, не позволяет разобраться в соотношении норм права, нравственности и религии в конфуцианской надстройке.

Чрезвычайно полезным инструментом в этом отношении представляется рассмотрение религиозных норм как частного вида социальных норм и как структурного элемента религиозной системы.

предложенное в работе В. В. Ключкова в связи с рассмотрением регулятивной функции религии. Сразу же следует отметить в интересах последующего изложения, что в соответствии с концепцией В. В. Ключкова необходимо отвергнуть какую-либо нравственную нагрузку религиозных норм и само понятие «религиозной морали» [67, 61].

Думается, что характер последней как «безднравственной нравственности» смущал Конфуция и его последователей из числа сунских мыслителей. Предположение это вызвано прежде всего чрезвычайно осторожной этической позицией конфуцианцев в отношении трансцендентной сферы, явным нежеланием многих из них прибегать к помощи неба для объяснения человеческих дел. Во всяком случае перед ними не стояла проблема, которой занимались многие поколения европейских средневековых богословов: если бог всемогущ, то выбор человека между добром и злом, между нравственным и аморальным поведением предопределен, и, таким образом, снимается сама проблема свободы выбора, а значит и нравственной ответственности. Конфуцианцы не отказывали человеку ни в возможности выбирать, ни в необходимости отвечать за выбор. Ограничения свободы выбора они предпочитали объяснять традицией, а не волей неба. Поэтому вряд ли следует рассматривать конфуцианские «чисто моральные заповеди» в качестве символа веры [52, 443].

Думается, что религиям присуще стремление не столько «впитать» мораль, сколько прикрыться моралью. На примере параллельного, совместного, но отнюдь не синкретического, не взаимопроникающего действия норм морали и норм религии еще раз подтверждается глубочайшая мысль К. Маркса: «Независимая мораль оскорбляет всеобщие принципы религии, а особые понятия религии противоречат морали. Мораль признает только свою собственную всеобщую и разумную религию, религия же — только свою особую позитивную мораль» [1, 1, 13].

Нормы религии имеют свою собственную узкую сферу приложения — культовые отношения.

Мораль же по природе своей наделена очень широкой сферой действия. Облачившись в одежды нравственности, религия проникает в эту огромную область человеческих отношений. Другими словами, в комплексном механизме нормативного регулирования социальные нормы не образуют синкретического целого, действуют совместно, но не смешиваясь, а параллельно, и у каждого вида норм (правовых, религиозных, нравственных, обычных) свой способ претворения в жизнь, обусловленный характером санкционирования, принуждающий силой государства, бога, общественного мнения или традиции.

Исходя из сказанного, поставим следующие вопросы. Если нормы конфуцианства религиозны, то какова их сверхъестественная санкция? От какой религиозной организации как посредника между богом и людьми эта санкция исходит?

Система государственных органов управления Китая, Кореи, Вьетнама в период нового времени была во многом схожей с той, которая оформилась в минском Китае (XIV—XVII вв.), можно сказать, что последняя была взята за образец, в том числе и в цинском Китае. Наряду с ведомствами финансов, общественных работ и военным, наличие и классовую сущность которых в Азии так хорошо охарактеризовал К. Маркс [1, 9, 132], существовало еще три — наказаний, чинов и церемоний.

Именно ведомство церемоний и представляет в данном случае наибольший интерес в силу отчетливых идейно-политических задач, входивших в его компетенцию: прием и отправка посольств обычно с целью получения или выдачи инвеституры; контроль за подбором чиновничьего корпуса через систему конкурсных экзаменов и руководством образованием вплоть до высшего конфуцианского; изучение и составление генеалогических таблиц и исторических хроник династии как собственной, так соседних стран, прежде всего в поисках прецедентов и образцов для подражания в управлении; проведение всех дворцовых церемоний и процессий и контроль за этикетом; чествова-

ние и награждение чиновников почетными званиями и титулами; надзор за чиновничьим сословием. В последнем случае ведомство церемоний разделяло свои функции со специальным контрольным органом с чрезвычайными полномочиями, который обычно именуют цензором и который мог быть подотчетен ведомству церемоний. Задуманный и созданный легистами в III веке до н. э. как независимое внебюрократическое учреждение для контроля за чиновничеством, впоследствии цензорат стал частью управленческой системы Китая [120, 151—160]. Во Вьетнаме цензорат, например, был создан сравнительно поздно (1832 г.) и был подотчетен ведомству юстиции (наказаний) [105, 233]. Цензоры после тайного наблюдения за деятельностью чиновников на местах имели право казнить и миловать провинившихся, а также право прямого доклада государю.

Во всем этом еще не видно сколь-нибудь специфически религиозных прерогатив. Однако в ведении палаты церемоний находилось также определение сроков траура и регламентация траурных церемоний в случае смерти монарха или членов его семьи; надзор за императорскими мавзолеями и могилами предков монарха; моления и принесения жертв в фамильном храме предков. Несмотря на все региональные и национальные различия во всех перечисленных конфуцианских странах эти религиозные церемонии не могли быть буддийскими, даосскими или тем более христианскими. Остается культ предков и ритуал поклонения монарха в храмах Неба или Земли.

Однако в связи с ведомством церемоний возникает ряд коллизий, которые требуют объяснения. Само ведомство было создано первоначально лишь для курирования дел сословия «благородных».

Известно, что контроль религиозных организаций за порядком отправления культовых действий и соблюдением религиозных норм является обязательной стороной религии. Известно также, что, имея огромный чиновничий аппарат, конфуцианское государство, по крайней мере в Китае и Корее, могло реально и действенно контролировать



соблюдение культа предков даже в каждой семье простолюдина. Однако можно предположить, что чиновничье вмешательство требовалось на таком уровне не часто, так как достаточной гарантией порядка служила патриархальная власть старших в семье, клане, общине. Видимо предписание норм со стороны государства для «низов» призвано было обеспечить, с одной стороны, единообразие ритуальных форм, с другой — вытеснение и предотвращение распространения остальных культов — буддийского, даосского, мусульманского, христианского и их сектантских вариантов.

На вековом опыте революционных выступлений крестьянства и городских низов государство не могло не видеть опасности религиозных «ересей», которые обычно сочетались с глубокой конспирацией тайных народных обществ как формой социального протеста, никогда не угасавшего в средневековье, а иногда и вспыхивающего в ходе открытых выступлений.

В данном случае необходимо подчеркнуть важнейший момент для понимания характера религиозности в странах региона. О какой-либо безрелигиозности или недостаточной религиозности китайцев, корейцев, японцев, вьетнамцев речь не идет вообще. Трудящиеся этих стран в исследуемый период докапиталистического развития во всех странах региона не были по совокупности своих религиозных свойств каким-то исключением. В дополнение к одобренному конфуцианством культу предков все они были буддистами или христианами, синтоистами или мусульманами, отдавали дань шаманистическим верованиям, даосской магии, местным культам гор, рек и лесов и т. д. Признание религиозного синкретизма трудящихся региона стало общим местом специальных востоковедных исследований.

Когда речь идет о конфуцианцах в узком смысле слова, то имеются в виду представители того социального сословия, того чиновничье-ученого слоя феодального общества, которые известны как китайские шэньши и корейские янбаны, вьетнамские куаны и шифу, последовательные японские

ученые-конфуцианцы и отчасти самураи XVI—XIX веков. Обо всех них можно даже говорить как о «чистых» конфуцианцах, поскольку их должности, их положение, социально-политические правила не допускали отступлений от чистоты чжусианства, отступлений в пользу «варварских» религий. Уход с торной дороги конфуцианского ритуализма жестоко карался, рассчитывать на твердую почву под ногами отступникам из числа представителей правящего класса, не сумевших удовлетворить свои религиозные чувства в культе предков, не приходилось. Так что говорить об относительной терпимости конфуцианства можно лишь применительно к уровню низших сословий или применительно к чжусианским временам.

Конфуцианство как теория и конфуцианское государство не нуждались в религиозно-психологически раздвоенных людях. Конфуцианство нуждалось в трезвых исполнителях социально-экономических функций, грамотных и способных организаторах общественных работ, безупречных носителях образцовой конфуцианской морали, безжалостных, но не доводящих дело до народного протеста, слугах фискального аппарата, ответственных не перед Небом-богом, а перед Сыном Неба — императором. Нужны были покорные администраторы, постоянно заботящиеся о поддержании доктрины в чистоте, «ученые», стоявшие неколебимой стеной на пути любых новых идей или нововведений.

За исполнением культа в среде бюрократического и ученого сословия палата церемоний наблюдала и имела средства для наказания за отступления от «нравственности». Однако санкции в отношении чиновников уже носили открыто государственный, в лучшем случае псевдорелигиозный характер. Можно конечно усмотреть в этих санкциях подкрепленные силой общественного мнения моральные санкции, что на Востоке имело свои исторические прецеденты [88, 94]. Однако писанный характер норм исключает их нравственный характер по определению, а жесткость и даже острота наказаний вовсе не сопоставима с тем, что обычно подразумевают под нравственным осужде-

нием. Так, сын, ударивший отца, мог быть подвергнут высшей мере наказания, а осквернение могил предков считалось тягчайшим преступлением. За нарушение покоя предков монарха уничтожался весь род преступника.

Эти нормы для высшего сословия прежде всего носили политико-административный характер, и в этом случае становится понятна их юридическая форма и жесткость санкций. Эмоционально-религиозный характер восприятия умерших предков и самого культа государство интересовал мало. Важен был ритуал исполнения как показатель лояльности режиму и политической благонадежности.

Обычай поклонения предкам, национальные и региональные различия которого заслуживают дополнительного изучения, в странах Востока санкционировался не только традицией. С превращением неоконфуцианства в официальную идеологию ведомства церемоний начинают новый этап своей деятельности по нормированию культового поведения, опираясь на «теоретические» разработки систематизатора доктрины Чжу Си. В этом случае можно лишь утверждать, что государственный орган, каковым являлось ведомство церемоний, занимался религиозным нормотворчеством в той мере, в какой культ предков выступает в качестве религии. И наоборот: отправление культа предков было религиозным настолько, насколько прочна была религиозная санкционированность его норм, в которых объективировалась воля организации, но организации преимущественно, как это видно из объема и характера ее функций, государственной, а не религиозной.

Можно согласиться с утверждением Ю. В. Рождественского, разделяемого большинством советских авторов, что «в Китае фактически отсутствовал институт, нормирующий предание — церковь» [129, 224]. Но согласиться лишь с тем, что конфуцианство не предусматривало специальных религиозных учреждений. Однако пример Кореи говорит о том, что нерелигиозные учреждения, нормировавшие ритуальную сторону, в том числе нравственных отношений, существовали.

Существующая литература пока не дает полного представления о соподчинении и особенностях функционирования Палаты церемоний, Ведомства инспекции нравов (цензорат), Управления по конфуцианской канонической литературе, Канцелярии официальных предостережений, Королевской палаты ученых (нечто вроде ведомства законодательных предположений), Высшей конфуцианской академии. Кроме того, действовали такие юридические и полицейские ведомства, как Сыскное ведомство по особо важным делам и Палата наказаний. Собственно религиозный аспект деятельности всех этих органов требует специального изучения.

Видимо, на примере Кореи можно ставить вопрос о специфическом институциональном, жестком нормативном регулировании нравственной практики представителей правящего класса, что как возможность для сословного общества не отрицается советскими исследователями и к тому же имеет исторические аналоги [40, 259].

Приведенные данные о структуре и функциях указанных учреждений дают основания для предположения такого рода, что в Корее на протяжении многих веков на различных этапах становления феодализма постоянно реализовывала себя достаточно устойчивая традиция создания именно сознательным, политико-административным путем специальных органов управления, стимулировавших и организовывавших разработку, реализацию и контроль за реализацией обширного нормативно-оценочного материала, предназначенного для «потребления» прежде всего в феодально-бюрократической среде.

В Корее до сих пор сохранился огромный пласт названной литературы, которая еще ждет своих исследователей, литературы преимущественно светской, в которой с позиций неоконфуцианского учения накоплен и своеобразно систематизирован многовековой опыт моральных отношений и образцов морального поведения поначалу для чиновной верхушки, а затем и всех сословий феодального общества [173, 236—245]. Воссоздание подлинной идеологической и социально-психологической кар-

тины традиционного общества потребует в будущем тщательного анализа этих материалов. «Нам представляется, — пишет Иэнага Сабуро, — что куда более полезно для понимания исторической роли конфуцианской философии феодального общества было бы конкретное изучение норм повседневной морали, излагавшихся учеными-моралистами» [59, 145].

Японский автор в данном случае говорит об аналогичной нормотворческой деятельности отечественных конфуцианцев, но его мысль имеет значение и для истории всех стран региона. От правильного ответа на эти вопросы зависит понимание и степени зрелости нравственных отношений корейского общества периода династии Ли.

В основу своих разработок, которые приобрели характер непререкаемых уставов и были признаны в качестве учебников ритуала, корейские конфуцианцы положили толкования того этикета и церемониала, который изложен в «Чжоули», «Или» и «Лицзи». Например, древнекитайский трактат «Или» («Обряды и церемонии» в корейском издании XVI в.), служивший образцом для корейских конфуцианцев в процессе создания регламентирующей правоучительной литературы, наряду с детальным описанием свадебных обрядов, обрядов, сопутствующих празднику совершеннолетия, визитам чиновников друг к другу, устройству пиров для почтенных людей округа, окружным состязаниям по стрельбе из лука, подношению даров, угощениям высокопоставленных лиц, посещению государя и т. д. содержит также перечень похоронных обрядов, включая принесение различных жертв духу покойного, проведение траурных церемоний, ношение траурной одежды и поддержание порядка в храмах предков.

Как видно из этого перечня, чисто религиозное поведение, так или иначе связанное с культом предков, занимает в «Или» скромное место (5 частей книги из 17), при этом «богословский» элемент совершенно теряется в длинных списках форм траурного платья, обрядовой утвари, описания гробниц императора и сановных чиновников, де-

вятнадцати ритуальных частей жертвенных животных и т. д. [109, II, 15—17].

Начиная с XV века правящие круги Кореи начинают уделять особое внимание «просвещению народа» в духе конфуцианской морали. Речь идет именно о широких народных массах, так как представители феодально-бюрократического сословия читали конфуцианскую литературу на китайском языке. По королевскому указу была переведена с китайского на корейский язык вышедшая в 1431 году «Самган хэнсилдо» («Изложение трех норм поведения»). В книге, снабженной иллюстрациями, на примере 35 человек, продемонстрировавших образцы верности «трем устоям» феодальной морали (отношения между господином и подданным, отцом и сыном, а также между супругами), в доступной для простолюдинов форме были канонизированы нормы семейного поведения [173, 236].

Традиция издания огромной нормативно-оценочной литературы продолжалась вплоть до XX века. Особенное внимание корейские авторы-конфуцианцы уделяли вопросам т. н. «четырёх семейных ритуалов», церемоний, связанных с вступлением в совершеннолетие, свадебной и похоронных церемоний, церемоний жертвоприношения у алтаря или в храмах предков. Причем ряд работ был издан на корейском языке, так что адресат их был вполне очевиден — низшие сословия корейского общества [173, 241].

В плане реализации конфуцианской политики «просвещения народа», которая стала возможной практически лишь с середины XV века после изобретения в 1444 году доступного трудящимся национального алфавита, правящие круги страны были чрезвычайно непоследовательны. С одной стороны, опасения потерять конфуцианскую монополию на грамотность приводили к тому, что в 1504 году, например, алфавит был на время даже запрещен королевским рескриптом, с другой стороны, наиболее проникательные творцы конфуцианской внутренней политики понимали необходимость расширения социальной базы господствующей идеологии.

В Корее в начале произошло нечто подобное тому, что несколько ранее случилось в Китае, где сам создатель конфуцианского домостроя Чжу Си не мог по достоинству оценить выгоды книгопечатания [5, 37]. В конечном же счете победила в Корее вторая тенденция, возобладали классовый интерес феодально-бюрократического сословия, понимавшего, что идеология господ должна насаждаться среди трудящихся масс. Процесс приобщения трудящихся к премудростям «китайской науки» шел чрезвычайно медленно, серьезной «богословской» пищи в ходе этого «просвещения» они не получали. Дело ограничилось усвоением в достаточно урезанном виде некоторых ритуальных сторон культа предков, так как труженикам, естественно, было не по плечу соблюдать трехлетний траур, семейных гробниц и храмов у крестьян, конечно, не было, как и богатой ритуальной утвари.

Конфуцианство распространяло присущую ему тенденцию иерархического разграничения и на культ предков. Крестьяне поклонялись своим предкам, янбаны — своим, монарх — своим. Строжайшие регламентации исключали какую-либо путаницу в этом вопросе. Они становятся понятными в свете следующего высказывания Конфуция: «Приносить жертвы духам не своих предков — проявление лести» [39, 1, 145]. Еще более четко эта мысль выражена у известного конфуцианца Лю Се (465—522): «Низкий не оплакивает знатного» [29, 52]. Следует отметить, что в литературе отмечают все же отдельные попытки придать культу предков вана всекорейский характер [165, 317—318].

В истории региона известен, пожалуй, единственный в новое время случай, когда вьетнамский король Зя Лонг (1802—1820) в законодательном порядке объявил культ предков государственной религией [105, 363].

Можно согласиться с предложенным Г. Г. Стратановичем рядом стран, расположенных по степени нарастания интенсивности, религиозной насыщенности обряда почитания предков правящего монарха: Китай, Корея, Вьетнам, Япония [130, 103—104]. Однако нужно сделать серьезную оговорку.

Дело в том, что в Японии поклонение божественным предкам императора, в конечном счете пра-родительнице народа Ямато богине Аматерасу, имеет отношение не к конфуцианству, а к синтоизму. Да и культ этот как государственный, все-японский начал оформляться лишь после 1868 года. К тому же иерархия культа личных предков и культа «божественных предков» требует дополнительного изучения с учетом влияния как буддизма, так и в меньшей степени конфуцианства.

Таким образом, культ предков не стал, да и не мог в рамках конфуцианства стать «культом Предка», единым общенациональным культом. Можно констатировать, что культ предков носил преимущественно семейный характер, и о каком-либо перерастании его в развитую религиозную систему говорить затруднительно<sup>2</sup>.

### *§ 3. Кризис реакционной средневековой доктрины*

Взаимоотношения конфуцианства, буддизма, даосизма, а впоследствии и христианства характеризуются рядом особенностей. Конфуцианский набор идейных (теоретических) и политических (практических) аргументов против буддизма, например, сложился в первые века распространения нового вероучения. Об этом свидетельствует то, что книги конфуцианского канона не содержат никаких сведений о Будде и его учении. Кроме того, буддизм характеризуется как учение пришлое, «варварское», как грубое суеверие, где много говорится о вере в чудеса. Монахи квалифицируются как туеядцы, а буддийский уход от мира называется бегством от семьи, нарушением принципа сыновней

---

<sup>2</sup> Известны и некоторые отклонения от указанной ведущей тенденции. Так, факты корейской истории говорят о наличии племенных и государственных культов Основателя в первых корейских государствах [108, 169, 231]. Существовал в Корее также слабо выраженный культ мифического создателя страны — Кичжа. Но конфуцианство испытывало с этой мифической фигурой ряд «богословских» затруднений. Это был «ничей» предок. Его не было не только в родословных кивгах правящей династии, но и у кого-либо из корейцев вообще.



почтительности, а также нерациональным, расточительным в хозяйственном отношении делом. И наконец, в претензиях буддийской общины на самостоятельность усматривается противоречие древней традиции и основным принципам построения государства во главе с Сыном Неба [78, 187—190].

С небольшими изменениями и дополнениями эти «доказательства» неприемлемости буддизма использовались неоконфуцианством и впоследствии. Критика буддизма со стороны сунских мыслителей, воспринявших некоторые философские положения этого учения, сводились прежде всего к порицанию эгоизма, рожденного призывом к бегству от страданий и сложности реальной жизни, от основных человеческих обязанностей в семье и обществе, то есть носила морально-этический характер.

Однако если буддизм или тем более даосизм в исследуемый период не претендовали на первенство в рамках идеологического синкретизма «трех учений» (буддизм, даосизм, конфуцианство), то учение Конфуция отвергало на всех уровнях даже позицию первого среди равных, предпочитая быть единственным и господствующим. И все же складыванию религиозного синкретизма на уровне массового сознания конфуцианство помешать не смогло в силу различных причин и не в последнюю очередь потому, что носило элитарный характер.

Династия Мин в Китае сразу же предприняла эффективные ограничительные меры против буддизма и даосизма. В начале XV века единственной официальной идеологией было провозглашено конфуцианство. Резко было ограничено, буквально десятками человек в каждой области, количество буддийских и даосских монахов. Постриг в монахи также был ограничен возрастным цензом; для ухода в монахи требовалось разрешение семьи, общины и местных властей. Самовольное отшельничество было запрещено. Нарушители отдавались в солдаты. Монахи привлекались к «общественно полезной деятельности» — сельхозработам. Главное же — были конфискованы все монастырские земли, за исключением минимума, примерно, в одну

треть га на каждого монаха. С политическим влиянием буддизма было покончено. Однако конфуцианское государство не желало прибегать к крайним мерам в борьбе против буддизма, зная о его влиянии в народе, стремилось к тому, чтобы мотивы антибуддийских мер были понятны народу. Побудительные мотивы антибуддийской политики видны из императорского указа 1407 года: «Народ в государстве трудится на полях, собирает урожай для пропитания своих отцов и матерей, вносит налоги для обеспечения государственных нужд. Буддийские же монахи бездельничают, питаются за счет народа. Как же можно, чтобы государство поощряло людей получать сан и становиться буддийскими монахами?» [12, 279—281].

Примерно в то же время, в конце XIV века, был нанесен первый серьезный удар буддизму и в Корее новой династией Ли. В связи с государственным курсом на восстановление номинальной верховной собственности государства на землю буддийские монахи, разного рода колдуны и шаманы были лишены права на земельный надел. Буддизм был объявлен причиной народных бедствий. Хотя основной упор был сделан на борьбу не против религиозно-философских основ буддизма, а против экономического могущества монастырей, ставших к тому же опорой сепаратизма, против праздного образа жизни монахов, против политического сопротивления конфуцианскому курсу на централизацию власти.

В первой четверти XV века в результате государственной политики секуляризации монастырских земель их площадь сократилась в 4—5 раз, монастыри лишились крепостных. По реформе буддийской церкви официально была разрешена проповедь лишь двух буддийских направлений или сект, каждой из которых устанавливалась квота в 17 монастырей [53, 177]. Впоследствии буддизм в Корее переживал некоторые периоды подъема, однако экономическую свою мощь, а вместе с тем и политическое влияние потерял навсегда, хотя сохранял некоторое религиозное влияние в низах корейского общества.

Во Вьетнаме государство проводило политику вытеснения буддизма также с конца XIV века. Хотя имеются и более ранние примеры ограничения экономической мощи буддийских монастырей [90, 123]. Отдельные периоды возвышения буддизма, например, в XVII веке были связаны, как правило, с ослаблением централизованного конфуцианского государства, но общая тенденция на ограничение буддизма прослеживается отчетливо [105, 115, 605, 608].

Таким образом, на примере буддизма в отношениях конфуцианства с другими религиозными культами трудно видеть какую-либо конфессиональность. Конфуцианство в новое время во всех странах региона пришло на смену буддизму, являющемуся до этого преобладающей религией. Идеологическое обоснование несостоятельности буддизма было подготовлено многими поколениями конфуцианцев; новых теоретических аргументов против буддизма неоконфуцианство не выдвинуло. Буддизм был подрублен под корень отнюдь не теоретическими средствами, а экономическими и политическими: ему противостояла вся мощь конфуцианских государств. Буддийские монастыри были лишены земли, а буддийским бонзам был закрыт путь к политической деятельности.

Думается, что о традиции «либерального отношения конфуцианцев к буддизму», об отсутствии религиозного фанатизма у конфуцианцев, об «относительной веротерпимости конфуцианства» [52, 308, 312, 369, 455] в период нового времени можно говорить, лишь учитывая стойкую антибуддийскую идеологическую направленность чжусуанства, последовательную антибуддийскую политическую и экономическую линию конфуцианского государства в Китае, Корее и Вьетнаме в XV—XIX веках.

В неоконфуцианстве политические цели преобладали над религиозными, все более последовательно предпочтение отдавалось политическому решению проблем в ущерб достаточно эфемерным религиозно-этическим замыслам (существование которых еще необходимо доказать в специальных исследованиях). Ясно только одно — при необхо-

димости конфуцианское государство могло перейти от нравственного осуждения к решительным политическим мерам, о чем в полной мере свидетельствуют примеры жестокого искоренения христианства в Корее.

В конце XVIII века в страну был запрещен ввоз христианской литературы, книги о христианстве конфисковывались и сжигались, первые пропагандисты «западного учения» из числа представителей правящего класса отправлялись в ссылку. В начале XIX века репрессии против христиан ужесточаются и принимают массовый характер. В 1866 году были казнены девять французских миссионеров, уничтожено 10 тысяч католиков-корейцев. Антииностранные настроения, стимулировавшиеся конфуцианским государством, привели в 1878 году к требованию изгнания католических миссионеров из страны [53, 286—287, 305, 323, 338].

Во Вьетнаме принудительное татуирование и штрафы в отношении приверженцев христианства применялись с начала XVII века. В 1835 году последовал указ о запрете в стране христианской проповеди, несколько французских и испанских миссионеров, а также вьетнамских христиан были казнены [105, 48, 364, 367].

В начале XVII века в Японии, в частности, к моменту подавления восстания христиан-японцев в Симабара в 1637 году, когда погибло около 40 тыс. человек только среди защитников крепости, чжусианство уже претендовало на позицию ведущей идеологии страны [59, 133—139; 153, 26].

В Японии период активного распространения чжусианства совпал с антихристианской деятельностью правительства сегунов в начале XVII века, которое, однако, опиралось в своей борьбе против учения «западных варваров», имевшего значительный успех, на буддийские монастыри и монашество как реальную силу, поскольку позиции конфуцианцев были еще слабыми. Конфуцианство было объявлено единственной идеологией страны лишь в конце XVIII века, но уже в начале века был запрещен ввоз книг идеологического и политического содержания, хотя правительство, чтобы быть в

курсе международных событий, осуществляло перевод самой разнообразной, в том числе и европейской, литературы для узкого круга лиц [153, 67]. Хорошо налаженной деятельности христианских миссионеров по изданию и распространению религиозной литературы был положен конец. Впоследствии запрещению и изъятию подвергались работы не только христианского характера, но и все те, которые наносили ущерб официальной неоконфуцианской морали [59, 174—176; 118, 5].

В Китае конфуцианское государство временами могло терпеть, а порой даже и использовать в собственных целях присутствие западных миссионеров. Но общей направленностью политики в этом смысле было всяческое ограничение их деятельности как проводников колониальных интересов. Антииностранный, или даже более узкоантихристианский, накал многих массовых выступлений в Китае, санкционированных конфуцианством, таких, например, как восстание ихэтуаней (1898—1901 гг.), не вызывает сомнений.

В 1894 году цинское государство в очередной раз напоминало своим подданным в специальном императорском указе, что каждый, кто осмелится выступать с критикой официальной идеологии, будет подвергнут самому суровому наказанию: «Навсегда запрещается кому бы то ни было высказывать мнения, идущие вразрез с мнением Чжу Си, или что-либо такое, что наносило бы ущерб нашей (канонической. — А. У.) литературе» [176, 13]. Следовательно, о «терпимости» конфуцианского государства в отношении инаковерующих и инакомыслящих можно говорить также лишь с существенными оговорками.

Дополнительный свет на интересующий нас вопрос может пролить иррелигиозная традиция, прокладывающая свой путь в рамках конфуцианского учения. Рассмотрим этот вопрос на примере творчества выдающихся корейских мыслителей исследуемого периода. Те «адресаты», которым были предназначены критические стрелы прежде всего мыслителей-материалистов (а именно в лоне корейского материализма рождались наиболее последо-

вательные атеистические идеи), предстают перед нами со всей отчетливостью. Это буддизм, христианство, культ предков и связанная с ним гадательная мистика геомантов, а также религиозное истолкование неба.

Заслуги корейских атеистов весьма значительны, если учесть, что в несравненно более развитой Европе XVII века философы и математики еще не позыгали на существование бога, оставляя его хотя бы в качестве «перводвигателя». Не пытаясь давать последовательное изложение истории корейского атеизма в XIV—XIX веках, ограничимся некоторыми принципиальными, связанными с темой, замечаниями. Попутно отметим, что этот вопрос уже привлек внимание советских специалистов по Корее и исследователей из КНДР [143, 18, 24, 27, 45, 103, 105; 157, 77—80, 155, 262, 280, 341, 368].

С позиций конфуцианства дочжусианского периода выступил против буддизма Чхве Чжун (984—1086). Его критика буддийской мистики уже содержала элементы атеизма. С распространением чжусианства подобная критика буддизма постепенно набирала силу. Чон Дочжон (1337—1398) в своих многочисленных «Возражениях» против буддизма последовательно отвергал с позиций чжусианства практически все аспекты враждебного вероучения: идею перевоплощений, причин и следствий страданий, идею надеяния, отрешенности, всепрощения, концепцию ада и рая, буддийский монашеский устав, концепцию секты (дзэн) чань. Подобная критика буддизма характерна для Ким Сисыпа (1435—1493) и Со Кёндокка (1489—1546), Ким Ринху (1511—1560) и Ли И (1536—1584). Творческий вклад в развитие конфуцианского учения упомянутых мыслителей, завершивших этап комментаторской и систематизаторской деятельности, позволяет утверждать, что, начиная с XV века уже можно говорить не просто о конфуцианстве в Корее, а о корейском неоконфуцианстве (чжусианстве).

Однако в этом списке, который можно продолжить, встречаются имена как материалистов, так и идеалистов-ортодоксов. Это настораживает и за-

ставляет нас критически отнестись к расширительному толкованию понятия атеизм. Видимо, в-первых, следует отличать рожденную соперничеством чжусианскую критику буддизма от более глубокой и содержательной философской критики таких мыслителей-материалистов, как Ким Сисын и Со Кёндок. Во-вторых, следует иметь в виду, что зачастую весьма яркие выступления чжусианцев Востока против буддизма находились в русле официальной политики государства и потому их трудно порой ассоциировать с какого-либо рода вольнодумством. И в связи с этим заслуживает внимания мысль о том, что антибуддизм как своеобразное выражение антиклерикализма был для Китая, например, чертой традиционной и консервативной, мог быть связан с борьбой конфуцианского государства против народных движений, выступавших под религиозными лозунгами [65, 156].

Прогрессивные атеистические традиции острой критики уже не только буддийского вероучения, но и христианства (католицизма) были продолжены и развиты в XVIII—XIX веках такими передовыми мыслителями школы «практической науки», как Ли Ик (1682—1764), Хон Дэён (1731—1783), Пак Чивон (1737—1805), Пак Чегв (1750—1805), Чон Ягён (1762—1836). Хотя следует еще раз сказать, что их атеизм находился довольно часто в русле того антибуддийского и антихристианского направления мысли и действия, в котором реализовывала себя охранительная функция неоконфуцианства вплоть до конца XIX века.

Критикуя работы католического миссионера Маттео Риччи, подвизавшегося в 1583—1611 годах в Китае, Ли Ик упрекал его в том, что «он (М. Риччи. — А. У.) отвергал буддизм, но не понимал того, что католицизм основан на тех же иллюзиях, что и буддизм». Комментируя работу другого католического миссионера, Ли Ик писал: «Главы и разделы упорядочены, примеры жизненные и есть нечто такое, что нам, конфуцианцам, еще неизвестно ... Удивление вызывают слишком частые ссылки на бога и демонов. Если отбросить подобные несуразности и оставить лишь здравые мысли, то ока-

жется, что они несколько и не расходятся с конфуцианскими представлениями» [157, 229—230]. Как «чудовищное извращение», «отбросами из отбросов буддизма» клеймил католичество Пак Чивон [157, 252]. В равной мере атеистическим было отношение мыслителей-материалистов к массовым религиозным верованиям в духов гор и рек, к практике шаманизма [157, 123—124].

Особое значение имело атеистическое отрицание не буддизма, католицизма или шаманизма, которые находились вне рамок конфуцианства и по существу рассматривались последним как враждебные культы, а отношение тех же мыслителей к религиозным элементам в пределах самого конфуцианства, т. е. к культу предков, геомантии, религиозному пониманию неба. Их высказывания помогают и нам выделить собственно религиозные составляющие конфуцианства как они представлялись прогрессивно мыслящим деятелям прошлого. Со Кёндок, например, отвергал геомантическую практику, связанную с культом предков. «В настоящее время, — писал он, — нет уже бывших кладбищенских должностей, а каждый, послушавшись геомантов, выбирает собственное место захоронения. Из поколения в поколение каждый подыскивает себе местечко на вершинах гор и холмов. Предпочтение отдается вершинам и склонам гор. И так в каждой семье. Вспахиваются поля простых людей. Все больше места начали занимать королевские усыпальницы, а крестьянам негде накопить травы, чтобы прокормить скот. Пройдут тысячелетия и судьба страны будет полна печали — королю нельзя будет шагу ступить из-за могил своих предков, поля придут в запустение, крестьяне будут обречены на смерть, так как не останется свободных земель» [157, 147].

Двести лет спустя, уже в XVIII веке Хон Дэён писал по этому же поводу: «И все же слепая вера потомков в необходимость выбора соответствующего места для могилы предков вызывает перенесение останков из одного неудачного места в другое, сулящее счастье, заставляет менять кладбище и, в двенадцатый раз возложив скелет на «семи-



звездную доску», тащиться с ним в траурной процессии» [157, 242]. Глубокое понимание земных корней культа, который имел для Корей весьма печальные социальные последствия, Хон Дэён выразил с предельной четкостью: «Начало подобных стремлений восходит к потребностям реальной жизни, в конечном счете это всего лишь отзвук неудовлетворенных стремлений к лучшему» [157, 243]. «Как же могут тлеющие в могиле кости принести благо потомкам, пусть даже они подвергаются воздействию лучших испарений земли, если даже сами потомки не властны над своими недугами, над жизнью и смертью?» [157, 279]. По сути дела тот же вопрос позднее ставил Чон Ягён.

Те же авторы, которые отрицали посмертное существование душ предков, были достаточно последовательны в своем атеизме, когда речь заходила, например, о понимании конфуцианского неба. «Есть нетерпеливые люди, — писал Пак Чивон, — которые, сотворив добро, сразу же требуют счастья у Неба, а назавтра, сказав доброе слово, начнут настойчиво молиться о ниспослании небесных благ. Даже Небу могут надоесть эти настойчивые просьбы, а творящий добро устанет молиться! Вообще говоря, Небо пусто и бесконечно. Четыре времени года предоставлены самой природе, и впредь они так и будут идти своим чередом, а все сущее не изменит своему назначению» [157, 251]. От отрицания каких-либо сверхъестественных небесных сил, как это мы видим у Пак Чивона, до утверждения необходимости чтить небо как некий верховный этический регулятор, перед которым бы «трепетали и почтительно соразмеряли свои поступки даже наделенные властью короли» (как говорил Чон Ягён), — таков диапазон представлений у самых образованных и прогрессивно настроенных людей своего времени [157, 281].

Однако история религии и атеизма в Корее свидетельствует, что почитание Неба так и не сложилось в развитый культ, сопоставимый хотя бы с культом предков. Небо скорее осталось предметом метафизических размышлений ученых-конфуцианцев. Говорить о культе Неба в Корее затруд-

нительно еще и потому, что ван (король) был всего лишь «младшим братом» китайского императора, который обладал исключительным правом непосредственно общаться как Сын Неба со своим высоким «родителем». Это был сугубо императорский культ. В Корее исследуемого периода существовал не Храм Неба, а лишь небольшой жертвенник духам земли и неба [107, 420].



Консервативно настроенная корейская и китайская интеллигенция после крушения конфуцианских монархий в собственных странах выступила с концепцией всестороннего возрождения учения Конфуция, за признание конфуцианства государственной религией. Конфуцианство переживало кризис, который в значительной мере был отображением общего кризиса прогнившего феодального режима.

Крайние консерваторы-конфуцианцы на Востоке по-прежнему выступали ревнителями «чистоты» этико-политического учения, сторонниками «искоренения ереси». В их «феодальном национализме» причудливо сочетались попытки использовать сопротивление народных масс колонизаторам для защиты собственных классовых интересов с традиционной ориентацией на идеологический авторитет и политическую силу конфуцианского Китая. Эти эпигоны были убеждены, что несмотря на все социально-политические потрясения их доктрина выдержит испытания конца XIX века. Их вера в феноменальную жизнеспособность конфуцианства подкреплялась всей историей былого величия и незыблемости доктрины на протяжении 2500 лет в Китае и 1500 лет в Корее. Они были очень далеки от понимания того, что учение, громко и отрицавшее какое-либо теоретическое самообновление и стимулировавшее застой в социально-экономической сфере, должно неизбежно впасть в состояние стагнации, элиминировать само себя. Они были свидетелями самого апогея кризиса, который назревал веками, но классовый эгоизм до конца

питал их иллюзии, мешал трезвым оценкам реальности.

Первые призывы к превращению конфуцианства в национальную религию были сделаны еще до Синьхайской революции представителями так называемой школы национальных наук [77, 184]. Обычно в подобных случаях ссылались на интегрирующую роль христианства в Европе и других мировых религий. К тому же можно утверждать, что в Китае этого периода под «национальной» наукой понимали духовную культуру страны, то есть прежде всего конфуцианство, а под «западной» наукой — технологические и естественнонаучные достижения эпохи капитализма. (Правда, в Корее под «западной наукой (сохак)» обычно имели в виду католичество.)

В 1913 году Лян Цичао в проект Конституции Китайской республики включил статью, объявлявшую конфуцианство официальным религиозным культом. Конфуцианство, которому, по его мысли, только и обязан Китай своим существованием, Лян Цичао мыслил в качестве ядра «общественного воспитания в будущем» [77, 273—277]. В 1916 году, когда парламент Китайской республики отменил некоторые обряды поклонения Конфуцию, Кан Ювэй обратился к президенту страны с требованиями восстановления конфуцианства в качестве «великой государственной религии», наделения конфуцианских храмов землей, организации их государственной охраны и сохранения храмов в каждом округе [77, 269].

В Корее и во Вьетнаме отдельные лидеры патристического просветительного движения конца XIX — начала XX века, несмотря на заметную революционно-демократическую направленность и буржуазные по существу цели движения, не были последовательны в своем отношении к конфуцианству. Иллюзии в отношении цивилизаторской миссии Японии, столь многим в прошлом обязанный Корее (в том числе и усвоением чжусианства), были развеяны агрессивными, колонизаторскими устремлениями этой страны. Иллюзорные надежды на помощь Японии как «старшего брата желтоко-

жих» в борьбе против западных колонизаторов разделяли до определенной поры лидеры буржуазно-революционного движения Вьетнама Фан Бой Тяу (1867—1940) и Фан Тю Чинь (1872—1926) [105, 496—531]. Глубинная сторона социально-экономических процессов, происходивших в Японии, ставшей на путь капиталистического развития, долго оставалась для просветителей и буржуазных революционеров не до конца ясной. С другой стороны, на примерах практической антифеодальной, антиколониальной борьбы трудящихся масс у них сформировалось убеждение в том, что без религиозной формы массовой организации и без религиозных лозунгов в условиях крайне отсталой страны невозможна сама эта борьба. К тому же, как показывает историческая практика, достаточно сильна была приверженность корейских буржуазных просветителей к конфуцианским традициям старины, выливавшаяся порой в идеализацию социальных институтов феодального прошлого.

В этом свете становится в какой-то мере понятной позиция, например, Пак Ынсика (1850—1926), который пытался решить задачи буржуазных преобразований на путях демократизации конфуцианства, насыщения последнего религиозным содержанием [148, III, 64]. Подобные расчеты, имеющие много общего с идеями религиозного возрождения конфуцианства у Кан Ювэя и других китайских реформаторов, были однопорядковы с предложением Ким Оккюна (1851—1894) «заимствовать религию из-за рубежа» во имя «модернизации» страны [157, 370]. «Конфуцианское богословие» Пак Ынсика, стремление создать «народное, доходчивое и всемирнозначимое» конфуцианство, несомненно, является шагом назад по сравнению с атеистическими идеями прогрессивных корейских мыслителей школы «сирхак».

В нашем же случае важно отметить то, что для корейских просветителей ортодоксальное чжусианство представлялось нерелигиозным феноменом национальной культуры, не получившим к тому же достаточного распространения в массах в силу своего элитарно-верхушечного характера. Послед-

нее замечание важно еще и потому, что в нем содержится косвенное указание на провал многовековой политики приобщения трудящихся к конфуцианской идеологии и прямое признание слабости, неразвитости собственно религиозного элемента.

Идеи возрождения конфуцианства, дополнения его религиозным содержанием высказывались и впоследствии. Привнесением псевдоживительных европейских начал в конфуцианство был озабочен современный китайский философ-прагматик Ху Шн [3, 386], «обогащать конфуцианство, добиться нового конфуцианского «синтеза» во имя целей японского милитаризма требовал мракобес Иноуэ Тэцудзиро [113, 427—431]. О превращении Кореи в «горнило», где воедино славятся учения Конфуция и Христа, мечтал в свое время один из самых реакционных деятелей новейшей корейской истории Ли Сынман. В плане подготовки прямой агентуры империализма из среды местного высшего сословия пример Ли Сынмана можно рассматривать как наибольший политический успех миссионерской деятельности в Корее.

Однако вряд ли порывы к религиозному обновлению конфуцианства можно уподобить идеям Реформации, хотя восточные мыслители и претендовали на повторение опыта Лютера. Тем меньше оснований для сравнения их с идеями обновленного христианства, должного послужить единению народов, с программами «всеобщей религии», выдвинутыми деятелями итальянского Возрождения. В первом случае смелость деятелей Реформации уже объективно была направлена на упразднение религиозной монополии Рима, на подрыв религиозного и политического авторитета католицизма, что и завершилось отторжением от престола Св. Петра целых стран и народов. Во втором случае уже заметна тенденция к десакрализации вообще.

В связи с этим богоискательские программы на Востоке как минимум отстали объективно на целую историческую эпоху, а главное были противоположными по знаку в смысле их отношения к социальному прогрессу. Призывы и практические уси-

лия вдохнуть идею бога в доктрину, религиозное содержание которой оказалось весьма проблематичным, могут быть расценены лишь как реакционные. Конфуцианство умирало собственной смертью и любые попытки гальванизировать его, если иметь в виду реакционность средств, были тем более реакционны.

Осознание классовой полезности монотеизма, навешенной «конфуцианским богоскателям», прежде всего примером христианства, исторически запоздало. Негодными оказались их средства превращения конфуцианства в мировую религию. В связи с этим полезно вспомнить мысль Ф. Энгельса о том, что религии не создаются декретами властей [1, 21, 313]. Да и обречен был в начале XX века на историческое вымирание сам класс, который пытался гальванизировать конфуцианство.



Не касаясь философского существа неоконфуцианского «синтеза», в процессе которого были усвоены некоторые элементы буддизма и даосизма, на основе всего вышеизложенного можно сделать вывод, что чжусуанство в конечном итоге явило собой попытку правящих феодальных кругов компенсировать известную слабость религиозного содержания предшествующего конфуцианства путем упорядочения и стимулирования более ревностного отношения к отправлению культа предков в целях обуздания социального протеста масс. Однако разрыв религиозной жизни высших и низших слоев общества оставался вполне очевидным. Подчеркнутое государственное внимание культу предков, обладавшему определенной интегрирующей силой, культу Неба, культу императора и его предков, культу Конфуция, которые были также санкционированы чжусуанством, не смогло ни привлечь, ни сплотить массы труженников, ни составить действенной конкуренции религиозному синкретизму массового сознания. Чжусуанских нормативов, «спущенных» государством в массы и подкрепленных пропагандистской деятельностью низовых

слоев конфуцианцев-грамотеев на местах, оказалось явно недостаточно для создания широкой базы официальной идеологии. Трудящиеся не могли воспринять сложностей «китайской науки», им оказались доступны лишь доходчивые нормы-заповеди, набор рекомендованных стереотипов поведения, одобренный обычными негативными оценками буддизма, местных верований и христианства как «варварских» учений.

Косвенным свидетельством конечного провала активной нормотворческой деятельности государства, адресованной трудящимся, могут служить усилившиеся в начале XX века попытки религиозной реформации конфуцианства со стороны так называемых «конфуцианских богоискателей». Более прямым доказательством того же явилась ожесточенная борьба низших слоев населения под религиозными лозунгами отнюдь не конфуцианского толка.

Идеи о справедливом распределении земли, иллюзии о честных чиновниках и добром монархе крестьянство еще могло почерпнуть в конфуцианстве. Однако представлений о равенстве и создании в будущем более демократичного общества элитарное и обращенное вспять конфуцианство дать не могло. Подобные идеи скорее можно было домыслить в связи с буддизмом и христианством. В идеологиях народного протеста упомянутые представления могли быть переплетены самым причудливым образом. Во всяком случае неизменно верной остается и применительно к странам Дальнего Востока мысль Ф. Энгельса об определяющей роли религии в средневековых формах социального и идейно-политического протеста трудящихся [1, 7, 360; 21, 294]. Именно с этих позиций необходимо рассматривать мечты о справедливом общественном и государственном устройстве, вызревавшие в странах дальневосточного региона.

ОЧЕРК СОЦИАЛЬНЫХ УТОПИЙ  
СТРАН ДАЛЬНОГО ВОСТОКА

## § 1. Народные социальные утопии

В настоящее время советскими исследователями все более настойчиво обосновывается та точка зрения, что не следует ограничиваться изложением взглядов отдельных мыслителей, а нужно переходить к изучению социальных утопий как исторически неизбежной формы массового сознания угнетенных, как идеологической формы их классового протеста, которая наиболее полно проявляла себя в периоды открытых столкновений классов [55, 431—452; 58, 218—242; 66].

В плане выработки социального идеала мечты трудящихся уступали во многом догадкам мыслителей-одиночек, сводились, как правило, к упрощенным представлениям. Счастливые случаи прямых идейных контактов блестящих идеологов-утопистов с представителями борющихся масс были в истории дальневосточного региона чрезвычайно редки. «Между этими двумя формами сознания не было никаких переходов — утопический социализм как продукт индивидуального творчества не становится, как известно, фактом сколь-нибудь значительного массового сознания» [55, 437]. Этот вывод советского автора, сделанный на материале европейской истории, применим и к странам Дальнего Востока. Данное обстоятельство обосновывает необходимость рассматривать представления о будущем народных масс не только в качестве общего фона творчества отдельных утопистов, но и как самостоятельный объект изучения в первую очередь.

Методологической основой подобного подхода к изложению истории социальных утопий Востока является важная мысль Ф. Энгельса: «Революцион-



ная оппозиция феодализму проходит через все средневековье. Она выступает соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания» [1, 7, 361]. Именно изучение этих различных форм «революционной оппозиции феодализму» может позволить нам необходимым образом оценить пафос революционного отрицания классового строя эксплуатации и угнетения, так как, по выражению В. И. Ленина, «единство этой действительно революционной борьбы угнетенного класса за создание рая на земле важнее для нас, чем единство мнений пролетариев о рае на небе» [2, 12, 146].

История дальневосточных стран, в том числе и Китая, богата примерами многообразных форм выступлений подобного рода. Со времен глубокой древности в Китае была известна страна Да-Цинь. За этим именем, после первых контактов во II веке, скрывалась Римская империя, а впоследствии Византия. Возникший под влиянием рассказов купцов образ далекого государства, лежащего где-то за южным морем (римские купцы приплывали с Юга, так как сухопутные пути были перекрыты Парфией), «служил своеобразной проекцией традиционных китайских представлений об идеальном государстве» [78, 104]. В представлениях китайцев жители загадочной страны ничем от них не отличались: были трудолюбивы и добродетельны, даже их императоры отрекались в пользу более достойных. А впоследствии даосы прославляли некорыстных обитателей Да-Цинь [78, 104] как укор распространенной среди китайцев жадности. История Китая знала даоские теократические государственные образования, представленные организацией общин, во главе которых стоял совет из уважаемых общинников-мирян. Правящий слой был представлен священнослужителями. Жизнь общинников строилась на принципах взаимопомощи и благотворительности.

В своих наивно-утопических мечтаниях даосы не далеко ушли и от самого Лао-цзы [39, 138], и от других древних мыслителей, в частности Ян Чжу. «Там (в царстве Крайнего Севера. — А. У.) ... зем-

ля и воздух смягчаются, прекращаются страшные болезни, люди становятся уступчивыми и согласными, никто не спорит и не борется, сердца у всех нежные, кости слабые, люди не заносчивые и не завистливые. Взрослые и дети живут вместе, без царей и слуг. Мужчины и женщины гуляют вместе, без сватов и свадебных подарков ... у них нет ранних смертей, нет и болезней. У этого народа — большое потомство, не сосчитать. Радуются и веселятся, нет ни дряхлых, ни старых, ни печали, ни горя. Любимый обычай — петь песни» [5, 88].

Даосизм с его опорой на массы приверженцев, среди которых было много «варваров», и конфуцианство с его элитарной культурой, рассчитанной к тому же лишь на китайцев, были несовместимы. Различными были и идеалы: где-то в далекой легендарной стране у даосов, здесь, в Среднем государстве во главе с совершенным монархом и его столь же совершенными советниками и чиновниками — у конфуцианцев. Отмечая роль даосизма в формировании лозунгов эксплуатируемых низов, В. П. Васильев писал: «Мы думаем, что общая связь всех разнородных систем даосизма заключается в их протесте против конфуцианства, в принятии именно того, что не согласно с этим учением, в соединении под одно знамя всех недовольных» [17, 73; 5, 11].

Даосизм, как и буддизм, действительно был в Китае знаменем народных восстаний, начиная с первых веков нашей эры, а впоследствии — и в Корее.

Во II веке даосская секта «Великого равенства (Тайпиндао)» организует революционное движение низов против династии Хань. Даосская утопия обещала приход мира без лжи и обмана, мира небывалых урожаев, долгой и счастливой жизни, наступление эры «Жёлтого Неба», эры всеобщего счастья и блаженства, которая должна начаться с приходом совершенного правителя. Восстание было подавлено, но религиозная утопическая идея осталась жить. Династия же Хань пала и в этом сыграло свою роль массовое движение под лозунгами даосской секты.

Буддизм в период своего распространения в Китае не воспринимался как нечто отличное от даосизма. Популярности нового вероучения способствовал к тому же буддийский идеал равенства людей, внесловный характер буддизма, возможность приобщения к религии для женщин наравне с мужчинами — все это в глазах масс выгодно отличало его от конфуцианства. В периоды обострения социальных антагонизмов широкую популярность приобретали мессианские лозунги прихода «Будды грядущего» — Майтрейи. В связи с этим в настоящее время уделяется все большее внимание идеологической стороне антифеодалных движений X—XII веков, эгалитаристским устремлениям восставших, их наивно-монархическим иллюзиям, деятельности тайных обществ, попыткам социально-утопического творчества [124; 63, 200—215].

Достаточно известны в этом плане идеологические лозунги великой крестьянской войны XVII века под руководством Ли Цзычэна, отражавшие антиманьчжурские освободительные чаяния китайских трудящихся и в том числе самостоятельные требования городских и деревенских низов. Религиозные секты внесли свою лепту и в крестьянские восстания XVIII—XIX веков.

В середине XIX века во главе восставших крестьян Южного Китая становится организатор своеобразной христианской секты Хун Сюцюань (1814—1864). Китайские крестьяне, по-своему истолковав христианство, увидели в Хун Сюцюане провозвестника «царства равенства». Конфуцианская идеология была бессильна перед проповедью «сына бога» и «младшего брата Христа», как называл себя лидер восставших. В 1851 году Хун Сюцюань был провозглашен монархом Небесного государства великого благоденствия [45, 11—14].

С самого начала в новом крестьянском государстве, одержавшем ряд военных побед, было введено равенство мужчин и женщин, которые даже были активными воинами народной армии. На занятых крестьянской армией территориях тайпины ввели уравнительное распределение земли, все-

общую трудовую повинность, совместную обработку земли в общинах, состоявших из 25 семей, а в период военных действий выставлявших взвод бойцов предпринимались попытки ликвидировать денежное обращение и торговлю — провести комплекс мер в духе крестьянской утопии потребительного коммунизма [45, 65—68].

Создание нового аппарата власти на местах сопровождалось уничтожением феодальных сановников и землевладельцев маньчжурского режима. Традиционное сословное деление общества было ликвидировано, рабство отменено. В общинах тайпинов были строжайше запрещены курение опиума, азартные игры, проституция и приобретение наложниц. Отдельные подразделения армии восставших давали обет не общаться с женщинами вплоть до установления «царства небесного» во всем Китае. Тайпины ввели европейский календарь и революционные праздники, издали новые учебники для детей.

Еще в канун создания тайпинского государства К. Маркс и Ф. Энгельс писали: «Пусть китайский социализм имеет столько же общего с европейским, сколько китайская философия с гегелевской. Все же отраднo, что самая древняя и самая прочная империя в мире под воздействием тюков ситца английских буржуа за восемь лет очутилась накануне общественного переворота, который, во всяком случае, должен иметь чрезвычайно важные результаты для цивилизации. Когда наши европейские реакционеры в предстоящем им близком будущем бегстве в Азию доберутся, наконец, до Китайской стены, к вратам, которые ведут к архи-реакционной и архиконсервативной твердыне, то, как знать, не прочтут ли они там надпись: *République Chinoise, Liberté, Egalité, Fraternité*» [1, 7, 234].

Однако высокая оценка К. Марксом и Ф. Энгельсом революционных потенций китайского крестьянства не распространяется на последующую практику тайпинов. Началось феодальное перерождение тайпинского государства. Внутренний кризис крестьянской монархии сопровождался возрожде-

нием бывшей феодальной бюрократии и аристократии. Падала революционная дисциплина армии, грабежи и измены подтачивали новые порядки. Согласованный натиск имперских войск и иностранных интервентов сводил на нет героическое сопротивление крестьянских армий. В 1864 году пал Нанкин, в котором погибло более 100 тысяч последних защитников столицы Небесного государства великого благоденствия.

Отдавая должное революционному творчеству крестьянских масс Китая, их попыткам реализовать вековую мечту о свободе и равенстве в ходе грандиозного утопического эксперимента, нельзя упускать из виду того, что он был обречен. Историческая несостоятельность социально-утопических воззрений его идеологов была в значительной степени предопределена привязанностью к древнекитайским социальным утопиям и конфуцианским традициям [47, 68]. Именно в духе этих традиций готовилось теоретическое обоснование и делались практические шаги в направлении создания «царства божия на земле»: непременно на основе натурального хозяйства, в котором обработка земли являлась всеобщей обязанностью и сопровождалась строжайшей регламентацией всех сторон жизни и быта со стороны государства, ограничивавшего частное использование средств производства, распоряжение продуктами труда и даже личной собственностью.

Конфуцианские идеи создания «государства великого благоденствия» отчетливо прослеживаются в народных социальных утопиях Китая и соседних стран. Однако подобные же идеи, но, как уже отмечалось, более доступные массам, вызревали в регионе и на буддийской религиозной основе. Тайным народным сектам ближе были некоторые течения буддизма, связанные с культом будды Амитабхи, с понятной массам концепцией «западного рая», для достижения которого достаточно было усердной молитвы. Достижение же «царства божия на земле» достаточно легко увязывалось с эсхатологическими представлениями о конце света, о появлении спасителя, об установлении на земле цар-

ства всеобщего блаженства и справедливости в соответствии с известным учением о будде грядущего Майтрейе (Милэфо) и его «Чистой земле» [63, 200—214].

Существенно отметить, что, в отличие от христианства, буддийские мессии обычно не были связаны идеей самопожертвования во искупление грехов человечества. Более того, в отличие от северных направлений буддизма (махаяна), о которых собственно и шла речь выше, в учении тхеравадинов (хинаяна) с его упором на самоусовершенствование личности идея мессианства не получила такого развития. Поэтому во Вьетнаме, например, роль буддийских представлений в идеологии народного протеста была иной, чем в Китае и в Корее [11, 242].

В рамках религиозного синкретизма формировались также эгалитарные идеи народных социальных утопий средневековой Кореи. Уже в IX веке буддийские представления об «эре справедливости и процветания» приводили к возникновению еретических учений, становились лозунгами крестьянских восстаний. Таково было учение Кунье, провозгласившего себя возродившимся боддhisатвой грядущего Мирык (Майтрея, Мило). Такова была ересь Мёчхона в XII веке, сочетавшая в себе элементы махаяны и геомантических представлений. В этом же ряду находится еретическое учение И Гыма (XIV в.). Религиозные мотивы прослеживаются в идеологических лозунгах крупнейшего крестьянского восстания (1811—1812 гг.) под руководством Хон Гённэ.

Религиозный синкретизм на корейской почве нашел свое наиболее яркое воплощение в так называемом «восточном учении (тонхак)» Чхве Джеу (1824—1865). В нем сочетались положения буддизма, конфуцианства, даосизма и христианства. Уравнительные идеи этого учения, ставшего идеологическим знаменем крупнейшего антифеодального выступления в Корее конца XIX века, были враждебны ортодоксальному чжусианству, а от буддизма и христианства оно, в свою очередь, отличалось отрицанием загробной жизни. Пантеистичес-

кое содержание этого учения лучше всего передает основной его лозунг: «Человек равен Небу».

Представление о характере учения секты тонхак может дать следующий фрагмент проповеди Чхве Джеу, произнесенной в 1860 г.: «О толпы, бегущие от тяжестей мира! Я нашел истинный Путь. Не блуждайте по неверным путям, а следуйте за мной. Многие обрели смерть, потому что старый путь был неверен. С этого времени мы должны начать новую жизнь в соответствии с новым Путем. Старый путь был путем розни и унижения: меньшинство наслаждалось благосостоянием и чувством собственной силы, в то время как подавляющее большинство было обречено на страдания, угнетение и смерть. Теперь мы будем вести жизнь служения народу так, как мы служили Небу. Мы будем жить счастливой жизнью, потому что будем жить в равенстве и свободе» [182, 52].

Человеческие дела предлагалось устраивать в интересах людей не в потустороннем, а в этом мире. Следует отметить, что весьма своеобразная тенденция к хилиазму как продукт исторического влияния сначала буддизма, а затем и христианства пробивала себе дорогу в рамках «восточного учения». Оно, с одной стороны, выступало как позднесредневековая ересь и как антифеодальная социальная утопия — с другой [92, 173-182].

Постепенно расширялась социальная база антиколониального движения в стране, более радикальными становились методы борьбы секты тонхак. Наряду с требованиями легализации секты и заверениями в верности монарху в лозунгах повстанцев начинают звучать все более радикальные моменты: «Против гнета, за спасение народа!», «За изгнание из Кореи западных варваров и японцев!» В период подъема антифеодального, антиколониального восстания крестьянские вожди требовали от правительства предоставления народу права на равное владение землей, ликвидации социального неравенства (сословно-кастовой системы, рабства), улучшения социально-экономического положения беднейших слоев населения. В десятках уездов Кореи на основе первичных ячеек секты тонхак были

созданы новые органы местного самоуправления [53, 355].

Крестьянская война 1894—1895 годов в Корее, в которой религиозно-утолические лозунги стали выражением классового протеста, была подавлена силами интервентов и корейской феодальной реакцией. Главным ее итогом, разумеется, были не крупные реформы в буржуазном духе, а перерастание антифеодальной борьбы в антиимпериалистическую, рост национального самосознания корейского народа.

Япония эпохи средневековья и нового времени дает нам картину ожесточенных, хотя и разрозненных крестьянских выступлений, которые развертывались под религиозными, в том числе и христианскими лозунгами [68, 184—186; 59, 113, 123].

Можно, например, дискутировать о демократичности учения буддийской секты, основоположником которой был Нитирэн (1222—1282) [4, 56—59]. Но нужно отметить, что в своем «Трактате об установлении справедливости и мира в стране» он обрушивался на правящие круги и утверждал, что превращение в Будду открыто всем, независимо от благородного происхождения или высокого образования. Именно последнее и обусловило враждебное отношение правительства вплоть до объявления в XVII веке некоторых сторонников секты «врагами государства».

В условиях уже капиталистической Японии конца XIX—начала XX века наиболее отсталые и угнетенные слои крестьянства и сельского пролетариата, оторванные от фабричного пролетариата, не раз поднимались на борьбу за лучшую жизнь под своеобразными религиозными синкретическими лозунгами. Примером такого рода может служить тэнрикё (вероучение из Тэнри), возникшее на волне крупного крестьянского выступления в окрестностях г. Нара в 1836 году. Основательница секты Мики Накаяма оставила после себя три канонические книги («Писание», «Обрядовые псалмы», «Веления божьи»). Она подавала личный пример раздачи своего имущества беднякам, проповедывала радость для всех здесь, «на нашей земле», выдви-



гала требования мира, взаимопомощи, полного равенства, в том числе равенства мужчины и женщины, что особенно характерно для ересей христианского толка [130, 211—212]. Секта тэнрикё и ее основательница подверглись в 70-е годы XIX века правительственным гонениям за выражение крестьянского протеста против эксплуатации [4, 85].

Сопоставимо с тэнрикё учение конотаби, в котором устами женщины-мессии божество звало к миру на земле, равенству в обществе и счастью через любовь к ближнему. Причем одним из проявлений этой любви являлась реализация принципа равенства, экономического уравнивания людей даже принудительным путем [130, 213]. Иэнага Сабуро следующим образом характеризует целую эпоху крестьянских выступлений, получавших порой симптоматические названия «ёнаоси (переустройство мира)», «Оно (крестьянство. — А. У.) может быть и не создавало произведений потребительской, упадочнической культуры. Но разве мы не можем утверждать, что именно дух борьбы, проявленный крестьянством в исключительно сложных условиях того времени, и есть та важная традиция, которую мы в наши дни должны наследовать и развивать как почти единственное в истории японской культуры наследие демократического движения» [59, 184].

В несколько иных национальных и социально-экономических условиях проходила борьба крестьянских масс Вьетнама, апогей которой в средневековье закономерно усматривают в грандиозном восстании тэйшонов (1771—1802). Восстание носило характер массового выступления крестьянства, но к нему примкнули низшие слои духовенства и чиновничества. Кроме того, с самого начала оно приобрело интернациональную окраску: в антифеодальную борьбу включились камбоджийцы, сиамцы, китайцы. В 1788—1789 годы восставшие, создавшие боеспособную дисциплинированную армию, разгромили маньчжурских захватчиков.

Первоначальные лозунги руководителей восстания — «брать у богатых и делить среди бедных», «оживим поля живительным дождем, извле-

чем бедняков из бездны несчастий», постепенно сменяются династийными лозунгами. В 1778 году один из руководителей восстания объявил себя императором, начала складываться феодальная иерархия. Стремление к «созданию равенства мелких производителей» было в конечном счете блокировано, хотя в начале восстания конфискация земель крупных феодалов была обычной практикой, да и впоследствии применялись меры по ограничению частного помещичьего землевладения [105, 162]. На первом этапе руководители восстания объективно выражали интересы народных масс. Но затем наступило феодальное перерождение. Все более громоздким становился чиновничий аппарат, создавшийся по конфуцианской модели (система экзаменов, жесткий контроль за чиновничеством, попытки искоренения коррупции). Неоконфуцианское «Четырехкнижие» стало идеологической основой управления. Одновременно восставшие ввели национальную систему письменности, ограничили употребление китайской иероглифики, расширили систему школьного образования [105, 166—169].

Южновьетнамские феодалы с помощью колонизаторов разгромили тэйшонов. Победители, стремясь вытравить из народной памяти воспоминания о тэйсонах, уничтожили не только активных деятелей движения, но и их родственников.

И все же народные синкретические культы с их антифеодальными лозунгами, наследуя боевые традиции тэйшонов, сохранились и стали центрами притяжения освободительной борьбы крестьянства и городских низов также и в XIX веке. А в XX веке эту роль играли секты каодан и хоахао, которые сочетали в себе элементы христианства, буддизма, народного культа героев, местных божеств-покровителей. Эти секты выступали как «истинные» учения, направленные против «испорченного» учения христианства — религии французских колонизаторов и их приспешников.

Пророки и священнослужители каоданстов утверждали, что великий бог «ради спасения простых и чистых душ» уже посылал на Западе Моисея и Христа, а на Востоке — Будду и Лао-цзы, что не-

обходимо бороться против колонизаторов ради третьего и последнего пришествия спасителя [130, 226—228]. Неоспоримы заслуги каодаистов в борьбе против французских колонизаторов и американских интервентов; подавляющее число рядовых членов секты выбрало путь единства с трудящимися нового Вьетнама.

Другая из упомянутых сект — хоахао — возводит истоки своего учения к философу и пророку начала XIX века Фать Тяй Тай Аню. Периоды подъема массовых выступлений под лозунгами секты относятся к 1875, 1913 и 1939 годам. Это синкретическое религиозное учение, получившее, как и каодао, распространение в Южном Вьетнаме, было больше пронизано идеями «чистого» буддизма, включая отдельные элементы культа национальных героев, и в меньшей мере оказалось под влиянием христианства и мусульманской веры. Последний пророк секты Сюинь Пхи Со не только «предсказал» поражение вторгшихся в страну японских агрессоров, но и поднял своих сторонников на активную вооруженную борьбу сначала против японцев, а затем в 1945—1947 годы — против французских колонизаторов [130, 228—231].

В заключение уместно еще раз подчеркнуть, что на Востоке, как и на Западе, «хлеб богословов» качественно отличался от «сухарей» народных верований [46, 88], что и находило отражение в различных социальных утопиях литературного плана и народных социальных утопиях.

## *§ 2. Этико-политические основы утопических представлений древности и средневековья*

Мыслительный материал, который был накоплен в процессе идейно-политического развития Китая, Кореи и Японии в древности и средневековье, лег в основу последующего развития социально-утопической мысли.

Описание идеального с точки зрения конфуцианской доктрины общественного устройства содержится во многих канонизированных источниках

древнего Китая. При этом конфуцианство не только объясняло, каким должно быть общество и государство, но на каждом этапе своего развития само было ориентировано и ориентировало своих последователей на претворение в жизнь тщательно выработанного и на протяжении тысячелетий корректировавшегося социального идеала.

Одним из первых в истории китайской общественной мысли с утопическими представлениями выступил Мо-цзы (479—381 гг. до н. э.) [57, 26—28]. Однако по силе воздействия на последующее развитие социально-утопических представлений в Китае, Корее, Вьетнаме и Японии следует прежде всего отметить идеи древнекитайского мыслителя-конфуцианца Мэн-цзы (372—289 гг. до н. э.). Ему принадлежит разработка системы так называемых «колодезных полей», наделенная многими чертами социальной утопии.

В книге Мэн-цзы одноименного названия в III главе написано: «Я предлагаю: в сельской местности ввести систему чжу, чтобы из девяти полей одно являлось общественным, а в городской местности народ сам вносил налог в размере одной десятой. Пусть все, от сановников до низших чинов, имеют жертвенное поле. Жертвенное поле должно иметь пятьдесят му. Пусть остальные мужчины имеют по двадцать пять му земли. В случае смерти или переселения не следует покидать пределы своей волости. Пусть люди, чьи поля в волости принадлежат к одному и тому же колодезю, всегда проявляют заботу друг о друге, оказывают помощь друг другу от нападения извне, поддерживают друг друга во время болезни, и тогда народ будет жить в любви и согласии. Квадратный ли составляет колодезь. В колодезе 900 му земли. В середине его находится общественное поле. Восемь семей имеют личные поля по 100 му, они совместно обрабатывают общественное поле. Только по окончании общественных дел они могут заниматься личными делами» [39, 1, 236].

Очевидно, что Мэн-цзы рассматривал систему «колодезных полей (земель)» в качестве идеальной аграрной и социальной модели. Однако вряд

ли следует рассматривать эту систему только как социальную утопию, потому что не исключено, что в ней нашли отражение некоторые элементы общественных отношений древнего Китая.

Существен вклад Мэн-цзы и в трансформацию представлений о Сыне Неба, о велении Неба, существовавших еще до возникновения конфуцианства.

Мэн-цзы подчеркивал то, что Небо дает так называемый «мандат» на управление лишь такому избраннику, который отличается гуманностью в конфуцианском значении этого термина. Для дальнейшей передачи верховной власти также требовалась санкция Неба, кандидатура преемника могла лишь как бы предлагаться Небу. Главное же в том, что согласно Мэн-цзы, бунт против недостойного правителя оправдан, так как Небо все равно неизбежно лишает суверена, не справившегося с реализацией «небесной добродетели», своего покровительства. Поскольку «мандат» вручался императору, чтобы он правил, сообразуясь с заветами предков и рекомендациями древних мудрецов, то подразумевалось, что он исполняет свой долг «отца народа», а жители Поднебесной обязаны ему повиноваться. Забыв о своих обязанностях «отца подданных», он терял «мандат», Небо передавало его другому, исполнившему свой долг и свергнувшему отступника от принципов «гуманного правления».

Роль представлений о «небесном мандате» в истории Китая и Кореи не может недооцениваться: они имели огромное значение для выработки достаточно стройного социального идеала в творчестве многих мыслителей. Эти представления в том или ином виде присутствовали во всех массовых формах выражения народного протеста, во всех значительных крестьянских движениях и победоносных восстаниях, результатом которых довольно часто было создание новых династий. Для восставших они служили нравственным оправданием правоты их революционного действия. Конфуцианское учение сословие в свою очередь всегда готово было снабдить победителей необходимой

идеологической аргументацией, а официальная историография — занести в анналы новой династии именно такую оценку происшедшей смены «мандата». И то, и другое, естественно, делалось задним числом. И, таким образом, последний император павшей династии неизбежно оказывался недобродетельным, он был виноват хотя бы потому, что был последним, а потому, разумеется, и неправым, попирающим конфуцианские нормы. От нового правителя конфуцианство требовало, чтобы в процессе «уступки трона (гэмин)» он соблюдал ряд положений, гарантировавших его от клейма узурпатора, в том числе терпимого отношения к представителям свергнутой династии.

В отличие от Китая и Кореи в Японии концепция «гэмин» не получила развития. Сама мысль о возможности свержения Сына Неба (микадо) была недопустима. Отсюда непопулярность имени и идей Мэн-цзы. Правящие круги страны считали личность императора неприкосновенной, в чем их постоянно утверждала непрерывность династии, хотя правящие самурайские кланы и менялись в ходе истории. У японского императора просто не могло быть никакой ущербности в добродетельности, его власть божественна, ее сакральный характер не мог быть предметом обсуждения. Книга Мэн-цзы обычно не достигала Японии, так как по версии правящих кругов божественный ветер (камикадзе) непременно топил все корабли, перевозившие крамольное сочинение в Японию.

Не преувеличивая «демократизм» и революционизирующие потенции, заключенные в концепции «гэмин», следует все же предположить, что она могла быть серьезным рычагом ограничения самовласти, тем более, что степень добродетельности монарха определялась не только оружием критики со стороны конфуцианской элиты, но и критикой оружием снизу, со стороны трудящихся масс.

Представления Конфуция об идеальном обществе и гармонических человеческих взаимоотношениях, как бы противоречивы они ни были в дошедшем до нас виде, заслуживают внимания и изучения. В «Лицзи (Книга установлений)» есть мысли

о мире, который должен принадлежать всем, о движении самых мудрых, талантливых и способных, о воспитании юных, устройении взрослых, заботе о престарелых. В «Луньюе» содержится идея о том, что, прежде чем народ воспитывать, «надо сделать его богатым» [39, 1, 162], «дать выгоды, а затем работу; не изнурять его» [146, 45].

В «Лицзи» дано описание идеального государственного и общественного устройства, точнее идеального состояния государственных дел и управления в том виде, как они представлялись Конфуцию. Вот этот фрагмент из главы «Лиюнь»: «Мне никогда не приходилось видеть, как осуществляется великое Дао, мне не пришлось видеть выдающихся людей трех династий, хотя я и стремился к этому. Когда следовали великому Дао, то в Поднебесной все было общим, для управления выбирались мудрые и выдвигались способные; среди людей царило доверие и дружелюбие, поэтому каждый считал родителями не только своих родителей, сыновьями — не только своих сыновей; старые имели возможность доживать свои дни, взрослые находили применение своим силам, малолетние имели возможность спокойно подрастать, вдовцы, вдовы, сироты, бездетные (не имеющие сыновей), калеки и больные были обеспечены, каждый мужчина имел свое занятие, каждой женщине было обеспечено замужество; люди не хотели, чтобы ценности были брошены, но они не хранили их у себя; не хотели, чтобы силы их находили себе применения, но они и не растрачивали их во имя личной выгоды. По этой причине дурные помыслы окрывались и не осуществлялись; не было воровства и грабежей, смут и мятежей, люди, уходя из дому, не запирали дверей. Таков был период,носящий имя «великого единения».

Ныне, когда великое Дао исчезло, в Поднебесной все стало личным, каждый стал считать родителями только своих родителей, сыновьями — только своих сыновей, ценностями и силой стали пользоваться только для себя, сановники стали передавать власть по наследству, считая, что это отвечает принципу «ли»; они укрепляли валы и рвы

вокруг своих владений; принципы «ли», а также «и» они рассматривали как сдерживающие начала, регулирующие отношения между правителем и подданными, отношения искренности между отцом и сыном, отношение гармонии между братьями, отношение согласия между мужем и женой. На основе принципов «ли» и «и» они вырабатывали установления, разбивали поля и поселения, восславляли мудрых и храбрых, прокладывали себе путь к успеху. Поэтому дурные помыслы получали осуществление, и начались усобицы. Так и выдвинулись Юй, Тан, Вэнь, У, Чэн-ван, Чжоу-гун. Каждый из этих шести великих людей уделял серьезное внимание принципам «ли». Они проявили свою справедливость и искренность, обнаруживали ошибки, делали примером добродетель, рассуждали о вежливости, говоря тем самым людям о неизменных и постоянных принципах. Все правители, которые не следовали этим путем, утратили власть и занимаемое ими положение, и все на них смотрели как на людей погибших. Это был период, называемый «малоспокойным» [146, 91—92].

Таким образом, концепция «великого единения» уже в момент своего рождения была соотнесена с далеким прошлым. Впоследствии мыслители дальневосточного региона рассматривали «золотой век» своей ойкумены не только ретроспективно, но практически ни одна из социальных утопий Китая, Кореи и Японии не обошлась без этой концепции в качестве элемента своего понятийного аппарата. Важно и то, что уже при первом и, надо сказать, поверхностном знакомстве с пришедшими с Запада идеями социализма молодые китайские интеллигенты-эмигранты в Японии (Лян Цичао, Кан Ювэй) пришли к выводу, что социализм вполне может быть уподоблен как традиционному конфуцианскому представлению о «датун», сформулированному в «Лицзи», так и системе «колодезных полей» Мэн-цы.

Три упомянутые концепции — «колодезных полей», «уступки трона» («небесного мандата») и «великого единения» — вплоть до новейшего времени служили отправной точкой конструирования



образцов общественного устройства, пронизанного идеей справедливости, неслыхаемой государственной мудрости древних, образцом для постоянного воспроизведения. Таким образом, выбор из множества конфуцианских понятий трех упомянутых «категорий» для сравнительно подробного рассмотрения является не случайным [76, 22, 28, 63].

Исследователи отмечают в китайской литературе тему «недостижения желаемого», которая звучала уже у самого Конфуция. Она выступает как различие достоинства человека и удачливости его судьбы и как различие нравственного идеала и его реализации, как несовпадение желаемого устройства человеческого общества и наличного бытия [3, 155].

Однако, по мере того как неоконфуцианство превращалось в официальное учение стран региона (XIV—XVII вв.), его изначальная внутренняя противоречивость становилась все более выпуклой. Набор неизменных этико-политических рекомендаций по управлению обществом, содержащийся в канонизированном тексте учения, не выдерживал проверки временем, не отвечал тем изменениям, которые, хотя и медленно, но все же происходили в социально-экономической сфере. Традиционная демагогическая лесть в адрес основной массы труженников-крестьян оказывалась все более недостаточной в качестве идеологического средства поддержания социальной стабильности, не позволяла правящим кругам с прежним успехом сдерживать протест трудящихся. К тому же постоянные декларации об абсолютной уникальности, прочности и превосходстве конфуцианской цивилизации оказывались пустыми заклинаниями перед постоянно возрастающим давлением «варваров»-колонизаторов. Прагматическая обращенность учения к требованиям реальной жизни становилась все более иллюзорной. События требовали не только трезвой оценки настоящего, но и определенной исторической предусмотрительности.

Для понимания отношения конфуцианской традиции ко всякого рода «заглядыванию» в будущее важны положения В. С. Спирина, который нахо-

дит в древних текстах предостережения против «опережающего знания» как субъективных и произвольных попыток составить представление о предмете до его наблюдения и до выяснения его «норм (ли)». Это нашло, в частности, свое выражение в трактате «Мо-цзы»: «Не следует, забегаая вперед, выражать предпочтение» [129, 135, 174]. Элементы утопизма в заветах древних мудрецов, о которых речь шла выше, все более теряют свою конструктивную роль в рамках официальной доктрины, все более подчеркивается их ретроспективный характер. Неспособность справиться с проблемами текущего времени вместе с закрепленным в учении требованием принципиального противодействия разного рода нововведениям неизбежно вела ко все более настойчивым поискам ответа на сложные вопросы современности в «высокой» древности, в традиционно высокоценяемых исторических и псевдоисторических прецедентах. Предостережения против формирования любых представлений о будущем оказались в русле охранительной функции неоконфуцианской идеологии.

### § 3. Конфуцианский идеал *«благородного мужа (цзюньцзы)»*

Рассмотрение предпосылок социальных утопий Востока не должно ограничиваться лишь их предысторией. Картина утопических представлений древности и средневековья была бы неполной без ознакомления с идеалом совершенного человека, также разработанного преимущественно в недрах конфуцианской традиции. Сам Конфуций не только многое сделал для выработки этого идеала, но и, по убеждению его последователей, лично стремился к его претворению в жизнь. Правда, общепризнано, что как практик он был гораздо менее удачлив.

Согласно представлениям Конфуция подлинные «благородные мужи» не могут иметь своих частных дел, должны блюсти ритуал и чувство долга, следовать прежним царям, древностью поддерживать современность, не создавать группировок из

своих друзей. Понятно, что последнее требование в реальных перепетиях политической борьбы нарушалось часто, но сам факт его наличия в кодексе конфуцианской чести говорит о том, что фракционная деятельность официально осуждалась уже в древности [63, 86].

Совершенный муж держится вдали от духов (делая уступку лишь духам предков), от религиозного экстаза (как чрезмерности, отступления от «принципа середины»). Идеал «цзюньцзы» носил сугубо посторонний характер. А в связи с этим даже в периоды острых выступлений против своих религиозных оппонентов (буддистов, даосов, христиан) конфуцианцы, как правило, не опускались до крайностей религиозного фанатизма и наиболее сильными словами, которые они позволяли себе, были обычно обвинения в суеверии.

В этой борьбе продуманные аргументы против буддизма были редки. Скорее исключением является интересная мысль Ван Таньжи (IV в.): «Буддистов нельзя считать возвышенными мужами. Возвышенный муж должен свободно следовать своему сердцу, быть несвязным и безмятежным. Буддисты же, хотя и говорят, что они выше суетного мира, но на деле привязаны к своему учению и потому нельзя сказать, что они обрели свои подлинные чувства и природу» [87, 13]. Подобные же упреки адресовали конфуцианцы последователям учения Лао-цзы, критикуя их идеал совершенной личности и достойного ее образа жизни. В то же время даосы были бескомпромиссны в своих оценках как самого Конфуция, так и завещанного им идеала «благородного мужа». Так, Чжуан-цзы (369–286 гг. до н. э.) писал, обращаясь к Конфуцию: «Ты сеешь ложь, разносишь клевету, безрассудно восхваляешь царей, ... не пашешь, а ешь; не ткешь, а одеваешься. В безрассудстве выдумал сыновнее почтение, братское повиновение и домогаешься удачи у правителей, у богатых и знатных» [5, 294]. Единомышленники Чжуан-цзы обычно отмечали, что Конфуций, ставший впоследствии «совершенномудрым», но при жизни бывший всего лишь «совершенным мужем», жил в праздности и

защищал такое устройство общества, в котором «укравшего крючок — на плаху, укравшего трон — на царство» [5, 179].

Так, в борьбе противостоявших идейных течений формировался идеал совершенной с точки зрения конфуцианства личности, идеал, которому впоследствии суждено было стать преваляющим в регионе.

Так кто же он «цзюньцзы» — этот достойный муж и благородный человек? Советские авторы не дают однозначного ответа на этот вопрос. Большинство исследователей согласны, что он — антипод «сяожэня» (низкого человека). Но все зависит от того или иного толкования слова «сяожэнь», которое может значить и «низкий, мелкий человек», и «простолудин». Так, Н. Т. Федоренко считал неправильным переносить категории «сяожэнь» и «цзюньцзы» из нравственной плоскости в социальную и мотивирует это тем, что критерием благородства является обладание «гуманностью (жэнь)», которая в равной степени может быть присуща и аристократу и простолудину, то есть «не регламентируется социальным цензом». «Цзюньцзы» — заключает тот же автор — образец воспитания, олицетворяющий главные этические черты конфуцианской доктрины» [146, 95].

В своем обосновании трактовки категории «цзюньцзы» в чисто нравственной плоскости Н. Т. Федоренко исходит из конфуцианского, получившего законченный вид у Мэн-цзы, учения о том, что природа человека изначально добра, а средствами воспитания и самовоспитания это доброе начало может быть приумножено [146, 93, 94, 97]. Но не только. Постоянное совершенствование добродетелей совершается также и через настойчивый труд по усвоению определенной суммы конфуцианской учености [146, 87, 98]. Таким образом, скорее следует сказать: не только воспитанием, но и образованностью, обучением дается приобщение к этому высокому рангу.

«Если в человеке естественность превосходит воспитанность, он подобен деревенщине. Если же воспитанность превосходит естественность, он по-

добен ученому-книжнику. После того, как воспитанность и естественность в человеке уравниваются друг друга, он становится благородным мужем» [39, 152]. Эти слова Конфуция не оставляют сомнения в том, что под воспитанностью имелась в виду прежде всего усвоенная книжная мудрость. «Цзюньцзы» выше и «мелких людей», думающих лишь о куске хлеба, и той ученой бюрократии, которая гонится лишь за жалованьем.

Думается, что вполне обоснованной является мысль Ф. С. Быкова: «Для того, чтобы стать «благородным мужем», необходимо в поведении быть вежливым, в отношении к высшим почтительным, а по отношению к народу — добрым и справедливым» [15, 99]. Воспитанный и образованный человек согласно конфуцианским представлениям уже уходил от народа и приобщался к «высшим». После подобной метаморфозы явно социального свойства уже было достаточно безразлично, выходцем из какого социального слоя он являлся. Естественно, что он мог оставаться «благородным мужем» и после отказа от бюрократической карьеры. И хотя образованный выходец из народа мог в силу обстоятельств и не занять положения «высшего», по конфуцианским правилам он уже находился в пределах «ученого» сословия. Другими словами, следует отдать предпочтение мнению Л. Д. Позднеевой [5, 30], Я. Б. Радуль-Затуловского [113, 130—131] и Ф. С. Быкова, что в классовом обществе этот идеал благородного человека нес серьёзную классовую нагрузку [15, 101, 150—152]. Однако, не забывая о классовой обусловленности конфуцианского идеала «благородного мужа», необходимо подчеркнуть, что было бы неправильно отвергать общечеловеческую значимость таких требований, предъявлявшихся к «цзюньцзы», как неприхотливость в пище и одежде, безразличие к материальным выгодам, сочетание высокой культуры поведения с углубленным усвоением знаний, отказ от максимализма и фанатизма, необходимость идти до конца в отстаивании собственных взглядов даже перед лицом такого оппонента, как Сын Неба, недопущение разрыва между словом и делом.

И все же фактическое противопоставление социальных верхов и низов, оформившееся в конфуцианстве в важнейший этико-политический принцип различения благородного и низкого, получает этимологическое подтверждение в «Шицзине», где слово «цзюньцзы» значило «сын государя», лицо знатного происхождения [122, 89]. Конфуций не просто воспользовался древним словом, а наделил его новым смыслом: качества «цзюньцзы» могут быть не только наследственными, но и приобретенными. Поколения его последователей развивали именно эту сторону содержания понятия «цзюньцзы», окончательную трактовку которому дал Чжу Си. Именно этому «систематизатору» доктрины идеал «благородного мужа» обязан последней официальной редакцией, в которой был обобщен нравственный опыт господствующего класса, его представителей, не занимавшихся производительным трудом.

С этих пор путь к нравственному совершенству стал подразумевать принадлежность к социальному слою «шэньши» (книжников-конфуцианцев). Привлекательность образа «цзюньцзы» стала прямо связываться со вполне «земными» возможностями, которые открывала человеку чиновничья карьера — влияние, богатство, знатность. Вековой опыт показывал, что без учести не добиться ни знатности, ни богатства, хотя формально идеал «цзюньцзы», претензия на обладание основным нравственным качеством — «гуманностью (жэнь)», были несовместимы со стремлением к обогащению. Идеал лучшей жизни в Корее, Китае, Вьетнаме включал учебу в молодости, женитьбу во имя продления рода, экзамены, чиновничью карьеру, благородную старость среди обильного потомства. Крах на экзаменах был обычно крахом всей жизненной карьеры. Однако в исследуемый период разрыв идеального образа и реальной его воплощенности не был секретом не только для простых людей, но и для конфуцианской интеллигенции, передовые представители которой не сомневались в лицемерии чиновничьего слоя. Неоконфуцианство, являвшееся с XIV века официально признанной идеологией Китая, было, как это уже отмечалось выше, внутренне весь-

ма противоречиво и уязвимо для критики, поскольку его социальный идеал постоянно расходился с действительностью. «Цзюньцзы не орудие», — говорил в свое время Конфуций. Однако века господства конфуцианского насилия над природой человека-творца, господства искусственных моральных, социальных, эстетических и других правил вовсе затемнили тот богатейший гуманистический заряд, который содержался в этом высказывании, и человек оставался средством не только в руках других людей, но и в плену условностей, которые, будучи воплощенными в «ритуале (ли)», имели тенденцию ужесточаться с течением времени, все более оттеняя социально-этическую форму в ущерб проявлению творческого потенциала личности.

И все же даже в XIX веке во всех странах региона правящие круги стремились сохранить иллюзию своей приверженности идеалам древности, особенно в наиболее острые моменты социально-политического нажима низов. «Господствующей тенденцией культуры оставалась парадигма «формального существования» по правилам конфуцианской традиции, когда коррелятом ценности жизни личности была сообразность с высшими образцами древности, то есть «мифологическая игра, в которой «следование образцу» важнее всего [44, 24].

Главным средством поддержания социальной стабильности, существовавших норм внутрисословных отношений, а также отношений между сословиями была ритуализация всех сторон жизнедеятельности. В. М. Алексеев находит определение «ритуала (ли)» у самого Конфуция: «Когда недостойный (низкий) человек беден, он этим стеснен, когда он богат, он этим чванится; в своем стеснении он вор; в своем чванстве он бунтовщик. «Ли» же идет вслед подобной человеческой природе и дает ей сдерживающие формы, служа людям плотной» [3, 392]. Ритуал служит для сдерживания и умиротворения человеческих страстей, он составляет неотъемлемый элемент конфуцианской «культуры», регулятор человеческого общежития, санкцию на «приличное» и запрет на «неприличное». Однако характеристика «ли» была бы очень неполной,

если не указать ограниченный круг тех, кому этот принцип в первую очередь был адресован: ученое, бюрократическое сословие, «культурные», «порядочные» (в конфуцианском смысле) люди, для которых ритуал имел принудительную силу. Другими словами — тем, кто достиг или имел шанс в той или иной степени достичь положения, предполагающего воплощение нравственного конфуцианского идеала «цзюньцзы».

В соответствии с конфуцианской догмой авторитет старших был вообще непререкаем. Старший брат, отец, грамотей-чиновник, правитель (доктрина считала, что монарх — «цзюньцзы» в полной мере) — такова иерархия старших. Убийство старших расценивалось как крупнейшее социальное потрясение. Младшие не могли свидетельствовать против старших в судебной тяжбе, не говоря уже о том, чтобы сидеть в их присутствии.

И все же классовая борьба постоянно испытывала доктрину: плотной чередой шли в странах региона бунты, восстания, крестьянские войны. Поэтому были предусмотрены некоторые предохранительные клапаны. Считалось, что чрезмерный гнет, крайние формы насилия неизбежно ведут к потере управления, к «истощению» нравственных потенций управляющих. По отношению к чиновникам «ли» играл роль сдерживающего направляющего начала.

«Цзюньцзы» прежде всего человек государственный, столп общества, нужный и полезный людям, наделенный к тому же на высшем уровне совершенства чертами «сверхчеловеска» прежде всего в силу своего наивысшего нравственного развития. В последнем случае он не только Человек с большой буквы, воплощенное совершенство, но и мудрец. Но он не отшельник, а активный участник политической, идеологической, философской и вообще культурной жизнедеятельности, мироустроительных забот во имя улучшения жизни. Труд во имя постоянного переустройства (в конфуцианском смысле) общества ему не только не противопоказан, но и обязателен. Понижение в должности и высылка в провинцию, вынужденное изгнание, ссыл-



ка или добровольное уединение в деревенской глуши не означали прекращения общественно полезной деятельности. Оказавшись «не у дел», нравственный человек мог усилить свои научные занятия, ближе узнать жизнь простого народа. Традиция отшельничества, теоретически предусмотренная Конфуцием и осуществлявшаяся в первые века нашей эры, всегда была на втором плане.

Череда «Цзюньцзы», этих кандидатов в «сверхчеловеки», восходит к первым мифическим государям Китая и через Конфуция и Чжу Си проходит через всю историю. Подразумевалось, что большинство императоров — безусловные «цзюньцзы» при условии, что ими своевременно были выработаны совершенные нравственные качества. И все же те из них, которые не смогли справиться со своими обязанностями в исключительных обстоятельствах, которым просто не повезло, которые нарушили нормы отношений с народом, теряли ореол совершенства.

Конфуцианская традиция не щадила подобных нарушителей гармонического течения истории. В корейской истории, например, два короля династии Ли за нарушение правил конфуцианского поведения — Ионсангун (1495—1506) и Кван хэгун (1609—1623) — были посмертно лишены почетных титулов, а значит и уважения потомков. Клеймом недоброй славы отметило конфуцианство своего гонителя императора Цинь Ши-хуана (246—207 гг. до н. э.), «узурпатора» Ван Мана (9—23 гг.).

Достоинными методами воздействия на людей со стороны правителя признавались лишь убеждение, внушение, сила личного примера. Его власть мыслилась как власть носителя высшей мудрости и одновременно политика, готового идти на компромисс, уступки, приспособляющегося к чрезвычайным обстоятельствам, не «теряя лица», не поступаясь принципами ритуала. «Благородный муж, даже если он является сыном неба (императором), должен знать, что нельзя посредством насилия и зла подчинить людей», — таково было мнение Дун Чжуишу [71, 15]. Война как крайняя форма насилия, любое участие в военных делах считалось для «благородного

мужа» постыдными. Отсюда традиция неуважительного отношения к военной карьере. Приказ, повеление, насилие не свойственны «цзюньцзы», так как не могут оформить изливаемый им нравственный свет, являются отступлением от другого важнейшего принципа — «середины», умеренности.

Конфуцианство имманентно содержало в себе социальную сверхзадачу — подчинить индивидов из числа правящего класса этическому контролю, тем более эффективному, что индивид не осознает его навязанности, так как если можно уйти от закона, то уйти от собственных чувств и совести нельзя. Выше уже говорилось о неэффективности подобных попыток псевдонравственного регулирования жизнедеятельности «благородного» сословия.

Существование хорошо очерченного идеала совершенной личности делает абстрактными всякие попытки рассуждать о китайце, корейце, японце или вьетнамце вообще. Повисают в воздухе мысли о затруднительности обнаружить в китайце, корейце и т. д. личность, об абсолютной конформности конфуцианского поведения, о невозможности проявить себя в качестве индивидуума. Лишь на путях социально-классового подхода можно приблизиться к пониманию положения личности на Дальнем Востоке. Возможности проявить себя как личность у китайского шэньши, корейского янбана, вьетнамского шифу, японского самурая были поистине несопоставимы с аналогичными возможностями «низов».

Рассуждениям о китайце «вообще» ставит предел прежде всего сама конфуцианская традиция, постоянно противопоставляющая «маленьких», «ничтожных» людей, «подлый люд», «неразумных собирателей хвороста» благородным мужам — «цзюньцзы». Признавая нивелирующую роль крестьянской общины на Востоке в отношении своих членов, вряд ли следует особо подчеркивать ее особую консервативную силу в сравнении с общиной европейской или африканской. Важнее помнить о том, что у представителей высшего сословия возможности были предпочтительнее и на социально-психологическом и тем более на идеологическом уровне. Что же касается порывов и прорывов кре-

стьянских сынов к социальному творчеству, то яркие примеры подобного рода дает как история Запада, так и Востока.

В бурном XVII веке в Китае и Корее выдвинулись из среды низших слоев ученого сословия группы (школы), оппозиционные к официальной конфуцианской культуре. Протест этих бунтарей, вольнодумцев приобретал порой радикальные идеологические формы.

Стремление выйти за пределы неоконфуцианской догматики получило весьма разнообразные формы. Однако степень освобождения каждого отдельного неортодоксального направления мысли от чжусианской догматики была весьма различной и может быть определена только конкретными исследованиями. Вполне обоснованно можно предположить, как это делает ряд авторов, что росли духовные запросы горожан, менялся их образ жизни и мысли, отчетливо заявлял о себе философский индивидуализм, а также стремление утвердить собственное «я» не только в мировоззренческом плане, но и во всех сферах жизни [150, 53—55].

Организационные формы объединения этих «странных людей», вольнодумцев и нарушителей господствующих нравственных устоев заслуживают более пристального внимания. Это были частные школы-академии, вполне четко локализованные в различных местах страны. Их названия, как правило, были привязаны к определенной местности. Еще при Минах получили известность Тайчжоуская, Чжэцзянская и Дунлиньская школы, каждая из которых традиционно придерживалась какой-либо определенной философской ориентации и функционировала как своеобразный дискуссионный клуб со своими сторонниками и оппонентами. Часто они становились прибежищем опальных деятелей, центрами оппозиционных настроений.

В начале XVII века наибольшую известность приобрела академия Дунлинь, возникшая еще при Сунах. Прежде чем реакция сумела разгромить дунлиньцев, они развернули широкую, по существу антиконфуцианскую обличительную пропаганду, выдвинули проекты весьма радикальных социально-эко-

номических реформ, сумели увлечь своими прогрессивными начинаниями некоторых влиятельных сановников при дворе. Важно отметить, что в творчестве представителей этой школы, их преемников из числа патриотов-вольнодумцев XVII—XVIII веков идеал «цзюньцзы» обогащался новым содержанием. В существующих исследованиях обычно подчеркивают тему развития личности человека, становления «индивидуализма».

Существенно иными, чем в Китае и Корее, оказались судьбы конфуцианского идеала «благородного мужа» в Японии. Этот идеал даже в период господства чжусианства был явно потеснен идеалом самурая-воина, кодекс которого (бусидо) в то же время складывался не без воздействия конфуцианства, хотя основатель и ревнитель самурайского кодекса чести Ямага Соко (1622—1685) мог и отрицать истинность чжусианства [59, 147].

На японской почве попытки насаждения идеалов конфуцианской морали приобрели особо неприглядный характер в сфере семейно-бытовой. Некоторые авторы прямо связывают расцвет «веселых кварталов» в Японии XVII—XVIII веков с принятием чжусианства в качестве государственной идеологии [62, 110, 121, 161]. Более того, неоконфуцианство, которое по образцу Китая узаконило рабское положение женщин, постепенно повело наступление на проявления творческой активности и свободомыслия в идейно-политической и духовной сферах жизнедеятельности. Последовали правительственные указы о том, что «имена реальных лиц не должны упоминаться в пьесах» (1644 г.), о запрете обсуждать в печати современные злободневные события (1722 г.), об ужесточении цензуры за изданиями развлекательного характера (1790 г.) [62, 162, 261, 285]. Политические интересы правящего класса в данном случае получили не просто свойственную конфуцианству форму нравственного осуждения, а воплотились в законодательные акты.

Однако главную опасность, которую неоконфуцианство так и не сумело до конца осознать, несла ему мораль нарождавшегося буржуазного класса, которому идеалы старины могли быть лишь поме-

хой. Лишь в Японии, первой в регионе вступившей на путь буржуазного развития, могла быть опубликована книга неизвестного автора «Мудрецы в веселом квартале» (1757 г.), в которой излагались неприличные приключения Конфуция, Будды и Лао-цзы в Осака [62, 281]<sup>1</sup>.

Становление новой буржуазной морали на Востоке не могло не сказаться на содержании древнего идеала «благородного мужа», который к тому же изменялся не только во времени, но и варьировался в зависимости от конкретных условий различных стран региона. С различной степенью полноты и последовательности высокие требования, заключенные в идеале «благородного мужа», реализовывались в деятельности передовых мыслителей и литераторов всех стран конфуцианского культурного ареала, подлинных «цзюньцзы», оставивших нам образцы социальных утопий. Это были мечтания о лучшем общественном и государственном устройстве для своего народа, для всего мира, опиравшиеся на упомянутые выше концепции коллективного труда на общей земле во имя всеобщего счастья.

#### *§ 4. Литературные социальные утопии*

В XVI—XIX веках на Востоке был создан ряд литературных произведений социально-утопического характера, содержащих не только положительно выраженный социальный идеал, очевидные черты гуманизма и просветительские идеи, но и в разной степени выраженную критику существующих порядков.

Однако критика государственной системы, основанной на конфуцианских принципах, была не только простым продолжением антиконфуцианской традиции древнего даосизма или — в положительной своей части — повторением зыбких даосских мечтаний о беззаботной жизни стародавних «добрых дикарей». Так, Бао Цзинянь (III в.), например, су-

---

<sup>1</sup> Примечательно, что в конце XVI века в Европе, стоявшей на пороге буржуазной эпохи, была опубликована вольнодумная книга «О трех великих обманщиках» — основателях трех религий — Христе, Магомете и Моисее.

мел в своем острокритическом отношении к существующей действительности не только подняться до призыва к уничтожению государства, но и предложил проект замкнутых общин-коммун в качестве основы общественной жизни [87, 71].

Сами конфуцианцы были не против частичных улучшений, но искали образцы для подражания в прошлом. Хань Юй (768—824), предшественник сунских конфуцианцев, в своей работе «О пути» писал: «...Если разъяснить Путь древних царей и тем самым повести людей за собой, если заботиться об одиноких вдовцах, одиноких вдовах, о детях-сиротах, о бездетных стариках, о неизлечимо больных и калеках — это и будет близко к тому, что нужно» [71, 110]. Однако эпизодические попытки проведения под эгидой государства мероприятий, выдержанных в духе подобных рекомендаций, не решали коренных проблем, стоявших перед китайским обществом. Будучи порой весьма радикальными, реформы такого рода неизбежно оказывались в русле движения к конфуцианскому социальному идеалу. Средневековая история Китая знала подобные движения за реформы, отмеченные в той или иной степени печатью социального утопизма. Крупнейшие из них имели место в XI и XV—XVII веках.

Конфуцианская традиция предписывала рассмотрение всех аграрных вопросов с общегосударственных позиций. К земельному фонду страны следовало относиться как к государственному достоянию, находившемуся в полном распоряжении монарха. В соответствии с этим на рубеже старой и новой эры в Китае распространилась идея уравнительного землепользования, так называемая система «равных полей». Однако в Китае, как и в других соседних странах, неумолимо шло развитие от общественной земельной собственности к частной. Декларации против «захвата» и «поглощения» земель были общим местом докладов трону, императорских указов и трудов историков. Правда, в отдельные периоды отмечалось резкое расширение государственных земель, находившихся в крестьянском пользовании.

Усиление частного землевладения постоянно

рождало протесты, выдержанные в конфуцианском духе, и предложения по ограничению феодального землевладения, которые приобретали порой характер социальных утопий. Одна из них связана с реформами Ван Аньши (1021—1086), одного из сановников в империи Сун.

Крайнее сужение фонда государственных земель и рост частного землевладения, постоянные внешние угрозы и нарастание крестьянских и городских волнений вынуждали власти искать выход из положения на путях усиления централизации управления, укрепления бюрократического аппарата, ограничения местного самоуправления и преследования идеологических противников. В такой обстановке Ван Аньши начал в 1069 году осуществление программы реформ. Был предпринят переучет земельного фонда и упорядочение норм обложения, так как крупные землевладельцы, осуществляя постоянный захват земель, платили налоги с первично зафиксированных участков, а крестьяне платили прежние налоги, хотя они и лишились значительной части земель.

Ван Аньши отказался от системы наемничества и ввел всеобщую воинскую повинность, пытался регулировать цены на продукты земледелия и организовать систему зерновой ссуды под залог будущего урожая из расчета 20%, тогда как ростовщики брали по 200—300%. Все это вместе с введением денежного налога должно было увеличить фонд государственных земель, обеспечить приток средств государству, облегчить положение крестьян, ограничить частное землевладение и упорядочить систему управления. Однако реформы Ван Аньши, сумевшего найти им обоснование в конфуцианской доктрине, на деле оказались в большей своей части неосуществимыми. Спустя восемь лет после начала реформ утопист-конфуцианец вынужден был уйти в отставку. Преодолеть сопротивление «сильных домов», крупных купцов-«поглотителей» ему не удалось [131, 215].

Практик-реформатор Ван Аньши многое позаимствовал у теоретика-утописта Ли Гоу (1009—1059), знал его трактат «Политика обогащения государ-

ства, политика усиления армии, политика успокоения народа». А они оба безусловно были знакомы с попыткой реформ тысячелетней давности, предпринятой Ван Маном, который, захватив власть в 8 г. н. э., сумел на время запретить куплю-продажу земли, ограничить ссудный процент, укрепить монополию на производство и реализацию железа, соли, вина. Конечная неудача Ван Мана, как видим, не останавливала его последователей. Исходя из традиционно-конфуцианского принципа поощрения земледелия Ли Гоу рассчитывал укрепить позиции крестьян путем ограничения частной торговли, ремесла и ростовщичества, введения землепользования по образцу древней системы «колодезных полей». Беспокоила его и усиливающаяся экономическая мощь буддийских монастырей.

Печать социальной утопии видна и на проекте реформ, составленном одним из приближенных императорского дома Фан Сяожоу (конец XIV века), который отстаивал идеал правителя, ответственного за свои поступки перед чиновничеством и народом. В основу перестройки социальной жизни деревни он предлагал положить кровнородственные общинные объединения в виде системы десяти-, сто- и тысячдворок, старейшины которых исполняли бы административно-управленческие функции.

Реформаторская деятельность Фан Сяожоу, идеалы которой были почерпнуты из трактата «Чжоули»<sup>2</sup>, предусматривала некоторые меры в интересах крестьянства, в том числе вспомоществование престарелым, больным, вдовам и сиротам. В ходе реформ избранные места из этого трактата были размножены и разосланы провинциальной администрации в качестве руководства к действию. Эти реформы были задуманы как средство покончить с имущественным неравенством путем введения системы «равных полей», своеобразного варианта древней системы «колодезных полей».

---

<sup>2</sup> Книга «Чжоуских установлений» содержит «утопию китайского древнего государства, управляемого в самой совершенной системе будто бы при династии Чжоу» (1122—247 гг. до н. э.) [3, 34].



Чисто утопическими называет предложения Фан Сяожоу о введении равномерного распределения земель среди крестьян А. А. Бокщанин [52, 303—304]. О дальнейших мероприятиях подобного рода в XV веке он пишет: «Именно обращение к традиционному пониманию управленческих функций толкало Чжу Юаньчжана, а позднее и Чжу Ди к поискам идеала организации экономической жизни общества на основе конфуцианско-легистских идеологических концепций» [12, 200]. Однако подобные попытки стимулировать развитие мелких крестьянских хозяйств и ограничить рост частнофеодальной земельной собственности оказались несостоятельными.

«Небо поставило государя, чтобы он заботился о народе. Если государь не заботится о народе, — пишет еще один реформатор-утопист Чжу Ди, — то это непочтительно к Небу... Став императором, я думаю о том, чтобы довести народ до всеобщей радости, и не помышляю о том, чтобы опрометчиво приносить людям бедствия и несчастья... Если хоть один человек не получит того, что ему необходимо для жизни, то в этом будет моя вина... Древние потому и достигли эпох гармонии и процветания, что шли они прежде всего путем заботы о достатке народа в одежде и пище» [12, 200—201].

В рамках декларируемого конфуцианством политики «заботы о народе» и идеи государственного регулирования экономической жизни и опоры на развитие земледелия отдельные императоры (например, тот же Чжу Ди) проводили различные мероприятия. В их числе — освобождение от налогов хозяйств, пострадавших от военных действий, уменьшение долгов по государственной зерновой ссуде, единовременная безвозмездная помощь скотом и инвентарем в случае стихийных бедствий, создание государственных запасов зерна на голодные годы и т. д. Это были попытки реализовать социально-экономическое и политическое кредо правителей Средней Империи. «Тот, кто гонится за прибылью в расчете на успех, — низкий человек. Главное для государства — это спокойствие народа, а не прибыль» [12, 246]. Но по сути реформаторская дея-

тельностью верхов имела целью сохранить в неизменном виде традиционную опору власти — патриархальные отношения в земледелии, ремесле и торговле.

Мероприятия в духе «заботы о народе» известны также из истории средневековой Кореи [53, 110, 302, 310, 316, 376] и Вьетнама [105, 20, 41, 43]. Классовая сущность подобной политики в отношении земледельческого сословия не вызывает сомнений. Летописные династийные своды тщательно фиксировали для будущих поколений благодеяния правителей. Разумеется, и в Японии простое благоразумие заставляло власть имущих время от времени обращаться к конфуцианским принципам «заботы о народе», отступая от солдафонско-самурайских девизов («Крестьяне, как кунжутное семя, чем больше жмешь, тем больше получаешь»). Так, в начале XVIII века сёгун Есимунэ пытался проводить политику укрепления позиций земледельцев, стимулирования производства риса путем введения подвижной шкалы податей в зависимости от колебаний урожая. Однако это были эпизодические меры, к тому же, как правило, неэффективные в конкретных условиях страны. И все же к середине XVIII века, например, подати крестьян были снижены и составляли уже не 60%, а 40% урожая [153, 29, 52, 55].

Таким образом, видеть в политике «заботы о народе» всего лишь демагогию правящих классов было бы упрощением. И все же наибольший интерес представляют не консервативные реформы в рамках законности и традиции, с инициативой которых чаще вынуждено выступало само государство, а идеи людей, прогрессивно настроенных, критически рассматривающих настоящее, вырабатывавших свои представления о будущем.

Утопические представления хорошо прослеживаются во взглядах прогрессивного китайского мыслителя Хэ Синьиня (1517—1579). Он был одним из представителей возникшей в XVI веке «еретической» тайчжоуской школы, в которой развивались идеи равенства, ликвидации социального гнета, уравнительного распределения земли, критического

отношения к нормам конфуцианской морали. Хэ Синьинь предполагал изменить существовавшие общественные отношения, создавая «товарищества», доступные для представителей всех сословий и в конечном счете призванные «охватить весь мир». Он не ограничился активной и широкой пропагандой своего утопического проекта и попытался создать подобное «товарищество» у себя на родине. Важно отметить, что его проект предусматривал коллективное воспитание подрастающего поколения [14, 64—65].

В XVII веке подобные представления становятся еще более радикальными. Они связаны, в частности, с именем Хуан Цзунси (1610—1695) — крупного китайского политического деятеля и мыслителя, который в молодости принял активное участие в борьбе с крайними консерваторами из придворных клик династии Мин, а затем в открытой вооруженной борьбе против Циннов в качестве военачальника, написал антиманьчжурский памфлет, в котором выступил в защиту идей народовластия. Впоследствии, отказавшись от службы новой династии и от политической карьеры вообще, посвятил себя ученым занятиям и преподавательской деятельности.

В своем трактате «Предложения для лучшей эпохи», отказавшись от конфуцианского неприятия принципов управления, основанных на законах, он выступил против ориентации на нравственное совершенство правителя как основу и источник системы управления, квалифицировав ее как беззаконие под видом закона, как незаконный закон.

В книге «Записи ожидающего визита о светлом и темном» Хуан Цзунси ведет разговор об экономическом устройстве своего идеального государства, предлагает перераспределение земли, реорганизацию всей системы поземельных отношений, налоговой практики и организации военного дела. В противовес традиционно-конфуцианскому третинованию ремесла и торговли он призывает к их всеческому стимулированию: «Ученые-конфуцианцы, не разобравшись как следует, считали ремесло и торговлю второстепенными и опрометчиво советовали

подавлять их. А ведь мудрые правители древности хотели, чтобы ремесленники приходили к ним, а торговцы охотно отправлялись в путь, так как все они — главное» [150, 222].

Отдавая дань авторитетам древности и придерживаясь выдержанных в конфуцианском духе представлений о правителе, ограниченном и огражденном от ошибочных решений мудрыми и бескорыстными советниками, пекущимися о благе народа, Хуан Цзунси следующим образом интерпретировал взаимоотношения народа и монарха: «В древние времена Поднебесная (народ и страна, население Китая. — Л. У.) была хозяином, а правитель — гостем, и если правитель всецело посвящал себя управлению, то причиной этого была Поднебесная. Ныне правитель стал хозяином, а Поднебесная — гостем, и если в Поднебесной нет места, где можно было бы найти мир и спокойствие, то причиной является правитель» [150, 222]. Став «хозяином», узурпатором, правитель опускается до уровня грабителя собственного народа, который естественно озлобляется по мере нарастания тирании. Напоминанием деспотам-правителям, разъяснением авторской позиции и наставлением читателю звучат слова о том, что «порядок или беспорядок в Поднебесной зависят не от возвышения или гибели династии, а от радости или горя всего народа» [150, 222].

Современником, а во многих отношениях и единомышленником Хуан Цзунси был известный ученый, философ-материалист Гу Янью (1613—1682). В огне и крови освободительной антиманьчжурской борьбы, в отдельных успехах и конечном поражении, в скитаниях по стране формировалось его мировоззрение. В отличие от основной массы оппозиционного маньчжурам лагеря, боровшегося под лозунгами павшей минской династии, ученый сумел выдвинуть важное положение о том, что гибель одной династии еще не означает гибели страны, что у народа, защищающего свою страну, задача гораздо более высокая, чем просто защита династии. «Гибелью династии, — писал он, — называется смена фамилии и изменение девиза правления, а когда по-

праны человеколюбие и справедливость, вплоть до того, что зверей стали натравливать на людей, а люди поедают друг друга, это называется гибелью Поднебесной» [150, 221]. Стремясь увидеть в каждом простолюдине-патриоте человека с его неповторимой судьбой и личными интересами, философ писал: «Люди не могут не иметь чувства личного. Метод управления государством, который применяли мудрые правители, заключается в том, чтобы соединить чувство личного у каждого человека в Поднебесной в одно общее чувство любви к родине» [45, 205].

В своем идейном противодействии режиму маньчжур Гу Яньу не только отвергал чжусианство и основал целое направление научно-критического рассмотрения источников сунского конфуцианства, но, не ограничившись решением чисто лингвистических задач, стал участником деятельности тайных обществ, объединявших передовые умы своей страны.

Влияние Гу Яньу и Хуан Цзунси на развитие социальных утопий в Китае и соседних странах неоспоримо. Причем это воздействие было ощутимо уже в XVII веке и проявилось в области художественного творчества. Так, сподвижник Гу Яньу по «Литературному обществу пробудившихся отшельников» Чэнь Чэнь в своем романе «Последующие повествования о речных заводах» (написанном под влиянием и в подражание известному роману Ши Наияня «Речные заводы») излагает судьбу разбитых в борьбе с маньчжурами повстанцев, которые в своем отступлении на Юг обрели «счастливый край» и установили там собственные порядки правления во главе с совершенным правителем, получившим власть из рук народа и живущим нуждами своего народа.

Утопические мотивы пронизывают роман Ли Жучжэня (1763—1830), универсально (в конфуцианском смысле) образованного человека, ученого и мелкого чиновника. «Цветы в зеркале» — сложное по жанру произведение, в нем слиты все черты романа путешествий, романа исторического, сатирического и фантастического.

В соответствии с «ретроспективной» конфуци-

анской традицией действие романа отнесено к VII веку и связано с правлением «просвященной» государыни У Хоу, которая узурпировала власть, правит жестокими методами... Впрочем автор очень оговорочно обходится с историческими фактами. Огромная дистанция во времени нужна ему для прикрытия критики окружающей действительности.

Критическая направленность романа против нравственной деградации китайского общества в условиях маньчжурского господства говорит о гражданском мужестве и патриотизме писателя. Он показывает, что принципы конфуцианства, взятые в их «чистом виде», могут существовать лишь в вымышленных странах, на островах. Эти принципы утопичны в прямом смысле этого слова, потому что не могут быть реализованы в Срединном государстве. В этом смысле особенно важны две главы романа — XI и XII [80, 101—123], где описано царство Благородных. Сатирическое изображение подлинной китайской действительности дается либо с точки зрения чужестранцев, либо в виде нравов и обычаев вымышленных стран и народов — Двуликих, Трехголовых, Вислоухих, Свинорылых и т. д. Автор признает некоторые общечеловеческие стороны конфуцианской нравственности, но он говорит о том, что в реальной жизни этой нравственности не остается места.

В своей утопии Ли Жучжэнь восстает против официальной доктрины, рассматривавшей женщину как «недочеловека» и источник всех несчастий. Женщины старого Китая были обречены на унижения конкубината, а случае смерти мужа — на пожизненное вдовство, к тому же обычай поощрял их к самоубийству как «героическому поступку». Подобная участь ждала даже девушку в случае смерти жениха. Двойной стандарт конфуцианской морали рассматривал даже проявления ревности со стороны жены как достаточную причину для развода, но не осуждал мужчин за супружескую неверность. Известно, что в семьях китайцев-бедняков убийство девочек как «лишних ртов» было нередким явлением.

В царстве женщин, созданном воображением Ли

Жучжэня, их жизнь не ограничена кругом семьи. У них широкий круг друзей и подруг, они входят ко двору, учатся, развлекаются, заняты поэзией, путешествуют, сражаются с врагами, побеждают диких зверей, участвуют в управлении страной. В «зеркальном» отображении по прихоти автора они меняются социальными позициями с мужчинами, но женственности, положительных женских качеств не теряют. Одна из героинь в государстве Дзуликих делает мужу просто-таки «подрывное» с точки зрения официальной морали заявление: «А если бы я взяла себе любовника и постоянно оставляла бы тебя без ласки и внимания, понравилось бы тебе это? Все вы мужчины такие: пока бедны и не знатны, еще рассуждаете о морали, а как только разбогатеете, станете что-то представлять собой, так вам на все наплевать... У вас не остается даже чувства долга к той, с которой вы вместе ели мякнуту. Вот где самое настоящее преступление. Помни: не будешь брать себе наложниц — хорошо, а будешь — потрудись сначала найти мне любовника» [80, 431].

Роман еще далек от лозунга тайпинов, который прозвучит тридцать лет спустя после его публикации: «Все мы братья и сестры». Однако в его утопии женщины не только учатся и успехами в науках не уступают мужчинам, но и имеют право наравне с мужчинами на сдачу гражданских экзаменов, а значит и на государственную службу. «Если небо и земля дарят человеку все лучшее, что есть в природе, не делая при этом различий между женщиной и мужчиной... И если юноше предоставляются все возможности взвиться гордым орлом на высоком посту, а девушке не позволяют орлицей с ним рядом взлететь, то можно ли говорить о справедливом отборе талантов...?» [80, 356].

А вот в царстве Черпозубых «признают талантливыми лишь тех, кто добивается этого путем происков и знакомств. Одни используют связи, другие дают денежные взятки, и в конце концов получается, что из всех, получивших ученое звание людей, действительно одаренных меньше половины» [80, 439]. Здесь утопия уступает место чуть прикрытой

критике вполне реального Китая, в котором, как и в стране Благонравных мужей, «деньги ценятся как жизнь».

Идеальный, «истинно благородный муж» наделен у Ли Жучжэня всеми чертами конфуцианского «цзюньцзы». Если он возведен на трон — он идеальный правитель, исправляющий нравы, пресекающий злодеяния, заботящийся о мире и благополучии не только для своего народа, но и всячески способствующий миру между другими народами [80, 334, 601]. И уж, разумеется, он не стреляет в толпу людей, пришедших за помощью, не запрещает пользоваться острыми металлическими орудиями из-за боязни народных восстаний [80, 310].

Автор с увлечением говорит о технических деталях «летающих колесниц», и в этом случае его представления о действии летательного механизма вполне сопоставимы с представлениями Т. Кампанеллы [80, 623—625; 159, 251—252]. Его интерес к технике и инженерному делу, уважительное отношение к частным наукам несомненны, эрудиция его в этой области значительна, в возможности науки и техники он верил. Но еще более верил он в возможности людей. И в этом смысле гуманистическая струя его творчества очевидна.

Как литературная утопия роман Ли Жучжэня превосходит в этом качестве фантастические сюжеты древнейшего «Каталога гор и морей» (IV—III века до н. э.) [61], смелые для своего времени, явно выходящие за рамки конфуцианской традиции грезы танских новелл, фантастическую эпопею У Чэнэня (1500—1582) «Путешествие на Запад», один из лучших в этом смысле «рассказов о чудесах» Пу Сунлина (1640—1715) [112, 147—158].

Прогрессивные китайские мыслители XVII—XIX веков продолжили создание социально-утопических конструкций в рамках конфуцианского этико-политического учения. Именно эту устойчивую традицию имел в виду Кан Ювэй (1858—1927), когда отмечал, что он не является первым, кто пытается показать человечеству выход из царства несправедливости, неравенства и угнетения.

Есть данные, что Кан Ювэй внимательно знако-



мился с экономическими идеями Гу Яньчу. Среди идейных источников его утопии обычно называют древние конфуцианские представления, особенно идею «Великого единения», изложенную в книге «Лицзи», некоторые концепции Мэн-цзы, отдельные буддийские, даосские и христианские положения, фрагменты идей европейских просветителей и позитивистской социологии. Столь пестрая литературная база автора обусловила заметную эклектичность его работы, не могла способствовать цельности позиции. Противоречивое, а порой и просто запутанное мировоззрение писателя не приобрело в его работах желанной стройности и последовательности.

Вряд ли стоит упускать из виду также и то, что в период подготовки к экзамену на получение должности молодой Кан несколько лет занимался в частной конфуцианской школе философа-педагога Чжу Цыпи, влияние которого было значительным. О характере этого влияния можно строить предположения, но тот факт, что этот же наставник обучал в свое время будущего руководителя тайпинского восстания Хун Сюцюаня, говорит о многом [135, 48].

Идеальный общественный строй «Высшей радости», по мнению автора «Книги о Великом Единении (Датуншу)», не мог быть достигнут на путях религиозного обновления мира и в этом смысле им были отвергнуты христианство, буддизм, исламизм, иудаизм, брахманизм и даосизм. Пытаясь оправдать себя от обвинений в посягательстве на господствовавшую официальную идеологию, Кан Ювэй опирается на авторитет Конфуция, которому он достаточно произвольно приписывает авторство собственной модификации идеи «Великого Единения». Для этого он специально оговаривает, что эта идея Конфуция изначально была обращена в будущее, что поиски «Великого Единения» в древней истории — заблуждение позднейших комментаторов, искаживших подлинный смысл конфуцианских канонов. В полном согласии с традицией социальных утопий Китая Кан Ювэй исходит в своей работе из древней китайской «Книги Церемо-

ний», в частности, из приведенного выше фрагмента.

Отводя себе роль популяризатора и интерпретатора идей Конфуция, Кан Ювэй излагает собственное учение о трех последовательных периодах человеческой истории: «эре хаоса и смуты», «эре становления» и «эре Великого Спокойствия». Утверждая, что Китай переживает все беды первого периода, он, однако, критически относился к положению в передовых капиталистических странах Европы и в США, вступивших, как он считал, в «эру становления».

Для достижения «эры Великого Единения» человечеству предстоит преодолеть девять «преград»: разделение мира на государства и племена; сословное деление людей на благородных и подлых, богатых и бедных; расовое деление; неравенство мужчин и женщин; семейные различия; профессиональные различия; рожденное неравенством неуважение к закону, злоупотребление человеком правом сильного в животном мире; прочие «преграды» многообразного мира человеческого горя. Практически вся книга посвящена изложению способов ликвидации указанных девяти «преград», опираясь на введение общественной собственности и равенства в условиях прочного международного мира.

Отдавая должное идеям утописта, следует все же иметь в виду весьма низкий уровень некоторых его взглядов. Так, весьма далеки от науки его представления о расовой эволюции человечества: «высшая» белая раса якобы произошла от желтой, желтая от красной, красная от «низшей» черной. Отзывы о неграх носят, например, у Кан Ювэя просто оскорбительный характер.

Вполне в духе социальных утопий Востока прежде всего рассматриваются проблемы сельского хозяйства: «Без осуществления принципов Великого Единения в сельском хозяйстве нельзя добиться равенства имуществ, и народ всегда будет голодать» [135, 265]. Автор признает необходимость использования успехов сельскохозяйственной науки и селекции, применения химических удобрений и машин, обнаруживая тем самым определенное знакомство

с положением в Европе и Америке и некоторые познания в области европейских экономических теорий. Кан Ювэй выступает против практики купли — продажи земли, мелкого парцеллярного крестьянского хозяйствования, неравномерности и стихийности сельскохозяйственного производства.

В книге весьма подробно изложены принципы управления земледелием в масштабах всего мира, начиная от министерства сельского хозяйства как подразделения всемирного правительства и региональных управлений, вплоть до сельскохозяйственных «площадок» как основных производственных единиц. Он пишет о системе подготовки кадров для животноводства, лесоводства, рыболовства и т. д., а также о системе научного обеспечения производства продуктов питания. На каждой «площадке» специальные компетентные служащие, начиная с заведующего, контролируют различные участки производства, ведут учет готовой продукции. Рабочий день труженников ограничен, их зарплата зависит от способности и опыта, но даже самый низкий из девяти существующих тарифов позволит вести вполне обеспеченную жизнь. «Каждый крестьянин получает определенный участок работы и должен за него отвечать. Когда такой сложный процесс разбит на мельчайшие составные частицы, а главное, проведено разделение труда, то работа производится с особым вниманием, а продукты отличаются высоким качеством...» [135, 271].

Основную беду промышленного производства Кан Ювэй видит в социальных последствиях индустриализации: богачи богатеют, бедные становятся еще беднее. Ему претит капиталистическая конкуренция и стихийность производства, которые не могут быть уничтожены никакими усилиями пока существует частная собственность. «Через несколько десятков лет техника пойдет вперед более быстрыми шагами..., — продолжает он свою аргументацию. — Те, кто раньше боролся между собой за землю, за знатность рода, за власть в государстве, теперь начнут драться за фабрики и заводы, за торговые компании. Они не будут думать о своем государстве; все их помыслы обратятся только на

наживу» [135, 267]. С большой уверенностью предвидит он обострение борьбы между бедными и богатыми, рабочими и фабрикантами, критически оценивая буржуазные теории: «Теперешние ученые... в конкуренции видят прогресс. Если не будет конкуренции, говорят они, начнется упадок. Такая теория годится только для эры хаоса, а для эры Великого Единения она очень вредна» [135, 268].

Промышленное производство в «эру Великого Спокойствия» ведется по единому плану и организуется упомянутым всемирным правительством. Основной производственной единицей является «промышленная площадка» (иногда с миллионом работников), здесь велика роль экспертов и инженеров. Все работники промышленности «имеют определенную специальность и не должны будут братья не за свое дело. Заработная плата устанавливается в зависимости от качества работы и отношения к труду» [135, 271—272].

Методы управления на «площадках» сугубо демократические, здесь специальные залы для массовых совещаний, библиотеки и читальные залы. Разъясняя свое понимание движущих сил индустриального прогресса, Кан Ювэй писал: «В период варварства (е мань) люди признавали только материальное (чжи), они уделяли основное внимание сельскому хозяйству, стремясь удовлетворить свою потребность в пище, а в эру Великого Спокойствия они будут ценить культуру (вэнь) и основное внимание станут обращать на промышленность, изделия которой будут отличаться красотой и утонченностью, способной поразить даже богов и чертей...

С каждым днем станут совершенствоваться удивительные аппараты для полета в воздухе и быстрого передвижения по земле. Правительство и весь народ земного шара будут поощрять сооружение новых машин. Создателей новых машин будут увенчивать славой и награждать орденами и деньгами... В эру Великого Единения нельзя приобрести славу и богатство каким-либо другим путем, кроме изобретения новых машин» [135, 272].

Функции центрального планирования в обществе будущего возложены на министерство торговли.

При местных органах управления создаются магазины, которые принимают заказы от населения (по телефону) и высылают необходимые продукты на дом. Цены на товары устанавливаются централизованно: «Правительство определяет цены товаров с учетом затрат сельского хозяйства, промышленности и транспорта на производство каждого вида товара и наценки к себестоимости. Самая высокая наценка не должна превышать десяти процентов от себестоимости, а самая низкая составит один процент. Эти наценки вводятся только для того, чтобы получить средства, необходимые для содержания служащих правительственных учреждений» [135, 273].

Кан Ювэй не могла не трогать такая острая проблема Китая, как коррупция и служебные злоупотребления чиновников: «Меня могут спросить: когда сельское хозяйство, промышленность и торговля будут принадлежать обществу, не найдутся ли корыстолюбивые чиновники, которые станут грабить, воровать и захватывать чужое добро еще в большей мере, чем сейчас? На этот вопрос я отвечаю, что такие опасения характерны только для эры хаоса... Обычай будут красивыми, человеческий род и образование улучшатся, сбудутся слова Конфуция: «Даже если их награждать за воровство, они и тогда не украдут» [135, 273—274].

В «эру Великого Единения» возрастет престижность труда рабочих, условия быта неизмеримо улучшатся (гостиная, спальня, ванная и туалет каждому работнику), большой выбор блюд обеспечит здоровое питание (за счет вычетов из зарплаты), в распоряжении трудящихся будут переданы парки, библиотеки, театры, в которых актерами и музыкантами будут сами труженики. Десятая часть заработка будет отчисляться в специальный фонд для покупки книг и организованного туризма. Рабочий день будет длиться от одного до четырех часов.

Женщины будут пользоваться всеми правами наравне с мужчинами. Забота о потомстве будет начинаться задолго до появления ребенка на свет, воспитание и обучение детей станет делом общества. Поэтому Кан Ювэй заявляет о необходимости лик-

видировать семью с ее неизбежным атрибутом — домашним деспотизмом. Поскольку брачные союзы будут носить добровольный характер, то семья должна исчезнуть через шестьдесят лет. Выступая за равенство мужчин и женщин, Кан Ювэй считал все же, что женщины еще не готовы к этому, что только успехи женского просвещения приблизят к цели, иначе это выльется в стимулирование разврата в силу женского несовершенства. Здесь он явно уступает более передовым концепциям своих предшественников, например Ли Жучжэню.

«Все достигшие шестидесяти лет поступают в эти дома (для престарелых). Эти люди трудились на благо общества, и теперь общество должно позаботиться о них. Дома для престарелых созданы для того, чтобы люди могли спокойно провести свои преклонные годы, до пределов насладиться радостями человеческого существования, свободно предаваться развлечениям. Ничто для них не должно быть запретным. Задача домов для престарелых — продление жизни граждан» [135, 276]. Однако в обслуживании престарелых существуют определенные градации, мерой которых являются заслуги перед обществом, что должно поощрять молодежь к добросовестному труду, искоренять лень. Определение заслуг каждого происходит путем всеобщего голосования. К низшей категории относятся люди, на совести которых проступки, которые так или иначе запятнали свою репутацию.

В «эру Великого Единения» имущество, кроме некоторых личных мелочей, не будет наследоваться.

Кан Ювэй достаточно подробно говорит об отмирании государства как о длительном и сложном процессе, этапами которого будут роспуск вооруженных сил и упразднение границ. Однако, призывая ко всеобщему миру, Кан Ювэй подкреплял требование уничтожения государственных границ призывом к поглощению малых государств крупными. Грядущую гегемонию США над всем западным полушарием, а Германии — в Европе он считал движением в русле «прогресса», соответствующим закону естественного отбора. Иден социал-дарвиниз-

ма пронизывают его книгу. Объединение различных государственных образований он мыслил через постепенный отказ от монархических и переход к республиканским формам управления, через развитие народных прав и все более полное народовластие: «Даже в России, стране крайнего абсолютизма, сознание народа постепенно проясняется, и если в течение ближайших десятилетий в России не будет учреждена республика, демократическое государство, то наверняка будет установлена конституционная монархия...

Через 200—300 лет весь мир обязательно вступит в эру Великого Единения» [135, 279]. Первым шагом на этом пути человечества Кан Ювэй называл создание международного правительства и всемирного парламента с законодательной инициативой, собственным бюджетом (из взносов отдельных стран) и необходимыми вооруженными силами, с параллельным сокращением, а в конце концов и упразднением армий различных государств. На долю этого правительства выпадет проведение таких первоочередных мероприятий, как отмена рабства, переселение народов в районы со здоровым климатом, заботы об улучшении жизни отсталых народов, поощрение межрасовых и межнациональных браков, осуществление сложной программы по созданию и внедрению международного языка. Для обеспечения прогрессивного развития общества Кан Ювэй предусматривал организацию соревнования как между работниками, так и между отдельными регионами, которые наравне с учеными, изобретателями, литераторами, врачами, поощряются орденами и денежными суммами.

Функции некоторых министерств достаточно ясны из их названий. Сюда относятся министерства земледелия, скотоводства, рыболовства, промышленности, финансов, торговли, освоения пустынных земель, ирригации, транспорта, воздухоплавания, связи, здравоохранения и культуры. Министерство народных дел ведает родильными домами, яслями и детскими садами, делами престарелых, пожарной службой; министерство увеселений — искусством и развлекательными мероприятиями. Большое внима-

ние на государственном и местном уровнях уделяется сбору и распространению информации. Отделения распространения морали и отделения пожеланий и критики на местах, видимо навесны автору административным устройством старого Китая.

Президент центрального правительства, избранный на один год без права вторичного избрания, занят приемом докладов местных правительств, которые повторяют по структуре центральные органы, и ведаст делами поощрения и наград. При каждом местном правительстве несут службу ревизоры центрального правительства, которые собирают информацию о жизни народа. Как видно, тысячелетняя бюрократическая практика управления в Китае заставляла автора искать решение задач укрепления национальной мощи всех государств с помощью насаждения бесчисленных учреждений, решающих гражданские дела.

Общество будущего произведет переоценку заслуг всех выдающихся людей прошлого, единственным критерием для увековечивания памяти достойных в специальных храмах-мемориалах будет польза, принесенная человечеству. Так, например, по мнению Кан Ювэя, этой чести будет удостоен император — основатель династии Тан Тайцзун (за развитие культуры во всей Азии) и Наполеон (за поощрение идеи народных прав).

Говоря о системе наказания в обществе будущего, Кан Ювэй отмечал, что преступности не будет, так как не будет порождающей ее причины — бедности: «Я думаю, что в эру Великого Единения могут быть лишь ошибки, но не будет преступлений» [135, 284]. В его идеальном обществе останется лишь «четыре запрета»: запрет на лень, на почитание отдельных людей, на конкуренцию между людьми и на аборты.

Заканчивая характеристику взглядов Кан Ювэя, мы не должны забывать о последующей эволюции его представлений, его политической деятельности как одного из лидеров буржуазно-помещичьего движения за реформы в Китае конца XIX века, которое претендовало на знание путей модернизации



своей страны, на превращение ее в ведущую державу мира.

Среди буржуазных реформаторов, испытавших влияние утопии Кан Ювэя, был Тань Сытун (1865—1898), мыслитель, более последовательный и решительный в своих антиманьчжурских настроениях и антимонархических планах, лидер левого крыла буржуазно-помещичьего движения, политическим идеалом которого была в конечном счете республика. Как и Кан Ювэй, он не мог не использовать авторитет Конфуция, считая, что последний был противником монархии, сторонником реформ и всеобщего равенства. Присущую конфуцианству сословную иерархию он приписывал пагубному влиянию Сюнь-цзы (298—238 гг. до н. э.). Однако необходимость изменений он обосновывал также ссылаясь на христианство и философию Мо-цзы (479—381 гг. до н. э.).

Опираясь на идеи таких передовых мыслителей XVIII века, как Хуан Цзунси, Тань утверждал, что исторически правители были выборными, что народ, избравший императора, имеет право сместить его, как это делают при необходимости крестьяне со своим деревенским старостой. В своем искреннем стремлении раз и навсегда покончить с несправедливостью Тань Сытун не скрывал, что думает о торжестве конфуциански понятой гуманности не только в Китае, но и во всем мире, подчеркивал мессианскую роль Китая. Однако на пути к заветной цели он предусматривал и такие менее глобальные, но более практические этапы, как объединение антимонархической, антиколониальной борьбы народов Китая, Кореи, Афганистана, Персии и Турции.

В своей утопии «Учение о гуманности», созданной под влиянием представлений Кан Ювэя, Тань Сытун писал о грядущем социальном равенстве, ликвидации монархии и сопутствующей ей иерархии общественного устройства и общественных отношений, о переустройстве семьи: «Жизнь станет похожа на тот сказочный сон, длящийся сто лет, о котором пишут в книгах Запада» [135, 297]. Видно, под влиянием уже завершенной к тому времени

утопии Кан Ювэя Лян Цичао начал, но успел написать лишь первые главы своей социально-утопической повести «Будущее Нового Китая» (1902).

На утопические представления Кан Ювэя и других реформаторов сильное воздействие оказали социал-дарвинистские концепции. К тому же впоследствии прообраз будущего Китая реформаторы все больше стали усматривать в современной Японии и много внимания уделяли пропаганде паназиятского союза народов желтой расы. Причем роль гегемона в этом союзе они отводили богатому и сильному Китаю [65, 143—151]. В 1901 году один из лидеров реформаторского движения Лян Цичао в биографии Кан Ювэя писал: «Спустя 10 или 20 лет после проведения реформы Китай станет богатым и могучим, тогда народ сможет заняться военным делом. А когда у нас укрепится армия, мы призовем Англию, Францию, Америку, Японию и отбросим сильную Россию. В результате лишь одного сражения Китай станет гегемоном. Тогда и наступит на земном шаре эра Великого Единения» [65, 150].

Реформаторы и, в частности, Лян Цичао разделяли мысль Кан Ювэя о необходимости поощрять китайскую миграцию в страны Южных Морей и в Южную Америку. Известен их утопический проект переселения китайцев в Бразилию, чтобы в результате в будущем можно было «создать новый Китай в Западном полушарии» [65, 150].

Идеи «феодалного национализма» приобретали впоследствии благодаря осмыслению их молодой китайской буржуазией расовую, шовинистическую окраску. Сетуя на засилье иностранцев в Китае, Лян Цичао не скрывал своих гегемонистских устремлений. «Если бы мы сами разрабатывали эти богатства, распространяли и распределяли их, то могли бы полностью взять в свои руки контроль над миром и стали бы гордо взирать на пять континентов» [65, 150].

В своей пропаганде реформаторы достаточно много говорили о создании паназиятского союза народов желтой расы. Таков в политическом плане был логический итог роста националистических на-

строем в Китае: от «феодалного национализма» через буржуазный национализм к расово-шовинистическим идеям и гегемонизму.

Отказываясь от революционного действия как приемлемого метода решения социальных и национальных проблем, Кан Ювэй выступил в защиту маньчжурского режима, который мечтал улучшить путем реформ.

Впоследствии реформаторство Кан Ювэя, опасения революционных выступлений трудящихся окрепли в борьбе с политической платформой революционно-демократического лагеря. «Я впредь не буду печалиться по поводу возможности поглощения нас иностранными державами, — писал Кан Ювэй в 1907 году в письме к Лян Цичао, — но я очень боюсь революционной смуты. Если в дальнейшем в стране не возникнет бунт, то безразлично, какие марионетки у нас будут сидеть в правительстве — мы станем гегемоном мира... Поэтому я скорее печалюсь, что введение конституции произойдет слишком быстро, а не о том, что оно замедлится. Я очень боюсь разнузданности народа» [158, 123].



Отмечая важное место и значение корейской национальной мысли в истории культуры стран конфуцианского ареала, рассмотрим социальные утопии докапиталистической Кореи, не забывая об их своеобразии и специфике.

Вполне в духе европейских теоретических утопий, хотя нет никаких оснований предполагать какое-либо влияние или заимствование, предстают перед нами «островные» утопии корейских авторов Хо Гюна (1569—1618) [56, 148—178] и Пак Чивона (1737—1805) [41]. Изображение утопического идеального королевства на острове Юльдо вызвало настолько сильный резонанс в стране, что конфуцианское правительство поспешило казнить автора. В смертном приговоре Хо Гюну говорилось: «Разбойник Хо Гюн имел большой талант, но в его сочинениях была скрыта злоба. Он и раньше имел

злые помыслы, теперь же его вина окончательно доказана» [56, 18].

Не меньшим вызовом существовавшим социально-политическим порядкам являлась и новелла Пак Чивона, изображавшая царство справедливости, где все трудятся на земле на общее благо и где нет какого-либо чиновничьего аппарата, который рассматривается как «источник всех зол». Важно и то, что беглые крестьяне из числа восставших, «разбойники» ведут на острове свободную обеспеченную жизнь без эксплуатации и без денег [41, 13—27].

Вершиной социально-утопических представлений на корейской национальной почве следует считать работы выдающегося мыслителя Чон Дасана (Чон Ягён, 1762—1836). Из них нужно выделить «Рассуждения о земле», «О правителе», «Рассуждения о Чэн Тане», относящиеся к заключительному периоду его творчества, когда, как это нам представляется, автор отходит от традиционного ретроспективного видения мира.

В идейном материале, который лег в основу утопических проектов Чон Ягёна, обычно различают древнюю конфуцианскую традицию, восходящую к Мэн-цзы, а также идеи передовых китайских мыслителей XVII века, реформаторские представления и некоторые утопические положения прогрессивной корейской школы сирхак (XVI—XIX вв.), а также разнообразные сведения, полученные от христианских миссионеров. Что касается идеи «колодезных долей» Мэн-цзы, то в процессе создания своей утопии Чон Ягён вынужден был постепенно отказываться от нее как бесполезной в новых условиях, равно как и от некоторых других утопических проектов своих предшественников из числа соотечественников. К моменту своей высшей идейно-теоретической зрелости Чон Ягён прошел несколько этапов своей жизнедеятельности, сумел творчески переработать и усвоить богатое идейное наследие своих предшественников, общий дух критического отношения к существовавшей действительности, традицию рассматривать социально-экономические проблемы своей страны прежде всего с точки зрения справедливого решения земельного вопроса.

Идея равномерного распределения земли могла быть заимствована им у Лю Хёнвона (1622—1673), равно как и мысль о едином государственном налоге. «Если же когда-нибудь земля станет общим достоянием, то все пойдет своим чередом, — писал Лю Хёнвон, — исчезнут бедность и богатство, не будет необходимости скрывать число едоков и количество дворов, ряды армии будут упорядочены. Вслед за этим станет возможным исправление нравственности...» [157, 218]. Мысль о неотторжимости земельных крестьянских наделов, о гарантиях крестьянам от посягательств со стороны феодалов высказывалась Ли Иком (1682—1764) и Хон Дэёном (1731—1783). Последний к тому же обосновывал целесообразность коллективного труда. Упомянутая выше новелла Пак Чивона могла быть источником представлений о необходимости предоставления земли только тем, кто ее обрабатывает, и материального поощрения крестьянского труда.

О необходимости предоставить землю лишь тем, кто ее обрабатывает, Чон Дасан пишет в своих «Рассуждениях о земле»: «Мне приносит удовлетворение мысль, что не все люди Поднебесной должны быть заняты в земледелии, а лишь те получают землю, кто обрабатывает ее своими руками, а те, кто ее не обрабатывает своими руками, не получают» [171, 172].

Прекрасный знаток корейской деревни и социального положения сельских труженников Чон Дасан писал: «Если люди, которые, получив право управлять уездом, с палками и кандалами в руках издеваются над народом, сосут его пот и кровь — это воры? Нет, это лишь мелкие воры. Но и крупный вор находится поблизости... Весь урожай, который собрал крестьянин, забирает губернатор. У крестьянина не остается ни одного зернышка. Тогда крестьянин продает жену, детей, а потом и сам умирает... Вот это и есть крупные воры» [171, 230—231]. В данном случае налицо та критическая обличительная позиция, которая была присуща и многим другим прогрессивным корейским мыслителям. Однако сочувствие угнетенным вообще и

крестьянам, поднявшимся на борьбу, не переросло в революционно-демократическую направленность творчества Дасана. «Справедливое» конфуцианское государство с его верховным суверенитетом в отношении всего земельного фонда страны и с мудрым монархом во главе, «существующим для народа», было интегральной частью его социального идеала [171, 167—168]. Эта же мысль прослеживается в его рассуждениях о неизбежном и впредь государственном налоге, впрочем весьма умеренном [171, 176].

Исследователи творчества Чон Дасана высоко оценивают те идеи защиты интересов народа, которые ярче всего выступают в его «Рассуждениях о Чэп Тане»<sup>3</sup>. В условиях жесткого цензурного контроля и господства конфуцианства как официальной идеологии вполне понятно обращение Дасана к авторитетам старины для высказывания мнений по актуальным проблемам. Причем автор избрал доконфуцианский период: Чэп Тан — мифический мудрец Китая, основатель династии Шан (1766 г. до н. э.). Подобный прием в целом не выходил за рамки конфуцианской традиции, но для автора он служил удобной формой для высказывания неортодоксальных взглядов.

Излагая собственное понимание истоков самовластия, отрицая как противоестественную систему династийного наследования, а также обоснование «небесного» происхождения власти правителей, Дасан выступает за избрание монарха всем населением. Причем правление этого выборного монарха, «существующего для народа», должно осуществляться с помощью «приличий», «ритуала», т. е. прежде всего по нормам обычного права и традиции, а не закона. Но нужно сказать, что мысль о необходимости смены монарха, если он перестал

---

<sup>3</sup> Описательный перевод заглавия этой работы, принятый у корейских и советских авторов: «Мнение о защите прав народа» — не совсем точно, на наш взгляд, отражает ее содержание. Достаточно сказать, что сам термин «права народа» появился впервые в Японии лишь в конце XIX века и в самой работе корейского утописта не употребляется.

пользоваться поддержкой подданных, сама по себе достаточно смелая в условиях Кореи XIX века, в более широком плане вполне укладывается в рамки конфуцианской же доктрины «смены мандата».

Наибольший интерес представляет весьма тщательно продуманный Дасаном проект создания хозяйственно-административных единиц в корейской деревне, основанных на системе коллективного землепользования, коллективной обработки земли, строгого учета труда, затраченного ежедневно каждым работником, и распределения (после внесения государственного налога) полученного продукта в соответствии с количеством и качеством вложенного труда. Следует отметить, что предусматривалась также выборность всей администрации, включая уездный уровень.

Безусловно взгляды Дасана были противопоставлены вполне проявившейся тенденции роста частного феодального землевладения, сопровождавшегося насильственным обезземеливанием крестьянской массы. К тому же он предлагал создание крупных коллективных хозяйств, основанных на коллективном труде, в которых предусматривались бы меры материального поощрения за добросовестный труд и по предотвращению появления туземцев, что его весьма беспокоило.

Подчеркнута необходимость высокой технической оснащенности труда в сельском хозяйстве. Специалистам (агрономам, мелиораторам, садоводам, животноводам), а также ремесленникам, изготавливающим совершенный (повышающий производительность труда) инвентарь, и учителям он предлагал выделять из общественного фонда в десять раз большее вознаграждение, чем рядовым труженикам. Купцы же и основная масса ремесленников в его утопии добывают себе пропитание, обменивая свои изделия и товары на зерно.

В проекте заслуживает внимание также идея свободного передвижения крестьян по стране во имя рационального использования рабочей силы, т. е. идея, противостоящая попыткам прикрепления крестьян к земле: «Привязывать людей к опреде-

ленному местожительству через землю подобно содержанию овец в загоне» [171, 174]. Впрочем он оговаривает необходимость своего рода планирования потоков миграции и определенных ограничений в перемещении людей, поскольку, «как вода устремляется под уклон, так и простой народ стремится к выгоде» [171, 174]..

Укрепление обороноспособности страны, развитие школьного образования и нравственное воспитание Дасан считал необходимыми элементами своего проекта, но все же производными от решения главной проблемы — реорганизации всей системы землепользования на всех ее уровнях.

Дасан не считал возможным послать свои предложения на высочайшее имя, так как королем ранее были отвергнуты несколько гораздо менее радикальных его проектов. Знал он, разумеется, и то, что петиционная практика его предшественников также была безрезультатной. Веру в осуществимость своего идеала он в конце своей жизни утратил. Труды его, в которых изложены мысли о разумном устройстве жизни корейской деревни, увидели свет лишь посмертно.

\* \* \*

\*

Средневековая Япония так же, как и Корея, испытала серьезное идейное воздействие конфуцианского Китая. Однако наряду с теми, кто рисовал идиллические картины будущего в точном соответствии с традиционными конфуцианскими идеалами, здесь творили и оригинальные писатели-утописты. Следует отметить также, что подавляющее господство конфуцианских идей в Японии было сравнительно недолгим, и в XIX веке они постепенно уступают место более современным, буржуазным по характеру представлениям, в том числе и социально-утопическим.

В период преобладающего влияния китайской традиции особенно важно отметить появление идей, высказанных крупнейшим японским мыслителем-материалистом Андо Сёэки (1707—1762) в работах



«Истинно действующие законы природы» и «Истинное сообщение о всеобщем пути» (1745—1752). Он пришел к убеждению о естественном равенстве людей, испытав влияние европейских представлений.

В середине XVIII века Андо подверг резкой критике с позиций трудящихся крестьян (а положение крестьян он знал очень основательно) и городского плебса самурайское сословие и политический строй феодальной Японии [115, 36]. Андо и его ученики идеализировали труд крестьян-земледельцев, их образ жизни, что само по себе в конкретных условиях своей страны было уже подвигом, так как в Японии не сложилось свойственной конфуцианству Китая и Кореи традиции демагогического превознесения значимости крестьянского труда и образа жизни.

У Андо Сёэки можно даже усмотреть призыв к переустройству общественных отношений не в плане возврата к идеалам конфуцианского «золотого века», а в плане разрушения «противоестественного мира узаконенного беззакония» и «возвращения к природе» через стадию «истории». Причину же возникновения «узаконенного беззакония» он видит в имущественном неравенстве. Вся история рассматривалась им как трагическое отклонение от «естественности».

Свое представление об идеальном естественном существовании человека в мире природы Андо связывал с коммуной подлинно свободных тружеников, обеспечивающих своим трудом полное удовлетворение жизненных потребностей. «Япония вернется к природе», когда в ней будет установлен строй основанный на «совместном труде и производстве», «общественном процветании», когда не будет монархов, князей, самураев, буддийского и синтоистского духовенства, когда не будет неравенства [114, 131].

Однако, в отличие от своих более радикальных единомышленников, Андо все же не звал тружеников «к топору». Путь построения идеального естественного мира он видел в сознательном отрешении от извечных заблуждений и предрассудков, насаждавшихся буддийской и синтоистской церковью,

конфуцианскими мудрецами, на пути введения общеобязательного труда в процессе совместной обработки земли. «Мой путь - не борьба, я не говорю о войне, я не воюю» [114, 155].

Осуществление своей утопии Андо связывал с ликвидацией эксплуатации: «Миллионы людей будут жить как один человек, когда не будет таких, которые обжирают и обирают других, и не будет таких, которых обжирают и обирают другие, не будут делать различия на верхи и низы ни во вселенной, ни в человеческих отношениях. Во вселенной есть возделывание полей и не может существовать ничего искусственного. Это и есть состояние естественного мира» [114, 155—156].

В соответствии с традициями века и страны в утопическом обществе Андо часть крестьян будет понуждаться как раз к занятию ремеслами и торговлей (в последнем случае в качестве агентов-посредников в обменных операциях). Для понимания подобного расхождения в оценках различных видов труда необходимо еще раз обратить внимание на иерархию сословных ценностей на Дальнем Востоке и напомнить, что профессия врача или торговцев на феодальной иерархической лестнице находилась по престижности даже ниже крестьянства.

В позитивной своей части утопия Андо предусматривает: выборную администрацию; учет, контроль, справедливые законы распределения; коммунальное использование резиденций бывших правителей; трудовое воспитание в коллективной работе, которая «исцеляет от болезней эгоистических страстей», и, что было особенно смело для Востока, — равенство женщин, а также уничтожение «противоестественного искусства» войны и военной науки, установление дружественных отношений с соседями Японии, например с корейским народом.

И все же прав современный японский историк, когда, оценивая творчество Андо Сёэки, этой «одинокой вершины», пишет: «Андо Сёэки не смог разглядеть исторической перспективы, ведущей к прогрессивному изменению общества на основе развития производительных сил. В результате его философия смогла взять на вооружение лишь такие ар-

гументы, которые были обращены в прошлое и направлены на восстановление естественного состояния, существовавшего в древности. Она не могла преодолеть своей ограниченности, ибо оказалась не в состоянии правильно постичь исторический процесс» [59, 178].

Впоследствии один из самых значительных мыслителей эпохи буржуазной революции в Японии буржуазный просветитель Фукудзава Юкити (1834—1901) считал, что лучшее будущее мира, его «золотой век» придут вместе с ростом просвещения, когда люди будут сочетать в себе качества Конфуция (идеал в области морали) и Ньютона (идеал в области познания законов природы): «Если прогресс будет развиваться дальше, то совершенные люди будут появляться во множестве, и в своем апогее этот процесс приведет к тому, что все люди будут совмещать в себе этих обоих мудрецов, — и счастье человеческого рода достигнет предела. Это и будет золотым веком мира» [113, 311].

Подлинное открытие европейского и американского Запада как бы отодвинуло для японцев потребность в утопическом конструировании мира. Впечатление было огромным. Познакомив читателя с основными принципами административного и финансового управления, политическими системами США, Англии, России и Франции, Фукудзава Юкити в своей работе «Положение дел на Западе» (1866 г.) писал: «Я не рассчитывал, что моя работа может быть сколько-нибудь полезной в наших социальных условиях. Я задумал ее просто как рассказ о Западе, как удивительную сказку о стране мечты» [13, 24].

Для утопических представлений другого японского мыслителя Таока Рэйун (1870—1912) напротив характерно обращение опять-таки к древнекитайской традиции, к мысли о «возврате к природе» в поисках выхода к «обществу без цивилизации», которая в ее «машинном», «дьявольском» виде не принесет счастья человеку. Свою утопическую концепцию Таока строил на основе идей Лао-цзы и Чжуан-цзы (произведения которых он перевел на японский язык), а также под влиянием идей английско-

го представителя т. н. феодального социализма Т. Карлейля (1795—1881). С идеями последнего связана вера Таока в неизбежность появления на арене общественной жизни Японии «великих людей», которые только и могут «встряхнуть» наше застойное общество и дать ему стимул к движению [13, 135].

В качестве своеобразной утопии можно рассматривать работу Токутоми Иитиро (Сохо, 1863—1957) «Будущая Япония» (1886), которая относится к начальному периоду его творчества, когда он еще стоял на прогрессивных позициях. Тогда он мечтал о «социальной гармонии», об «идеальном мирном обществе», отстаивая «принцип простого народа», который в его понимании был эквивалентом понятия «демократия», выступал против пережитков традиционных бюрократических методов управления и реакционной роли конфуцианской идеологии и пропагандировал в японском обществе идеи социализма. Но в конечном счете Иитиро смог предложить в качестве социального идеала лишь развитое капиталистическое общество, основанное на принципах буржуазной демократии, проводником которых должен стать тип личности с чертами социального реформатора [13, 85—87, 91—95, 102]. В этом последнем пункте у него много общего с представлениями Таока Рэйун.

Мысли о недопустимости и пагубности войн, так или иначе связанных с политическим порабощением и рабством всякого рода, о неэффективности региональных оборонительных союзов на Западе и Востоке, о необходимости «всемирного объединенного правительства», под эгидой которого должно быть проведено сокращение вооружений и армий, высказал впервые в регионе японский просветитель и публицист Уэки Эмори (1857—1892) в своей работе «О наилучших правительственных законах» (1880) [13, 67—68]. Позиция Уэки приобретала утопический характер в условиях Японии, уже вставшей на путь внешнеполитической экспансии.

Обращает на себя внимание общность многих положений статьи Уэки и книги Кан Ювэя, созданной семь лет спустя. Поскольку сам Уэки, как пра-

вило, ссылается на древних, остается предположить, что он еще исходил во многом, как и ранний Кан Ювэй, из китайской классической литературы [135, 296, 331; 13, 154].

В первый период (1868—1896 гг.) развития рабочего движения и знакомства с социалистической литературой в Японии не приходится говорить о каком-либо их слиянии; эти процессы шли параллельно друг с другом. Марксизм еще не получил распространения в отличие от различных легальных течений мелкобуржуазного и утопического социализма. Имя К. Маркса в японской печати упоминалось наряду с Э. Кабэ, М. Бакуниным, Ф. Лассалем, П. Прудоном и Л. Бланом. Трижды (1877, 1882, 1894) выходил перевод «Утопии» Т. Мора. Читая публика знала в переложении японских авторов существо идей Т. Кампанеллы, А. Сен-Симона, Ш. Фурье. С интересом был встречен (1891) перевод романа Э. Беллами «Взгляд назад». Во всяком случае идеи «государственного социализма», «христианского социализма», «нигилизма» (русского народничества) получили в тот период среди японских социалистов гораздо большее распространение, чем марксизм [30, 39, 45, 64, 175, 238].

Первые организации японских социалистов, включая «Общество изучения социализма» (1898—1900), так или иначе связанное с либерально-буржуазным «движением за свободу и народные права», испытали сильное влияние идей утопического социализма Р. Оуэна и А. Сен-Симона. Правящий буржуазно-помещичий блок стремился не допустить распространения в Японии даже столь умеренных социалистических идей. И лишь их огромной популярностью можно объяснить большой успех утопического романа Яно Фумио «Новое общество» (1902) о создании социалистического строя при содействии капиталистов и исключительно мирным путем [30, 103, 119].

Показательна деятельность в Японии этого периода такого «социального экспериментатора», как Сакума Саданити, получившего прозвище «японского Роберта Оуэна». На его предприятиях был вве-

ден сокращенный рабочий день (от восьми с половиной до десяти часов), образован страховой фонд, выплачивались выходные пособия, действовал фонд для престарелых. Крупный предприниматель отстаивал необходимость фабричного законодательства и ограничения детского труда, выступал за организацию рабочих профсоюзов, добивался приобретения земли в Америке, чтобы создать коммунистическую общину по образцу Нью-Ленарка [30, 28—29]. История Японии знает и другие попытки подобного рода [126, 328].



На основе краткого изложения социальных утопий стран дальневосточного региона можно сделать вывод, что Восток не остался в стороне от этого течения общественной мысли. Наличие здесь народных социальных утопий, а также соответствующих исканий отдельных мыслителей является историческим фактом.

Приведенный выше перечень имен и социально-утопических построений, разумеется, не является абсолютно полным. Кроме того, сам по себе отбор наиболее заметных деятелей данного направления, их типических позиций, строго говоря, еще не является собственно исследованием социальных утопий стран региона, составляя лишь предварительное, хотя и необходимое условие подобного исследования.

УТОПИИ ВОСТОКА И ЗАПАДА:  
ПРЕДПОСЫЛКИ ДЛЯ СОПОСТАВЛЕНИЯ

Проблемы утопии и утопического давно привлекают внимание исследователей во всем мире. Неоспорим вклад исследователей-марксистов в разработку этих проблем. И было бы неправильно не воспользоваться опытом, накопленным в процессе этой работы, приступая к изучению социальных утопий Востока, к изучению, которое неизбежно оказывается частным случаем сопоставления двух весьма несхожих цивилизаций, двух культур, развивавшихся вплоть до середины XIX века в условиях практической изоляции друг от друга.

В нашем случае предстоит выявить наличие и проанализировать такие явления, как Возрождение (Ренессанс), гуманизм, наука и ретроспективный характер социального идеала на Востоке. Речь, как представляется прежде всего должна идти не столько о пределах и рамках применимости названных понятий, являющихся плодом изучения европейского и отечественного исходного материала, к фактам истории Востока (подобное применение, порой некритическое, является фактом востоковедных исследований), сколько к поискам на Востоке сопоставимых явлений общественно-политической, идеологической и культурной жизни, которым соответствовали бы упомянутые понятия.

§ 1. *Восточное Возрождение  
и утопия на Востоке*

Появление утопий Т. Мора и Т. Кампанеллы привычно связывают с эпохой Возрождения, со сложными перипетиями политической и идеологической борьбы этой эпохи [46. 222]. Попытка восполь-

зоваться аналогией для уяснения природы социальных утопий Востока непременно приводит к очень ярко заявленной, достаточно определенно сформулированной и разработанной на материалах Китая концепции Восточного Возрождения Н. И. Конрада [71, 103—131, 174, 244].

Опираясь на особенности формирования и утверждения неоконфуцианства, Н. И. Конрад предложил в качестве временных рамок Восточного Возрождения VIII—XV века. В качестве критерия здесь взято освобождение от оков ханьского философского догматизма, отход от чисто комментаторской традиции, попытки нового прочтения древних «совершенномудрых» [71, 217—218]. Сразу же следует заметить, что претензии на единственно правильное прочтение древних можно встретить в Китае и соседних странах и после и до отмеченного периода, они свойственны конфуцианской традиции вообще.

Отход от книжной премудрости, интерес и доверие к наблюдению, опыту и практике, внимание к осмыслению опыта ремесленного производства — все это имело место, но зарождение нового взгляда на мир было удручающе медленным. Тысячелетняя привычка верить новое мыслями Конфуция и других «совершенномудрых» заставляла жить с оглядкой на их труды и комментарии к ним. А там было сказано для всех времен и народов, что новое — это хорошо забытое старое, что мир может только деградировать, что все лучшее позади. Новизна, новаторство были понятиями неприличными, а сбросив оковы ханьского догматизма, неоконфуцианство в лице Чжу Си и его учения подготовило еще более крепкие этико-политические узы, чем и не преминули воспользоваться правящие классы всех стран Дальнего Востока. Вслед за этим конфликт с господствующей системой воззрений развивался в замедленном ритме. Стремления возродить, очистить от позднейших наслоений «искаженный» конфуцианский идеал еще преобладало над попытками создания новых моральных ценностей. До критики Конфуция и других «совершенномудрых» сумели подняться буквально единицы, ибо тысяче-



летняя традиция расценивала это как предельную интеллектуальную и нравственную деградацию.

В концепции Восточного Возрождения обращает на себя внимание продолжительность эпохи (семь веков!). Правда, неторопливый бег времени в средневековье известен, и восточное средневековье ни в коем случае не является исключением. И все же заслуживает критического рассмотрения столетие монгольского владычества, которое, как можно догадаться, вовсе не стимулировало ренессансных явлений, а можно предположить, что и означало перерыв в их течении (XIII—XIV вв.). В связи с этим В. И. Павлов пишет: «Наметившийся к началу XIII в. переход на стадию зрелого феодализма земледельческих обществ Азии был прерван монгольским нашествием по их основным параметрам: не только разрушением производительных сил, но и деформацией производственных отношений, структуры правящих верхов, механизма управления, налогового аппарата и военной организации; изменилась, видимо, и социальная психология (поскольку монгольское иго иссушало саму душу народа), а искусство утратило многие из своих преобразующих функций. Не только китайское, корейское, среднеазиатское, иранское, но и (пусть в меньшей мере) индийское общества были отброшены к предшествующей стадии развития» [42, 177].

Поиски эквивалента даже не европейского, а китайского хотя бы Возрождения, как его понимал Н. И. Конрад, в соседних с Китаем странах в настоящее время лишь умножают сложные вопросы. Для Вьетнама и Кореи вопрос просто не разработан. Периоды культурного подъема в этих странах не обязательно носят синхронный характер в рамках всего региона. Например, очевидный всплеск философской и социально-политической мысли, общее оживление культурной деятельности в Корее XVI—XIX веков связанные с деятельностью школы сирхак, тяготеют скорее не к Возрождению, а к Просвещению.

Что же касается Японии, то существует мнение, что признаками ренессансной культуры отмечен XVII век как «тот перевал, по одну сторону кото-

рого остается средневековос мышление человека, а по другую — начинается преодоление этого мышления в науке, философии, литературе и искусстве» [118, 18]. В статье под вполне определенным названием «Возрождение, остановившееся на полпути (о периоде Гэнроку в Японии)», Т. П. Григорьева считала возможным говорить лишь о потенции Ренессанса в Японии, которая так и осталась переализованной [34].

Таким образом, попытки увидеть синхронное течение ренессансных явлений в пределах региона оказываются на существующем уровне изученности вопроса неконструктивными. Неоконфуцианство у соседей Китая, став государственной идеологией, не смогло проявить прогрессивных черт своей молодости, да и само по себе оно модифицировалось на корейской, японской, вьетнамской почве. Более того, повсеместно любые прогрессивные тенденции пробивали себе путь в противостоянии и борьбе с чжусианством. Пример Японии, как страны избежавшей развитых форм того, что обычно ассоциируется с Возрождением, заставляет обратиться к наиболее методологически важному вопросу. Речь идет о том, что Возрождение в своих глубинных социально-экономических основах так или иначе знаменует распад феодализма и зарождение капиталистических отношений.

Хотя история Китая и дает некоторые основания для выдвижения концепции Восточного Возрождения, все же в его экономике в VIII—XV веках трудно усмотреть кризис феодализма и возникновение капитализма. К сожалению, Н. И. Конрад не смог уделить достаточного внимания этому важнейшему вопросу, а споры о том, что было бы в случае автохтонного развития капитализма на китайской, корейской, вьетнамской почве, не будь вмешательства колониализма, носят привкус абстрактности, внеисторичности.

Когда говорят о достижениях Возрождения, обычно упоминают систему Коперника, книгопечатание и великие географические открытия. Восток дает нам удивительные аналоги этих событий. Начнем с последнего.

Географические открытия японцев и особенно китайцев заслуживают самого пристального внимания. Китайцы задолго до европейцев применяли компас, имели представление о величине магнитного склонения, умели использовать муссоны. Они строили огромные по тем временам (конец XIV — начало XV века) многопалубные корабли с высокими (по некоторым сведениям складными) мачтами, корабли, собранные с помощью металлических гвоздей и скоб, покрытые специальным водостойким и огнеупорным лаком.

Можно напомнить, что первая экспедиция адмирала Чжэн Хэ отправилась в самом начале XV века из Сучжоу на 62 кораблях, имея на борту около 30000 воинов и необходимый, в том числе и для торговли, груз. Это была огромная сила, если учесть, что вторая экспедиция Колумба включала 1500 человек на 17 кораблях. Семь экспедиций (1405—1433) Чжэн Хэ побывали на Яве, Суматре, Цейлоне, Малакке, Бенгалли, в Персидском заливе и на Восточном побережье Африки. Колониальная экспансия китайцев привела к созданию многочисленных торговых поселений в странах южных морей к навязыванию вассального статуса многим территориям в этом огромном регионе. Вплоть до конца XVI века китайцы не только успешно отражали военно-морские притязания португальцев и испанцев на свое побережье, но и сумели изгнать испанцев с Филиппин, отстояли Тайвань от голландцев, не допустили к своим портам англичан.

Отличными мореходами зарекомендовали себя японские купцы и пираты. Нельзя не сказать также о достижениях корейских моряков и кораблестроителей. Отражая японское нашествие в конце XVI века, они эффективно применяли в ожесточенных морских сражениях первые в мире броненосные корабли (так называемые «суда-черепахи») с артиллерийским вооружением.

Что же касается металлического шрифта, то он применялся в Корее и Китае за много лет до Гутенберга. К тому времени, о котором идет речь, в странах региона уже были известны порох, шелк, парашют, фарфор, бумага, компас; действовали круп-

нейшие в мире гидротехнические и оборонительные сооружения. В 1574 году, например, было завершено издание тысячетомной энциклопедии «Высочайшее обозрение годов Великого Мира». Однако в буддийских монастырях печатались преимущественно сутры махаяны, а государство, в руках которого было сосредоточено печатное дело, публиковало прежде всего официальную каноническую литературу. Книги оставались дорогими, существенного сдвига в направлении демократизации знаний не произошло. Сколь-нибудь серьезного расширения связей между учеными Востока также не произошло, затруднялось в связи с этим распространение открытий и изобретений.

В Европе появление книгопечатания и литературы на местных языках способствовало демократизации науки, разрушению стены между наукой и опытом широких кругов населения. В странах же Дальнего Востока сама мысль о том, что корейский, вьетнамский, японский, маньчжурский или даже разговорный китайский язык могут стать языками конфуцианской «науки», была немыслимой и кощунственной.

Казалось бы наличие единого «ученого» языка в регионе облегчало обмен идеями между ученым сословием различных стран. Но эта мысль справедлива лишь отчасти. Главное даже не в удручающе медленном переходе идей в соседний город и тем более в соседнюю страну, а в том, что более широким слоям были закрыты пути ознакомления с этими идеями.

Таким образом, мы нашли на Востоке достаточно удовлетворительные аналоги таким достижениям европейского Возрождения, как книгопечатание и великие географические открытия. Однако независимо от того, будет ли найдено что-то сопоставимое с европейской наукой XVII века (о чем речь впереди), следует сразу же отметить, что наиболее слаба концепция восточного Возрождения в своих социально-экономических основаниях. Достаточно сказать, что в пределах VIII—XVIII веков для всех стран региона нет ни одного бесспорного свидетельства каких-либо социально-экономических из-

менений формационного масштаба. В то же время эпоху Возрождения принято считать кануном буржуазных революций, переломным временем. Однако отсутствие Возрождения на Востоке, к чему мы склоняемся, вовсе не означает отсутствия некоторых других явлений ренессансного характера и вовсе не обязывает нас с порога отказать наличие на Востоке такого, например, явления, как гуманизм.

Литературные европейские утопии XVI—XVII веков справедливо рассматривают в общем русле гуманистической ренессансной литературы. Для общепризнанного европейского гуманиста Петрарки, стоявшего у истоков Ренессанса, гуманизм не был эквивалентом просто «филантропии» («человеколюбия»), а в противовес варварству и лени «занятиями тем, что присуще человеческой натуре, и словесностью (или науками)» [100, 69].

В том, что носителем гуманизма может быть лишь человек образованный, владеющий древними языками, знающий древнюю литературу, историю, философию, а другими словами, приобщившийся к гуманитарной науке — словесности, можно отметить больше сходства (в том числе даже текстуального) в понимании того, что есть наука — словесность, чем различий с гуманитариями Востока. Однако различия между гуманистами Востока и Запада становятся более ощутимыми, если под ренессансным гуманизмом иметь в виду ту степень свободы во мнениях, внутренней готовности к переменам, к восприятию нового и творчеству в служении человеку, людям и человечеству — все то, чем славен европейский век Возрождения.

На утверждения буржуазных авторов об «историческом мышлении» и «строгом гуманизме» [94, 371] конфуцианцев уже достаточно давно легла тень обоснованных подозрений. Глубочайшее знание истории Китая позволило В. М. Алексееву по этому поводу заявить: «В тысячный раз спрашиваю себя: что Конфуций разумел под айжэньством («айжэнь» — любовь к людям. — А. У.)? Слово «человеколюбие» звучит только комично. По всему видно, что он именно не любил людей, презирал их,

и его «жэнь» — суровый отбор некоторых» [3, 10].

Современные советские китаеведы, как правило, не отождествляют «гуманность (жэнь)» с гуманизмом [77, 315]. Пролетарский китайский писатель Лу Синь еще в 1918 году писал: «Я перелистал книгу истории и когда внимательно посмотрел, то оказалось, что на каждой странице истории написаны иероглифы — «человеколюбие, долг, путь (правильные принципы) и нравственность». Я внимательно читал до полночи, и тогда из столбцов знаков выступили из всех страниц тома два знака — «пожирание людей» [113, 442]. Крупнейший теоретик-марксист и публицист Китая Цюй Цюбо справедливо связывал преодоление патриархально-феодальной идеологии с «демократизацией концепции гуманности и долга». Все приведенные выше оценки конфуцианской «гуманности» носят остро критический характер, проводят резкую грань между «гуманностью» и гуманизмом. Попытаемся подойти к этому конфуцианскому понятию с других сторон.

В этих целях заслуживает внимания подход К. И. Голыгиной к различению творческих возможностей «совершенномуудрого» и «благородного мужа» [29, 9]. В отличие от буддизма или даосизма, конфуцианство гораздо теснее объединяло высокую оценку нравственности с социальной значимостью человека, воплощенную в концепции «цзюньцзы», человека благородного и совершенного в нравственном отношении. Практическая полезность его жизнедеятельности оценивалась гораздо выше, чем «сяожэня», ничтожного в нравственном отношении. Однако и в этом случае конфуцианство не было бы самим собой, не поставив предел, рожденный историческими прецедентами даже для творческой деятельности «благородного мужа». На внесение собственного творческого вклада мог претендовать лишь совершенный мудрец — «шэньжэнь». Нижняя граница творчества замыкалась именно на этой фигуре, которая, как правило, признавалась таковой лишь посмертно. Не случайно свой анализ и сопоставление творческих способностей мудреца и «благородного мужа», потолком которого как высоко-

талантливому человеку могло быть лишь описание явлений, Цзэн Гофань (1811—1872) впоследствии назвал «Рассуждением о том, что благородный муж должен бояться самостоятельных суждений» [29, 28]. В своем исследовании жестких жанровых рамок литературной чжусианской традиции К. И. Голыгина даже выдвигает следующую идею: «В литературной науке конфуцианского толка отсутствует понятие гения, поскольку сама система конфуцианской идеологии, утверждавшая незыблемость коллективной традиции, исключала возможность разговора об индивидуальности художника. По-настоящему индивидуальны в этой теории могут быть только мудрецы, создатели канонических книг» [29, 69]. Таким образом, можно предположить, что с точки зрения ортодоксальных чжусианцев разрыв между «изложением» и «творчеством» позволительно преодолеть лишь авторам канонов, которые венчали пирамиду «благородных мужей».

Разумеется, диаметрально противоположными по значению являются мысли гуманистов, призывавших оставить «привычку к вере, установлениям властей и предков», исследовать природу, а не высказывания, не доверять суждениям, а проверять их истинность. Чрезвычайно показателен в этом отношении лозунг Т. Кампанеллы: «Никому не следует запрещать открытия» [31, 169].

Для наших сравнений чрезвычайно важно и то, что ренессансный гуманизм как идеология раннебуржуазного типа был оплодотворен идеями индивидуализма, республиканизма и гражданственности, отчасти усвоенными из древности, отчасти взятыми из живой практики политической жизни граждан итальянских городов-республик. «Гуманизм возник как высшее выражение новой городской культуры на перевале от средневековья к эпохе первоначального накопления капитала» [31, 79]. Восток же так и не выработал собственными силами идею гражданского долга. Конфуцианская историография органически не могла зафиксировать никаких образцов правления республиканского типа. Отсюда слабая выраженность идеи народовластия на Востоке.

В своей устремленности ко вполне посторонним вопросам политики, морали и науки гуманисты Возрождения и гуманитарии-конфуцианцы действительно имели много общего. Едины они были и в смысле понимания того, что к устроенной земной жизни ведет идеальная организация человеческого общества. Если, конечно, не забывать о том, что их представления о науке были несовместимы, а конфуцианцы к тому же не имели понятия о вечном, райском блаженстве, которое хотя бы на втором плане у европейцев Возрождения, как правило, присутствовало.

И все же различий между ними больше, чем сходства. Европейские почитатели античности «были кем угодно, только не книжниками» [31, 79]. Тогда как тип ученого-книжника чаще всего ассоциируется с последовательным конфуцианцем. Европейские гуманисты не видели свое признание лишь в открытии забытых памятников античной культуры, «для них речь шла не об археологии, а об идеологии» [31, 73]. Здесь следует уточнить: идеологии предбуржуазной и буржуазной, т. к. к возрождению раннехристианского аскетического идеала они не стремились. Конфуцианцы — гуманитарии в своей идеологической привязанности к авторитетам древних постоянно вращались в круге классических книг и «правильных» комментариев к ним, не смея изменить не только дух, но и букву канона.

Выше уже отмечалось, что в силу известного этноцентризма и специфического геополитического кругозора, который навязывался неоконфуцианством, «гуманность (жэнь)» не распространялась на неханьские народы. А в силу своей социально-классовой сути «гуманность», о чем речь шла в связи с идеалом «благородного мужа», могла быть присуща согласно учению далеко не всем слоям китайского общества. В этом отношении есть определенное сходство в судьбах социального идеала Востока и Запада: как конфуцианская «гуманность», так и ренессансный гуманизм, не стали идеологией масс, точнее элементом идеологии трудящихся [31, 49]. В связи с этим не остается сомнений, что идеал «совершенного» мужа вовсе не звал к творческой



активности, тем более во имя будущего. Вот за вычетом этого компонента, т. е. творчества, без которого невозможно современное понимание ренессансного гуманизма, мы и расстанемся с конфуцианской «гуманностью», считая этот термин достаточно удачным для различения его с той формой гуманизма, которая была рождена Ренессансом.

## *§ 2. Неоконфуцианская «наука» против науки западных «варваров»*

Конфуцианство умело использовало нормативный механизм регулирования человеческих отношений: закон и политико-административные нормы, религию и обычаи. Но его специфика состоит в непревзойденной технике псевдонравственного регулирующего воздействия.

Соблазнам жизни конфуцианство противопоставило узду ритуала, что практически устранило проблему нравственного выбора, и сами реальные коллизии, связанные с этим выбором. Даже движение к общему благу на земле мыслилось в узком желобе строгого предписывающего ритуала, и из этой колеи не предусматривалось никакого выхода в сторону. Ритуал подразумевал санкционированное «приличное» действие не изолированного индивида, а человека среди людей и, уж разумеется, не во имя личной выгоды, а во имя общего блага, что и было задано как цель. Сама мысль, что общее благо может быть достигнуто на путях удовлетворения индивидуальных интересов, видимо, просто не возникла, так как стремление к личной выгоде, стяжательство по опыту не имели пределов к насыщению. В этом состоял смысл «категории» «гуманность (жэнь)», которая выступала в учении как страстное желание блага всему обществу и одновременно как чувство ненависти к тем, кто к этому не стремится.

Понятно, что любые отступления от жестких норм официальной морали считались несовместимыми с целеустремленным движением к общему благу, но их распространенность ставила перед конфуцианством роковой вопрос: не присущи ли они

от рождения природе человека. Положительный ответ на этот вопрос превращал идеал построения общества благоденствия в грезы, несбыточные мечтания. Конфуцианство вышло из положения раз и навсегда, приняв исходное положение: «природа человека — добра». Отступления от этой идеи официально осуждались.

Не случайно идеям и книге столь значительного и прогрессивного древнего мыслителя как Сюнь-цзы (III в. до н. э.), который по существу подвел теоретико-философскую базу под этико-политическое учение Конфуция и в значительной степени тем самым обеспечил столь долгую жизнь конфуцианству, но исходил в своем теоретизировании из постулата «дурной природы человека», так и не нашлось впоследствии места в конфуцианском каноне [147]. Именно в силу этой исходной посылки конфуцианство было весьма оптимистично в отношении достижения конечной цели — установления всеобщего нравственного благополучия. Но было и существенное ограничение: жизненные соблазны преодолеваются далеко не всеми, а лишь некоторой частью тех, кто приобщился к конфуцианской «учености». Конфуцианство — элитарно. Мандат на нравственное совершенство приходил вместе с усвоением книжной мудрости и тонкостей гражданского этикета, а по существу — с бесконечно сложным набором примеров — прецедентов правильного поведения.

Конфуцианству равно были чужды и буддийская отрешенность от жизненных благ, которая не обеспечивала «приличной» жизнедеятельности, нормального воспроизведения самой жизни, и «неприличная» тяга к чрезмерным жизненным благам, которая уводила с должного пути. Выбор приходилось делать в весьма широких пределах между аскетизмом и «сверхпотребностями», рождаемыми стремлением к славе и материальному благополучию. Собственно к поискам соразмерности, «середины» и сводились нравственные искания всего учения. Как избежать неумеренных личных притязаний и как в то же время поддержать огонек жизни во имя общих интересов? Образцовой считалась жизнедея-

тельность лишь в тех пределах и до тех пор, пока не наносится ущерб общему благу, с одной стороны, и собственному положению в обществе, самому физическому существованию — с другой. Собственно этими пределами и был ограничен правильный выбор как результат размышлений, «объяснения сомнений». Но конфуцианству было известно, что можно «размышлять о долге ради своей выгоды». Похоже, что оно так и осталось в тупике перед примерами «неприличия» в одеждах «приличия», не выйдя за пределы нравственного осуждения лицемерия и притворного «приличия». Те, кто усвоил изощренный ритуал, оказывались неуязвимыми до тех пор, пока не «теряли лицо».

Для эксцессов неправильного поведения в конфуцианстве было достаточно легальных лазеек. Если какие-либо посягательства на общественное благо считались верхом «неприличия», то богатство (недвижимость во имя поддержания «постоянства») и труд во имя поддержания жизни на некотором минимальном уровне не отрицались. Тем более, что какой-либо ясности относительно самих этих пределов не было, да и быть не могло [167]. При желании во всем этом можно увидеть даже поиск меры разумных потребностей. Но это был поиск в условиях массовой нищеты, объективной исторической спутницы неразвитости производительных сил. Правящему классу нищета непосредственных производителей материальных благ конечно же представлялась «разумной», как и безбедное существование чиновничества и роскошь аристократии и двора.

Весь комплекс политических и правовых представлений, отработанных приемов административного управления и выколачивания палогов, натурфилософских идей и религиозных норм, в основе которых лежали рассмотренные выше моральные представления — все это вместе взятое как раз и составляло неоконфуцианскую «науку», восходящую к имени великого «синтетизатора» Чжу Си.

Конфуцианское государство с помощью своей этико-политической доктрины решало задачу, которая постоянно стояла и стоит перед любым государством антагонистического общества: предотвра-

шение надвигающегося социального протеста, что рассматривалось как хаос, разгул «эгоистических» страстей. Моральная оболочка сформулированной таким образом задачи, разумеется, давно уже никого не вводит в заблуждение. За ней стояла и стоит реальная проблема соотношения личных и общественных интересов в обществе, раздираемом классовыми противоречиями.

Для конфуцианства на всем протяжении его существования примат интересов целого (общества, государства) перед личностью и ее интересами был инвариантом доктрины. Выступления в защиту личного интереса (Гу Яньу и др.), формирование буржуазных нравственных начал в Японии (XVII в.) смогли лишь несколько поколебать конфуцианские этические принципы.

Эта позиция находит, по нашему мнению, параллели во взглядах Канта с его осуждением личного интереса не только как случайного, но и предсудительного, с его мыслью о том, что образ жизни людей должен регулироваться надэмпирическим трансцендентальным нравственным законом, который восходит своими истоками все же к формам деятельности субъекта. Обращение к Канту важно также в плане соотнесения религии и морали. И здесь в представлении о том, что религия зиждется на морали, а не наоборот, в понимании роли нравственности в будущем устройстве мира в конфуцианстве и у Канта обнаруживаются важные точки соприкосновения. «Более соответствует человеческой природе и чистоте нравов, — питал Кант, — основывать ожидание будущего мира на ощущениях добродетельной души, чем наоборот, доброе поведение на надеждах о другом мире» [98, 219]. Отмечая сходство в видении лучшего общественного устройства в столь удаленных друг от друга по месту и времени учениях, отметим также, что и там, и там реальный человек рассматривался как эгоист, хотя конфуцианство считало, что человек от природы добр, а Кант отмечал его «естественное предрасположение к злу».

Но Кант, по Э. Ю. Соловьеву, не просто поборник «строгих нравов», не ординарный моралист,

а решительный защитник отношений, основанных на взаимном уважении личного достоинства, то есть «идеальных правовых отношений», борец против бесправия под маской права и беззакония, под маской законности [98, 297]. Примечательно, что, критикуя существующие порядки, санкционированные «высоконравственным» конфуцианским государством, такие прогрессивные мыслители-утописты, как японец Андо Сёэки (XVIII в.), китаец Хуан Цзунси (XVII в.), говорят о мире «узаконенного беззакония», «беззаконного закона», с горечью выражая невозможность исполнять человеческие обязанности в конфуцианском государстве, которое лишало людей возможности жить «по закону».

Сравнивая Запад XVIII века и Восток XVII—XVIII веков, не следует забывать, что у Канта «антисамоуправственные» идеи устранения всех форм личной зависимости объективно были предвосхищением недалеких уже капиталистических порядков. В то время как для мыслителей Востока сфера безличных, ко всем без различий равно требовательных законов и установлений, была прежде всего отрицанием сущего и лишь очень смутным предвосхищением буржуазного будущего.

Однако для схождения чувств и предчувствий можно найти еще одно немаловажное обстоятельство. В конфуцианстве никогда не умирала стыдливая, усиленно маскируемая вековая тоска по крепкому закону. И тоска эта не была платонической, в XV—XVI веках в существовании строгих законов в регионе сомневаться не приходится. Несмотря на поощрявшуюся затхлую атмосферу всеобщего лицемерия, взаимной слежки и доносительства о подобном образе жизни принято было говорить лишь в терминах высокой конфуцианской морали и человеколюбия. Официально законы мыслились как слабая да и не очень нужная тень и без того прочных нравственных устоев, как дополнительная подпорка и без того высокой всеобщей моральности. А передовые люди мечтали по существу о частноправовых гарантиях личных свобод. Но мечты эти, объективно направленные в сторону буржуазного типа законодательства, субъективно переживались как вос-

поминовения о строгих законах легистов, хоть как-то ограничивавших «высокоморальный» произвол восточного деспотизма. Хотя в отношении Японии можно с большой долей уверенности говорить о том, что часть высокопоставленного чиновничества со времени первых контактов с европейцами имела некоторое представление о политическом устройстве Запада, постоянно пополняла свои знания и укрепляла в себе чувство необходимости перемен во имя сохранения и своих классовых позиций и независимости страны.

В конкретных условиях Востока интеллектуальный и нравственный подвиг Бруно и Кампанеллы, призывавших отбросить привычку к вере, установлениям властей и предков, изучать природу, а не высказывания, не «замыкать умы одной книгой, ибо тогда оно (государство) ослабнет и лишится изобретений и научных открытий» [31, 164—165], был повторен значительно позже и лишь отчасти. К мысли о том, что истину следует открывать заново, а не разыскивать в трудах предков, здесь шли гораздо медленнее. Однако шли, как это сейчас можно заключить, в том же направлении. Нельзя, конечно, думать, что передовые гуманисты Востока уступали гуманистам Запада в нравственном или интеллектуальном отношении. Однако смелость высшего порядка, освобождение от гнета знания-традиции и освоения знания-приобретения, смелость преодоления традиции, веры в новое знание им не дано было проявить с тем блеском и столь концентрированно во времени, как на Западе.

Прежде всего необходимо было преодолеть идеал «благородного мужа», который от века (вернее от Конфуция) содержал запрет на поиски нового. Не будем забывать также, что большинство книжников-конфуцианцев несчастливо сочетали свою «научную» деятельность, какой бы она ни была в качественном отношении, с государственной службой. А в этом случае речь идет уже не просто о моральной заорганизованности, а более весомой и ощутимой политической узде. Главным же представляется то, что «наука», которой они занимались, не содержала необходимого объема позитивного научного зна-

ния. Так обстояло и с теми крупницами европейского научного знания, которые несли с собой миссионеры. Иезуит М. Риччи (конец XVI — начало XVII в.) перевел на китайский не только Библию, но и Эвклида. Нелепо от него и ему подобным было бы ожидать переводов, например, работ Коперника (которые к тому же с 1616 по 1822 г. числились в индексе запрещенных книг). В целом же идеологическая оболочка подобной информации могла быть многослойной: конфуцианская интерпретация накладывалась на христианскую. После этого выделить рациональное зерно было уже не просто.

Разумеется, вопрос связи конфуцианской идеологии с жизнью и наукой не прост и сложности понятным образом возрастают вместе с углублением в историю этих связей. «Традиционная гуманитарная ориентация китайской цивилизации» [18, 11, 431], ярким проявлением которой была конфуцианская идеология, не могла не сказаться на формах усвоения действительности. Но о соотношении и взаимовлиянии натурфилософии и зародышевых форм научного знания в Китае существуют различные точки зрения, в том числе и серьезные весьма доказательные предположения о связи весьма специфической древнекитайской логики с математикой [129, 217—218]. О всемирно значимых достижениях восточной культуры говорить не приходится, но что-то произошло в социально-экономическом развитии стран региона в пределах XVI—XVII веков, а может быть и раньше, что обусловило катастрофическое отставание стран региона. И специалистам многих областей еще предстоит выяснить что именно. Однако, чтобы это ни было, оно оказало явно губительное влияние на последующее развитие.

У советских исследователей проблем Возрождения крепнет убеждение, что создание опытного естествознания завершает эпоху Возрождения [141, 107—119], что ни одна из характеристик этой эпохи не может быть адекватно понята не будучи соотносена с математическим и экспериментальным естествознанием XVII века, которое, как отмечает А. Х. Горфункель, «есть специфическое и качест-

венно своеобразное явление европейской культуры, не имеющее аналогов и antecedентов в предшествующей истории» [31, 329].

Однако, несмотря на категорическую форму этого и подобных ему, на наш взгляд, по существу совершенно справедливых высказываний, некоторые советские и зарубежные авторы [59, 152] продолжают поиски аналогов европейской опытной науки в странах Востока. В этом как раз нет ничего претензионного или противоестественного, но отдельные находки в этом поиске все же не позволяют сделать вывод о принципиальном сходстве судеб науки на Западе и на Востоке.

Другое дело, когда наряду с признанием отсутствия на Востоке, например, в Японии XVI—XVIII веков чего-либо сопоставимого с европейской наукой XVII века проводится мысль о наличии на Востоке или в той же Японии некоей «науки—ненауки», которая не только функционально сопоставима с наукой Запада, но к тому же полностью компенсировала ее отсутствие. Из понековой и в целом интересной работы Т. П. Григорьевой мы узнали о принципиальной «возможности науки иного типа, построенной на иных принципах» [35, 14], чем наука «европейского типа», о том, что на Востоке сложилась «не столько теоретическая, дедуктивная наука, сколько наука практическая, неотделимая от индивидуального опыта» [35, 30], «не теоретическая дедуктивная наука, а наука, неотделимая от чувственного опыта субъекта» [35, 122].

Более того, у этой «науки—ненауки» не только «иное понимание истины» [35, 30], но и иной «метод познания, условно говоря, не логический, а «надлогический» или интуитивный, «что предполагало избавление от всякого формального знания» [35, 86], «отсутствие строгого понятийного языка» [35, 122] и «недоверие ко всякого рода статическим знакам» [35, 178]. После всего сказанного вовсе не риторически звучит вопрос автора приведенных высказываний: «Может быть то, с чего начинали греки, для китайцев было пройденным этапом? Мы почему-то нередко упускаем из виду возрастную разницу цивилизаций» [35, 84].



Представляется, что подобная лишенная теории, логики, понятийного аппарата, насквозь субъективная, не претендующая на выход из чувственной сферы и полностью обязанная интуитивному методу познания «наука—ненаука» вполне может быть квалифицирована как просто «ненаука». Тем более, что речь-то идет в действительности либо о конфуцианской квазинауке, либо о неких буддийско-даосско-синтоистско-конфуцианских комплексах [35, 76], которые нам представляются вненаучными (в смысле их преимущественно этического обоснования), донаучными (в смысле их несостоявшейся встречи с экспериментальным и логическим методом) и антинаучными (в смысле активного противодействия прогрессу подлинной науки и несовместимости с ней). Думается, к тому же, что эта «ненаука», столетиями насаждавшаяся на Востоке всей мощью государства, вполне может быть названа «словесностью», заключавшей сильнейший идеологический заряд.

Нетрудно понять, что, в каких бы сочетаниях и в каких бы пропорциях мы не брали конфуцианство, буддизм, даосизм и синтоизм (или однопорядковые местные религиозные культы других стран), — а исторически страны Востока знали самые причудливые сочетания религиозного синкретизма, — в любом случае «на выходе» не возникало ничего хотя бы отдаленно напоминающего науку. Включение христианства понятным образом дела не меняло, поскольку научный подход подразумевает не просто совокупность знаний, а знания систематизированные, классифицированные, рациональные (в любом случае оторванные от мифа и религии). Кроме того, наука, будучи теоретической деятельностью по добыванию новых знаний, обладает совокупностью теоретических и эмпирических методов и средств (включая прежде всего метод экспериментальный), а также достаточно развитым логическим и математическим аппаратом, средствами хранения и передачи информации.

Отсюда следует, что дальневосточная цивилизация, хотя она и имела приемлемый механизм передачи информации, а также солидный запас эмпири-

ческих сведений, не обладала наукой в собственном смысле, такой наукой, творцами которой в XVI—XVII веках выступили Галилей, Кеплер, Декарт, Ньютон. А значит не было и той особой духовной атмосферы, тех естественнонаучных предположений, того истечения импульсов из научной сферы, которые стимулируют поиски нового.

Но если не существовало науки как таковой, то это не значит, что вовсе не было каких-то движений и порывов в сторону естественнонаучного знания, хотя оно постоянно блокировалось чужеземством. Это не значит также, что не было идеологической борьбы как вокруг мировоззренческого значения различных школ натурфилософии, так и вокруг социальной роли и социально-политических последствий научных достижений, которые не могли не сказаться на утопических проектах. Нельзя забывать, что утопия как одна из форм иллюзорного сознания выполняла и на Востоке важные идеологические, воспитательные и даже познавательные функции. Во всяком случае ее противопоставление идеологии неправомерно, так как утопия является выражением классовых интересов, интересов отдельных слоев, которые, как правило, были далеки от власти [2, 18, 326—330].

Соотношение идеологии (а значит в том числе и утопии) и науки в регионе можно проследить в ходе идейно-политической борьбы по вопросам заимствования европейских научно-технических достижений во второй половине XIX века.

Все страны региона без исключения пережили феодально-патриотический этап антиколониальной борьбы под лозунгами так называемого «феодалного» национализма («Защитим истину, изгоним ересь» [53, 323, 335, 338]; «Сохраним верность основам и нормам» [105, 424]). Это была политика огульного отрицания всего иностранного, в том числе и научно-технических достижений Запада. Существенно отметить, что под «истиной», «основами» подразумевалось не что иное, как неоконфуцианство в его национальных модификациях, а под «ересью» — не только христианство, но и политические, а также естественнонаучные представления Запа-

да. И в этом смысле традиционное конфуцианское непонимание и решительное неприятие естественных наук, отграничение собственной идеологии от пришедшей науки и зачатков собственной необходимо квалифицировать как сугубо идеологическое явление, несмотря на то что по своему конкретному содержанию естествознание и технические науки не имеют непосредственно идеологического характера.

Однако с середины XIX века в политике стран региона возникают новые веяния, торжествует идея избирательного заимствования европейских (прежде всего военно-технических) достижений («Мораль — восточная, техника — западная». «Дух Ямато — ученость европейская» [68, 174]). Так в Китае 60—70-х годов XIX века это реализуется в виде так называемой политики «самоусиления» [106, 211, 218], которая предусматривала строительство арсеналов и патронных заводов, приобретение за рубежом современных боевых кораблей и т. п. Реакционный смысл этой политики сводился к тому, чтобы, не делая уступок в идеологической области, сохранить незыблемость архаичных порядков. Упования правящих кругов стран Востока на возможность сочетания традиционной феодально-патриархальной идеологии и современной техники были заведомо несостоятельны.

Несмотря на отмеченные принципиальные различия между идеологией и наукой существует (вопреки современной неопозитивистской социологии, например) определенная взаимосвязь между ними. Выражается она в том, что тезис о противоположности науки и идеологии не отвечает действительности и противоречит внутренней природе науки, что все науки, в том числе естественные, подкрепляют и доказывают правильность и необходимость утверждения прогрессивной идеологии, а каждое важное научное достижение и открытие предоставляет этой прогрессивной идеологии новое оружие и важные средства для борьбы против реакционных идей [163, 18]. Поэтому наука, если бы она получила развитие в странах региона, несомненно, повлияла бы на представления о лучшем общественном устройстве.

Практически же мысль официальных идеологов о возможности привить научно-технические достижения капиталистического Запада на феодально-патриархальную почву оказалась нежизненной. Освоение научно-технических достижений буржуазных стран Запада было осуществлено лишь в Японии. Но произошло это лишь после того, как для современной буржуазной науки и техники было создано новое капиталистическое социально-экономическое основание, т. е. после так называемой буржуазной революции Мэйдзи 1868 г.

Но Япония, как это неоднократно подчеркивалось, все же была исключением не только в регионе, но и практически во всей Азии. Остальные же страны региона не пережили в XIX веке ничего похожего на буржуазную революцию Мэйдзи, поэтому они не смогли создать социально-экономические основания для эффективного заимствования и усвоения техники и науки хотя бы в военных целях.

В странах региона слабая связь с естествознанием, низкий уровень теоретического мышления и слабая причастность к фундаментальным исследованиям будут заявлять о себе еще достаточно долго. Даже в XX веке здесь будут дебатироваться высказывания, которые с научной точки зрения иначе как наивными не назовешь. Не будет недостатка и в тех, кто углубится в древние натурфилософские и этико-философские трактаты в поисках скрытых в них не только предвосхищений, но и «эквивалентов» современных научных достижений.

В связи со сказанным сегодня представляются весьма уязвимыми для критики мнения некоторых авторов о якобы осознанном отказе на древнем и средневековом Востоке как от «покорения природы» [81, 69], так и от создания науки [35, 84—86]. Думается, что в подобных случаях представителям древней цивилизации навязывается то представление о природе, которое свойственно современникам научно-технической революции.

Если мы согласны с тем, что вначале даже наука Возрождения еще пребывала в русле единого потока культуры, что истина науки еще не имела собственных критериев, независимых от критериев

красоты и добра, то необходимо согласиться и с тем, что подобная картина характерна для Востока на весь взятый нами период. Однако согласие это должно быть оговорено. Если для европейского Возрождения было характерно преобладание искусства как важнейшей составляющей культуры, то на Востоке это место занимала каноническая этика.

Как средневековая мысль Запада, так и конфуцианская мысль не знала противоречия знания и морали. Прежде всего потому этико-политическое учение конфуцианства выступало в качестве единственного знания. И если европейское Возрождение невозможно охарактеризовать без первых порывов науки, то на Востоке довлела неоконфуцианская псевдонаука. Конфуцианский канон вплоть до XX века оставался не только критерием морали, но и критерием истины. Поэтому и естествознание применительно к древности и средневековью вполне заслуживает ограничивающего эпитета интуитивно-эмпирическое [117, 98].

Понимание негативной роли конфуцианской «науки», всего того псевдознания, которое лучше всего передается словом «словесность», начинало складываться в регионе давно, а в конце XIX века уже выступало вполне определенно. Так, один из идеологов и пропагандистов реформаторского движения в Китае Янь Фу (1853—1921) еще в 1895 году писал: «Интересно, что на Западе считают основой всех наук проникновение в сущность вещей; то же самое говорят и в Китае; откуда же тогда такая разница в знаниях людей на Западе и в Китае?

Некоторые говорят, что ум китайцев обращен на отвлеченные темы, тогда как ум европейцев сосредоточен на практических вещах. Но этот взгляд неверен. Я считаю, что если в Китае занимаются абстракциями, то на Западе ими занимаются еще больше; и, с другой стороны, если на Западе занимаются практическими делами, то в Китае — в еще большей степени. Различие между людьми различных стран — не в склонности к абстракциям или практическим делам. На Западе до эпохи Мин (XIV—XVII вв. — А. У.) к науке относились примерно так же, как и в Китае. Несколько позже на

Западе из наук на первое место вышла физика, тогда как словесность отодвинулась на второе. Главное внимание стали обращать на практические дела, а красноречивой и красивой форме изложения перестали придавать первостепенное значение» [45, 199—200].

На Западе на смену гениальным догадкам шло точное знание, опирающееся на эксперимент. Утопия и наука еще какое-то время будут идти параллельно, с осторожностью, а порой и с неприязнью относясь друг к другу. Вспомним единственное известное обращение Галилея к Кампанелле: «Падре Кампанелле! Я предпочитаю найти одну истину, хотя бы и в незначительных вещах, нежели долго спорить о величайших вопросах, не достигая никакой истины» [31, 344]. Здесь же важно подчеркнуть, что на Востоке утопия на своем пути практически не имела столь нужного попутчика и оппонента, как экспериментальное естествознание, которое пришло на Восток с Запада, когда восточная социальная утопия уступала место идеям революционной демократии, а на Западе даже социалистическая утопия завершила свое историческое движение по пути превращения в науку, в марксистское обществознание.

### *§ 3. От ретроспективной социальной утопии к социалистической*

Отношение к прошлому как идеальному образу человеческого общежития имеет глубокие корни в китайской натурфилософской традиции, для которой было характерно сложное, но строго определенное соотнесение исторических и природно-космических циклов. Физическое время в лучшем случае неявно подразумевалось. Составителями конфуцианских историй время понималось как ряд последовательных кругов, как чередование в этих кругах времен «добрых» и «злых», причем точкой отсчета выступало «доброе старое время», к которому в пределах этих кругов можно было приближаться, что расценивалось как «прогресс», но можно было и удаляться в направлении к «сейчас» или к «завт-

ра», что тем более не сулило «ничего хорошего». Впрочем, подобное понимание времени нельзя сводить и к идее апокатаксиса — точного повторения того, что было.

Выход из круга для преобладающего большинства конфуцианских авторов так и не состоялся. Целью движения оставался «золотой век». И во все времена длительной истории конфуцианства последнее редко изменяло правилу — искать идеал позади, в прошлом. Во всех исторически значимых модификациях доктрина была верна своему древнему родоначальнику, искавшему совершенство в еще более глубоком прошлом и завещавшему этот «методологический» прием последователям. А его отношение к будущему? «Как знать: не сравняются ли с нынешними те, кто придет?» В большем Конфуций своим последователям и потомкам вообще отказал [81, 222]. Сравним это с мыслью Ф. Энгельса о том, что потомки «во всяком случае, будут не глупее нас» [1, 35, 123—124; 21, 85] и мрачно-ретроспективное упорство конфуцианцев станет особенно выуклым.

Но было бы неправильно не отметить и другого. Тяжелый круговорот династийных циклов, гибель одних династий и воцарение других сопровождалось действительным регрессом, катастрофическими явлениями: войнами, голодом, разрухой, непомерными жертвами. Население Китая порой сокращалось на 90% [81, 210—211]. И все-таки даже перед лицом подобных социальных катаклизмов Конфуций и его последователи сумели подметить не подвластные времени существование рода и, что не менее важно, линию писаной культуры [81, 214].

Конфуцианское восприятие времени было в регионе преобладающим, но не единственным. На буддийском основании вырастали трактовки темы будущего как выхода в иллюзорное грядущее. Чжуан-цзы писал: «Наблюдали за прошлым, чтобы узнать будущее. В этом и заключается естественный закон предвидения» [5, 119]. И все же Т. П. Григорьева вполне обоснованно говорит о существовавшей в странах региона тенденции прослеживать движение времени вспять, о направленности век-

тора времени в прошлое (даже в том случае, когда разговор идет о будущем). Из китайской поэзии известны примеры подхода к будущему как тому, что «позади нынешнего». Аналогично в японской средневековой литературе: к прошлому «восходят», «поднимаются», поскольку прошлое ассоциируется с «верхом», а настоящее с тем, что «внизу», потому к настоящему «нисходят», «спускаются». В связи с этим находится весьма емкое сравнение: в потоке времени к прошлому «поднимаются» вверх по течению, движутся к истокам, другими словами, возвращаются вспять [35, 90].

Вместе с тем не может не вызвать возражения мысль И. С. Лисевич, что «традиционному Китаю было свойственно иное восприятие времени, нежели Европе» [81, 223]. Восприятие времени как циклического и ретроспективное видение мира предстают скорее как закономерность, свойственная и европейской древности, и раннему средневековью. Другое дело, что концепция нравственного регресса, а в какой-то мере исторического регресса вообще, восходящая к раннему конфуцианству, продолжала питать интеллектуальную традицию стран региона столетия спустя после того, как в Европе подобные взгляды были уже отвергнуты.

В отличие от Европы, где христианство сумело покончить с неоплатонической концепцией вечного возвращения, движения по кругу, на Востоке не нашлось своего св. Августина (354—430), который впервые отказался от цикличности («По кругу блуждают нечистивцы») и отстаивал идею прогресса [127, 71—82; 85, 292—301]. В силу различных причин буддизм, близко стоявший к пониманию неповторимости жизненного мгновения, не смог проделать подобную же работу. Конфуцианство же сумело до конца пронести весьма близкую платонизму идею о бытии как воплощенном космическом совершенстве. К сожалению, на современном уровне исследования можно лишь предполагать, насколько были близки друг другу онтологизм конфуцианства и византийского христианства.

В любом случае конфуцианству удалось отстоять идею цикличности, не допустить утверждения



мысли о динамике человеческой истории, человеческой личности, отрицать концепцию трех ступеней развития во времени: от прошлого — через настоящее — в будущее. С подобной концепцией неоконфуцианство столкнулось вновь в XVII веке, обнаружив ее в католицизме и конечно же отметив определенное сходство с отброшенным еще до II в. до н. э. учением легистов, содержащим позитивную трактовку будущего.

Настоящее в конфуцианстве было отягощено прошлым, его чреватость будущим постоянно была ограничена строгими рамками ретроспективного видения мира. Но так говорим и оцениваем мы. Для подлинного конфуцианца прошлое могло лишь облагораживать настоящее, а будущее всегда мыслилось хуже этого в чем-то ушибного по сравнению с прошлым настоящего. Нетрудно заметить в связи с этим, что конфуцианство содержит сильные внутренние ограничения для конструирования представлений о лучшем будущем, для полета фантазии вообще.

Однако понимание конфуцианского идеала общественного устройства усложняется еще и тем, что само прошлое не оказывается чем-то определенным: оно произвольно и целенаправленно фальсифицируется в угоду доктрине. И, тем самым, доктрина начинает вращение по кругу, порочность которого носит не только логический характер, но и бросает тень на добросовестность ее творцов. Конечно, это делалось потому, что «так нужно». А нужно это было тем, кто не был заинтересован в развитии, кто отвергал самую идею развития, т.е. тем ретроградным социальным силам, которые в эпоху господства чжусианства были представлены феодальным классом и его учеными прислужниками. Таким образом, конфуцианское внимание к прошлому носило определенный идеологический характер и сопровождалось постоянной фальсификацией истории во имя охранительных классовых целей, продления отношений эксплуатации.

Можно с уверенностью сказать, что все (за исключением утопии Кан Ювэя и Чон Ягёна) изложенные выше социальные утопии Востока явля-

лись отрицанием существующих порядков и противопоставлением им так или иначе идеализированного прошлого. Утописты стран региона фактически пытались остановить «колесо истории», и в этом именно смысле их представления были реакционными. Хотя, разумеется, можно спорить о степени их реакционности, имея в виду характер тех порядков, которые они таким образом отрицали. Однако бесспорно само стремление отрицать более высокий в историческом смысле этап, критиковать его «сзади», с точки зрения вчерашнего дня.

В. И. Ленин, раскрывая смысл подобной реакционности, писал: «Этот термин употребляется в историко-философском смысле, характеризуя только *ошибку* теоретиков, берущих в пережитых порядках образцы своих построений. Он вовсе не относится ни к личным качествам этих теоретиков, ни к их программам. Всякий знает, что реакционерами в обыденном значении слова ни Сисмонди, ни Прудон не были» [2, 2, 211].

Большинство перечисленных выше восточных утопистов, разумеется, в личном плане реакционерами не были. Но их позиция была реакционной, как и все антиэксплуататорские учения эпохи феодализма и рабовладения, идеализировавшие патриархальные отношения. И «спасти» восточных утопистов от такой оценки можно, лишь доказав не ретроспективный, а перспективный характер их представлений о лучшем будущем.

В отношении Т. Мора и Т. Кампанеллы подобную попытку предпринимает А. Э. Штекли [160, 65—76; 159, 225, 226, 233, 296, 346]. В отношении же большинства восточных утопистов, как это очевидно из изложения их взглядов, для этого не видно необходимых средств.

«Подтягивание» утопистов Востока к Морю или Кампанелле закономерно должно вызывать настороженность, так как эта операция неизбежно совершается не только в пространстве, но и во времени. Из всех названных ранее восточных утопий объектом сравнения могут служить лишь произведения Кан Ювэя да утопический проект Чон Ягёна, правда, с некоторыми оговорками. Дистанция

между сопоставляемыми утопиями, таким образом, составит три-четыре столетия.

Глубокий интерес к проблемам Китая и стран Дальнего Востока возник на Западе благодаря сообщениям христианских миссионеров, которые появились здесь в XVI веке. Один из них М. Риччи писал о «мудром правлении» в Китае: «Другим замечательным явлением, которое следует отметить, является то, что вся империя — и это отлично от Запада — управляется образованными людьми, обычно называемыми философами» [52, 333]. Кажалось было найдено платоновское государство философов<sup>4</sup>.

Свидетельства первых европейских авторов, писавших об экзаменационной системе, вызвали впоследствии значительный интерес у французских просветителей, оценивших ее «разумность». Европейцы не могли не обратить внимания на государственное поощрение чисто гражданских качеств в противовес европейскому средневековому преклонению либо перед рыцарской честью, либо перед религиозной аскезой, либо перед предпринимательской инициативой нарождающейся буржуазии. Ни первого, ни второго, ни третьего конфуцианство не стимулировало.

Некоторые европейские авторы считали, что китайская философская мысль превосходит греческую, что Китай как государство ученых, основанное на принципах высокой морали, как патриархальная деспотия и страна всеобщего благоденст-

---

<sup>4</sup> Восточное влияние в европейских утопиях, может быть даже их восточные корни — вопрос далеко не надуманный. Уже утопию Ямбула исследователи связывают с Индией, о. Бали или Сирией (Гелиополис, Баальбек). На «Утопию» Мора оказали влияние отчеты о путешествиях в Вост-Индию, а сам автор говорит об Утопе как выходец из Индии. Утопию обычно располагают где-то между Индией и Юж. Америкой или на Цейлоне (Тапробана). Именно на Тапробане поместил свой Город Солнца Кампанелла, хотя основателей его считал выходцами из Индии. Причем автор подчеркивает их связи с Китаем. Серьезная аргументация в пользу внеевропейских (в данном случае не восточных, а вестиндских) истоков утопии Кампанеллы содержится в работе В. А. Кузьмищева «У истоков общественной мысли Перу». (М., 1979, с. 311—346).

вия, является идеалом для Европы. Конфуция сравнивали с Платоном и Сократом и порой не в пользу последних [104, 84—85]. Китайское просвещение казалось отлично устроенным, экзаменационная система впечатляла своей «демократичностью», наличие честной бюрократии более чем компенсировало отсутствие наследственной аристократии, забота государства о благе подданных (например, государственные житницы и отмена налогов на случай стихийных бедствий) были выше всяких похвал. Китай ставили в пример европейским монархам, призывали учиться у него мудрости управления.

Подобной идеализации китайских порядков, панегирическому направлению в изучении Востока (Вольтер, Ф. Кенэ, впоследствии дань идеализации Китая отдали Г. В. Лейбниц, И. Г. Гердер, Х. Вольф) в XVIII веке противостояло критическое направление (Монтескье, Руссо). Его представители более сдержанно относились к трудам миссионеров и, не отказывая народам Востока в их праве занимать свое место во всемирной истории, подчеркивали всеобщий дух рабства и косности, царящий в восточных деспотиях. «Если бы науки очищали нравы, — писал Ж.-Ж. Руссо, — если бы учили они людей проливать кровь за свое отечество, если бы внушали они мужество, то народы Китая должны были бы быть мудрыми, свободными и непобедимыми. Но если нет такого порока, который не властвовал бы над ними, если нет преступления, которое не было бы у них обычным, если ни познания министров, ни так называемая мудрость законов, ни многочисленность жителей этой обширной империи не смогли оградить ее от ига невежественного и грубого монгола, то пригодились ли ей все ее ученые» [104, 94—95]. В том же духе писал известный географ и путешественник Вольней: «Вся Азия погружена в глубочайший мрак. Китаец, огрубевший от деспотизма, правящего при помощи бамбуковых палок, ослепленный астрологическими суевериями, окованный незыблемым сводом предписываемых обычаями действий, полной негодностью системы своего языка и в особенности плохо построенной письменностью, кажет-

ся мне народом-автоматом с его уродливой цивилизацией» [104, 95—96].

Впоследствии Ф. Гегель в своей концепции всемирной истории справедливо отмечал, что Китай застыл в своем развитии, что там нет «большого различия между рабством и свободой, так как перед императором все равны, т. е. все одинаково бесправны» [26, 124]. Известны и негативные, на грани европоцентристского снобизма высказывания Гегеля об идеях Конфуция: «Для его славы было бы лучше, если бы они не были переведены» [25, 174].

Тем не менее в европейском буржуазном востоковедении традиция некритического отношения к дальневосточным странам не была изжита и в XIX—XX веках с той лишь разницей, что восхищались уже не современным положением дел, а далекой историей Китая. Например, получили распространение завышенные оценки личности реформатора XI века Ван Аньши, интерпретации его программы как призыва к социальной революции и национализации земли. Даже буржуазную революцию 1848 года во Франции пытались рассматривать всего лишь как продолжение «китайских утопий» [50, 63].

В 20-х годах XX века отдельные буржуазные авторы, развивая приведенную концепцию и модернизируя мировую историю, изображали средневековый «китайский коммунизм» в качестве истока Великой Октябрьской социалистической революции, предсказывая непрочность «коммунистического эксперимента» в России. В соответствии с новыми представлениями возникали и новые варианты модернизации явлений китайской истории. Политическая деятельность того же Ван Аньши стала рассматриваться как форма «государственного капитализма» или как «государственный социализм». Советские востоковеды справедливо критиковали буржуазных авторов (Ф. Р. Мартин, Х. Р. Вильямсон, Линь Утан, Дж. Лю) за подобную модернизацию реформаторских представлений Ван Аньши и попытки увидеть в нем «первого социалиста», называть его «китайским Лениным», за

ненаучность подхода к программе его реформ как осуществлению политики «китайского коммунизма» или «государственного социализма» [50, 64—65]. Аналогичным образом в советской востоковедческой литературе рассматривались оценки буржуазными западноевропейскими, китайскими и японскими авторами «системы колодезных полей» Мэн-цзы, которая на их взгляд носила «социалистический характер», содержала «коммунистические идеи», более того вся система была построена по «коммунистическому образцу» [113, 84, 86, 202]. Другими словами, завышенные оценки древних и средневековых восточных утопистов были обычными как для европейских, так и для восточных исследователей.

Начиная с 20—30-х годов ряд японских авторов, среди которых многие заявили о своей приверженности материализму, возможно из лучших патриотических побуждений, но излишне прямолинейно отмечали, что «проект построения коммунизма» Андо Сёэки значительно превосходит не только утопически-коммунистические проекты европейского происхождения, но и накопленный к тому времени опыт Советской России. Другие, но столь же мало аргументированные подходы к утопии Андо Сёэки приводили к тому, что его ставили в один ряд с Плинием, Бэконом, Вико и Руссо [114, 16, 26, 28]. Существовали правда и более научные и правильные оценки Андо Сёэки как мыслителя остро критического, проповедника идей утопического коммунизма. Но и в этих случаях его излишне прямолинейно сравнивали то с Мюнцером, то с Мором. В последние годы изучение творчества Андо в Японии продолжается, но излишне категорично, безоговорочно суждения при сопоставлении его высказываний и взглядов мыслителей европейского Ренессанса все еще имеют место [69, 52].

Как отмечалось выше, из всех восточных авторов, утопии которых изложены во второй главе, лишь двое с достаточными основаниями могут избежать обоснованных обвинений в ретроспективности — кореец Чон Ягён и китаец Кан Ювэй.

Ученые из КНДР провели большую работу по изданию произведений мыслителя-соотечественника. В 50-е годы вышли работы с описанием и анализом его утопии. Однако выводы северокорейских авторов на том этапе исследований все же отличались модернизацией наследия мыслителя. Ученые из КНДР в настоящее время совершенно справедливо квалифицируют именно как модернизацию и «непозволительный домысел» стремление некоторых своих предшественников на названном выше раннем этапе изучения увидеть в утопии Чон Ягёна предвосхищение «сегодняшних сельскохозяйственных кооперативов» [166, 137—138]. В своем стремлении обосновать именно социалистически утопический характер идей Чон Ягёна Ким Гванджин, например, прямо говорит о «первых ростках, элементах современного рабочего класса» — пролетариата в Корее конца XVIII — начала XIX века [166, 16—26]. Можно сколь угодно осторожно относиться к утверждениям корейского автора о возникновении «элементов капитализма» в Корее на рубеже XVIII—XIX веков, но делается это весьма доказательно и во многом согласуется с представлениями советских специалистов о степени социально-экономической зрелости корейского общества этого периода [53, 257—283].

Как и в ранее приведенных случаях, мы встречаем у корейских авторов сопоставления социальной утопии Чон Ягёна с представлениями таких выдающихся и достаточно исследованных социалистов-утопистов, как Т. Мор, Т. Мюнцер и Т. Кампанелла [166, 138—139]. Тот же Ким Кванджин, несмотря на оговорки относительно «исторической ограниченности» и «противоречивости» творчества Дасана, приходит к выводу, который не представляется корректным и во всяком случае требует более серьезного обоснования. «В этом плане можно утверждать, что земельная программа Дасана во имя освобождения крестьян представляет собой самые высокие и передовые (продвинутые. — А. У.) идеи, поскольку было бы напрасно искать подобные идеи у передовых мыслителей феодальной эпохи какой-либо другой страны» [166, 139]. Сравне-

ние получилось явно в пользу восточного утописта.

Буржуазные ученые Японии и США давно обратили внимание на оригинальный утопический проект Чон Ягёна, его идею «сельскохозяйственной коммуны». Г. Хендерсон, например, в 1957 году писал: «Ученые Северной Кореи в своих искусственных попытках найти отечественный прецедент коммунистической программы представили дело так, будто «Рассуждения о земле» предвосхитили коллективные хозяйства, а все его работы рассматривают как требование предкоммунистической реформы» [177, 384]. У буржуазного исследователя были в свое время некоторые основания для подобной критики. Однако благодаря исследованиям корейских и советских авторов [54, 73—75] подобные утверждения можно считать безосновательными.

Если же положить в основу сравнения то, «что лежит на поверхности», можно действительно подобрать достаточно много точек соприкосновения в произведениях великого английского утописта и его корейского собрата по перу. Один искал ответы в работах философов европейской древности, в Евангелии, другой — у Мэн-цзы и Конфуция. И тот и другой на разных основаниях отстаивали мысль о народе, дарующем власть правителям. И тот и другой одинаково отрицательно относились к разного рода мистике и суевериям как проявлениям невежества. Им обоим ненавистен паразитизм монахов: в одном случае христианских, в другом — буддийских. Для обоих характерен рационалистический подход к проблемам своих стран, отказ от чисто этического подхода в пользу экономико-политического. Они открыто отдают свои симпатии трудящимся, сочувствуют страданиям народа, пытаются вскрыть социальные корни их бедствий. Для этого достаточно сравнить высказывания, например, Т. Мора и Чон Дасана: «...Ни одно наказание не является столь сильным, чтобы удержать от разбоев тех, у кого нет никакого иного способа сыскать себе пропитание» [138, 128]. «В темную ночь через забор влезают в дом, открывают сундуки, воруют одежду и утварь... Это воры?



Нет! Это произошло потому, что человек был голоден» [171, 230].

Оба были согласны с тем, что восстания приносят вред, и предпочитали обращаться со своими проектами к власти имущим, предостерегая, что разорение и нищета народа порождают политическую смуту, стремление к переворотам и усобицам. Оба они разделяли идеал просвещенного государства, опирающегося на союз с философами, мудрецами. В обществе будущего во всех случаях они не оставляли места для праздности и тунеядства. У Дасана и Мора должностные лица местной администрации избираются от каждых 30 хозяйств (дворов, семейств), причем из числа тех, кто «почтенный и в летах». У того и другого земледелие — основа хозяйствования, занятие обязательное (в разной степени) и равно престижное. Список этот можно было бы продолжить. Однако можно подметить и важные различия в их идеях. Так, например, корейские исследователи отмечают, что у Т. Мора в будущем обществе сохраняется рабство, что он ничего не говорит о техническом прогрессе, а Чон Дасан — противник рабства и сторонник технического и технологического прогресса [166, 139].

Можно, конечно, с учетом той характеристики конфуцианства и атеизма Чон Ягёна, которая дана в первой главе, утверждать, что корейский мыслитель выглядит более «продвинуто» по сравнению с верующим христианином Т. Мором. Однако в будущем сравнения утопий двух мыслителей должны быть проведены более обстоятельно. Выводы могут оказаться чрезвычайно интересными в силу удаленности объектов сравнения во времени и пространстве. Но уже сейчас можно утверждать, что влияние идей Т. Мора на Чон Ягёна было исключено: первый перевод «Утопии» в регионе был сделан в Японии в 1877 году. Ясно только то, что методологической основой подобных сравнений должен быть сопоставимый уровень социально-экономической зрелости и развития духовной культуры тех обществ, в которых жили и творили мыслители. В данном случае — Корея начала XIX века и Анг-

лии начала XVI века. Разрыв в три столетия настоятельно требует этого.

В новейшей советской востоковедческой литературе достаточно предостережений против поспешных и поверхностных восточно-западных параллелей. «В последние лет пятнадцать, — пишет Л. З. Эйшлин, — мы слишком неожиданно и бурно стали подсчитывать лежащие на поверхности сходства, не всегда затрудняясь поисками разнящихся между собою причин — исторических, социальных, культурных, — порождающих эти сходства, на путях развития народов единой нашей планеты» [134, 7]. Однако важно не только осознание собственных просчетов в этом вопросе, но стремление исправить положение. И в этом случае нам, как всегда, поможет обращение к творческой лаборатории В. И. Ленина.

В свое время Г. В. Плеханов подверг критике попытку французского географа и социолога Э. Реклю (1830—1905) подкрепить свои анархистские выпады против марксистов I Интернационала ссылками на исторические прецеденты из средневековой китайской истории. Однако и сам Г. В. Плеханов, защищая меньшевистскую программу передела земли, ссылался накануне IV съезда РСДРП на неудачную «национализацию» земли в Срединной Империи<sup>5</sup>.

Продолжая традиции научного востоковедения, основы которого были заложены К. Марксом и Ф. Энгельсом, В. И. Ленин показал некорректность ссылок Г. В. Плеханова на пример реформаторской деятельности Ван Аньши (Ван Ган-че): «Товарищ Плеханов в № 5 «Дневника» предостерегает Россию от повторения опытов Ван Ган-че (китайский преобразователь XI века, неудачно введший национализацию земли) и старается доказать, что крестьянская идея национализации зем-

---

<sup>5</sup> Правда, впоследствии (1914 г.) Г. В. Плеханов, видимо, под влиянием замечаний В. И. Ленина писал: «Вредную роль сыграло в русской общественной мысли неправильное представление о родстве аграрной политики восточных деспотий с социализмом Западной Европы» (Г. В. Плеханов. Соч., т. XX. М.—Л., 1925, с. 73).

ли реакционна по своему происхождению. Натянутость этой аргументации бьет в глаза. Поистине qui prouve trop, ne prouve rien (кто слишком много доказывает, тот ничего не доказывает)... свое положение (о невозможности для социал-демократов выдвигать требование национализации земли при определенных политических условиях) Плеханов не только ничем не доказал, но даже особенно ослабил своей утрированно натянутой аргументацией» [2, 12, 253].

Ленинское предостережение против поверхностных восточно-западных параллелей имеет огромную методологическую ценность. «Если бы Россию XIX века можно было сравнить с Китаем XI века, — писал он, — тогда мы с Плехановым, наверное, не говорили бы ни о революционно-демократическом характере крестьянского движения, ни о капитализме в России» [2, 12, 253].

Ленинская методология поможет нам приблизиться к правильной оценке такой сложной фигуры, как Кан Ювэй, к оценке его утопии, правильно ответить на вопрос, можно ли поставить китайского утописта в тот ряд мыслителей, который включает Мора, Кампанеллу, Морелли, Кабэ, Сен-Симона, Оуэна и Фурье [135, 286, 293—295]. Думается, что осторожная формулировка — «Утопическая социальная теория «Великого Единения» («Датун») Кан Ювэя» — вполне корректно передает суть последней крупной китайской утопии [64, 23, 31]. До сих пор диапазон оценок этой утопии широк и не исчерпывается лишь тем критерием, что она социалистическая или социальная. Б. В. Поспелов, отмечая эклектичность концепции «датун», некритические заимствования из даосизма, буддизма и христианства, очевидную дань традиции, элементы мистики, плохое знакомство автора с европейскими концепциями (по книгам миссионеров), влияние идеалистической философии и эволюционной теории, называет работу Кан Ювэя «не более как реакционной утопией» [111, 124]. Однако такая оценка представляется односторонней, так как впервые в истории китайской общественной мысли утопия была обращена в будущее [135, 258]. Дру-

тое дело, насколько произвольно Кан Ювэй удалось заставить самого Конфуция говорить о будущем.

В оценке первой неретроспективной утопии Китая, разумеется, не следует забывать об эволюции взглядов самого автора. Известно, что до 1898 года Кан Ювэй придерживался в целом прогрессивных взглядов. Об этом свидетельствуют и его утопические идеи, изложенные в «Комментариях к «Лиюнь» (1884). Сложности возрастают при оценках его основной работы. По одним сведениям «Книга о Великом Единении» была создана в 1887 году, по другим — в 1884—1902 годах, по третьим — в 1884—1886 годах. Это имеет важное значение, учитывая переломный для творчества Кан Ювэй 1898 год, когда помещичье-буржуазный либеральный реформатор Кан Ювэй отказался от прогрессивных идей собственной молодости, вступив на путь постоянной эволюции вправо, которая продолжалась по мере размежевания либерально-реформаторских и революционно-демократических сил страны вплоть до полного реакционного перерождения, которого не избежали и многие его соратники. Первые главы книги были опубликованы лишь в 1913 году, а полный текст — в 1935 году, после кончины автора. Можно предположить любые изменения в тексте книги, в том числе и реакционного свойства, за столь длительное время.

В «Книге о Великом Единении» Кан Ювэй неоднократно подчеркивает свое знакомство с европейскими работами [45, 115, 120, 122]. Возможно Кан Ювэй сумел после 1898 года, будучи в Японии, ознакомиться с работами европейских социалистов-утопистов, включая «Утопию» Мора, переводы которых уже были доступны. Но лучше всего о заимствованиях говорит сам текст работы, та «осовремененность» концепций и интерпретаций, которая не обнаруживается в «Комментариях» и тем более в работе (1897) «Исследование учения Конфуция о реформе государственного строя» [45, 130—134; 64, 24]. Правда, лишь кропотливая работа по сравнению текстов может показать, у кого из европейских утопистов, что именно и когда бы-

ло взято. То есть должна быть продолжена работа, проделанная в наиболее обстоятельной до сих пор книге С. Л. Тихвинского [135, 333, 343]. Оценки сегодняшнего дня поэтому могут считаться лишь предварительными.

Известно, что в рукописи с книгой Кан Ювэя был знаком лишь очень узкий круг друзей автора, людей в идейно-политическом отношении влиятельных, во многом определявших лицо своего времени, но крайне малочисленных. В связи с этим ни о каком всемирно-историческом значении этой работы говорить не приходится, да и региональное ее значение нуждается в дополнительном обосновании.

Свидетельство известного реформатора Лян Цичао, сравнивавшего эффект утопии Кан Ювэя с землетрясением, не мешает думать все же о весьма локальном характере влияния утопии, более широкое знакомство с которой произошло после ее опубликования. В связи с этим кажутся весьма примечательными слова Лян Цичао из предисловия к токийскому изданию «Биографии Кан Ювэя (1900)»: «В современной Европе или Америке учение Кан Ювэя не показалось бы удивительным, но я поражаюсь, как мог Кан Ювэй, не прочитав ни одной иностранной книги, самостоятельно создать новую теорию...» [135, 297].

Опосредованные, из вторых рук (через работы миссионеров или японские переводы европейских авторов) полученные представления о социализме еще и в начале XX века оказались чрезвычайно поверхностными. Непонимание цены полученного теоретического богатства наслаивалось на фундамент завышенной оценки собственного прошлого: «Социализм давно существовал в Китае, — писал в 1902 году Лян Цичао, — колодезная система землепользования в древнем Китае является одним из исходных источников современного социализма» [77, 101—102]. С другой стороны, он предсказывал, что в Европе и Америке до торжества социализма пройдут «сотни и тысячи лет», так как идеи социализма там лишь «подстрекают подонков общества» [77, 105]. Думается, что столь

пессимистическое видение будущего было навеяно Лян Цичао неприглядной картиной китайского люмпенства.

Идеализация «демократических» и «социалистических» традиций китайской истории была обычным явлением. Не избежал ее даже Сунь Ятсен, который конечно же не был антикоммунистом, но был явно недостаточно знаком с марксизмом, недооценивал его всемирно-историческую значимость. В одном из его последних выступлений содержится такое утверждение: «Наша китайская молодежь, которая не изучает больше древние китайские теории, полагает, что эти теории (в данном случае имеются в виду европейские социалистические теории. — А. У.) есть самые новые в мире, не зная того, что самое новое для Европы не является новым для Китая, ибо он пережил это несколько тысяч лет тому назад. ... Коммунизм в Европе носит лишь теоретический характер, он не был осуществлен на практике, не был претворен в жизнь, в то время как в Китае он был претворен в жизнь в период Хун Сюцюаня. Экономическая система, создававшаяся Хун Сюцюанем, была системой коммунистической. И это было коммунистической действительностью» [91, 41]. Дань прошлому, собственной национальной традиции, преувеличение значимости собственного национального опыта — все это еще раз подтверждает известное положение марксизма: «Во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой» [1, 21, 315]. И дело, видимо, не только в чувстве исключительности и исключительной универсальности собственной культуры, в самодовольной ограниченности и безграничной уверенности в собственном превосходстве, но и в недостаточном знании истории других культур и, что бесспорно, в неадекватном усвоении или даже фрагментарном поверхностном знакомстве с новейшими достижениями европейской культуры, с высшим ее продуктом — марксистской теорией. Объективно меру прогрессивности концепции Кан Ювэя необходимо искать в том, что она была создана в стране, которая делала первые шаги в направлении капиталисти-

ческого развития. С одной стороны, идеализация буржуазного строя была неизбежна, с другой — пороки капитализма, тем более в его колониалистской форме, были уже видны автору. Отсюда желание «перескочить» через капитализм в гораздо более высокоорганизованное общество будущего.

Нельзя забывать и того, что утопия даже социалистическая, если в ней отсутствовала революционно-демократическая направленность — а именно ее утопия Кан Ювэя была лишена, — в это время уже отжила свой век, исчерпала свои прогрессивные потенции, была теоретически преодолена марксизмом.

Для правильной оценки рассматриваемых явлений чрезвычайно важна закономерность, открытая основоположниками марксизма. «Значение критически-утопического социализма и коммунизма, — писали Маркс и Энгельс, — стоит в обратном отношении к историческому развитию. По мере того как развивается и принимает все более определенные формы борьба классов, это фантастическое стремление возвыситься над ней, это преодоление ее фантастическим путем лишается всякого практического смысла и всякого теоретического оправдания» [1, 4, 456].

Объективные требования времени, совершившийся поворот в сторону буржуазного развития Китая и влияние буржуазных идейно-политических представлений направляли субъективные усилия Кан Ювэя, сумевшего преодолеть традиционную обращенность в прошлое.

Но идеал утопии Кан Ювэя оказался чрезмерно расплывчатым, а практические средства, рекомендованные автором для достижения идеала, полностью не соответствовали революционно-практическим задачам, стоявшим перед страной.

Среди выводов, которые можно сделать из вышеизложенного, прежде всего необходимо выделить то обстоятельство, что конфуцианство в его чжусианской форме составляло не просто идеологический фон становления социально-утопической мысли стран дальневосточного региона в XVI—XIX веках, а порой вплеталось в ткань утопий, порой отторгалось утопией. В таком элитарном, пронизанном принципами строгой социальной иерархии учении, как чжусианство, бессмысленно искать что-либо наталкивающее на идею равенства. Принципиальная обращенность учения в прошлое, неразвитость его религиозного компонента исключала к тому же формирование на его основе каких-либо концепций в духе эсхатологии или хилиазма. Отсюда вполне закономерны обращения восставших крестьян в поисках идей равенства, счастливой обеспеченной жизни к другим учениям, религиозное содержание которых было более ярко выражено.

В лозунгах восставших крестьян, в предлагавшихся ими государственных и общественных структурах частная собственность (прежде всего на землю) отрицалась словом и делом. Но это было такое упразднение частной собственности, которое, по словам К. Маркса, означало возврат к «простоте бедного, грубого и не имеющего потребностей человека, который не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос еще до нее» [1, 42, 115]. При этом, следует подчеркнуть относительно слабую выраженность революционно-демократической струи в жанрах литературной утопии, творцами которой выступали представители грамотного сословия.

На материалах исследуемого региона выделение двух основных направлений социального утопизма, которые в истории европейского утопизма с достаточной степенью условности связываются с именами Мюнцера и Мора, не сопряжено с какими-либо принципиальными трудностями. В то же



время для синхронных восточно-западных сопоставлений существующий материал не дает достаточных оснований.

Конфуцианство средствами преимущественно этико-политического характера действительно создавало «модель» счастливого государства, мало заботясь о счастливом индивиде. Точнее, в этом учении подразумевалось, что в счастливом государстве индивид не может быть несчастен. Неудовлетворенность даже прогрессивно настроенных представителей общества также находила выход в обращениях к идеалам, содержащимся в традиционном мыслительном материале. И в этом смысле следует отметить конструктивную роль таких древних концепций, как «смена мандата», система «колодезных полей», представление об эре «Великого Единения».

Соприкосновение с конкретным материалом Востока подтверждает вывод о том, что «теории утопического социализма XVIII – XX вв., как и более ранние учения о социальном равенстве, не являются достоянием какой-либо одной страны, одного народа или одной группы мыслителей» [86, 4]. Степень социально-экономической зрелости стран Дальнего Востока, необычайно затянувшееся средневековье обусловили незрелость социально-утопических представлений.

Поэтому поиски в полной мере социалистической утопии не приводят к положительным результатам, хотя некоторые ее черты могут быть отмечены в утопиях Чон Ягёна и Кан Ювэя. Но для более полных выводов необходимо продолжение исследований.

Несмотря на названные ограничения, проведенная работа позволяет сделать вывод, что социальные утопии Востока, несомненно, представляют собой часть глобального процесса развития утопической мысли.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч.
3. Алексеев В. М. Китайская литература. Избр. труды. М., 1978.
4. Арутюнов С. А., Светлов Г. Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968.
5. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967.
6. Багатурян Г. А. Контуры грядущего (Энгельс о коммунистическом обществе). М., 1972.
7. Баталов Э. Я. Философия бунта (Критика идеологии левого радикализма). М., 1973.
8. Бичурин И. Описание религии ученых. Пекин, 1906.
9. Бобнева М. И. Социальные нормы и регуляция поведения. М., 1978.
10. Боголюбова Е. В. Культура и общество (Вопросы истории и теории). М., 1978.
11. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация (философия, наука, религия). М., 1980.
12. Бокшанин А. А. Императорский Китай в начале XV века. М., 1976.
13. Бугаева Д. П. Японские публицисты конца XIX века. М., 1978.
14. Буров В. Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуань-шаня. М., 1976.
15. Быков Ф. С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
16. Вайнштейн О. Л. Очерки развития буржуазной философии и методологии истории в XIX—XX веках. Л., 1979.
17. Васильев В. П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм, даосизм, Спб., 1873.
18. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
19. Васильев Л. С. Культурно-религиозные традиции стран Востока. М., 1976.
20. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской цивилизации. М., 1976.
21. Володин А. И. Утопия и история. М., 1976.
22. Воробьев М. В. Япония в III—VII вв. (Этнос, общество, культура и окружающий мир). М., 1980.
23. Вятр Ежи. Социология политических отношений (пер. с польского). М., 1979.
24. Ганжин В. Т. Нравственность и наука. (К истории исследования проблемы в европейской философии). М., 1978.
25. Гегель Г. В. Лекции по истории философии. Книга первая. Соч. т. IX. М., 1932.
26. Гегель Г. В. Философия истории. Соч., т. VIII. М.—Л., 1935.

27. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
28. Гердер И. Г. Избр. соч. М., 1959.
29. Голыгина К. И. Теория изящной словесности в Китае. М., 1971.
30. Гольдберг Д. И. Очерк истории рабочего и социалистического движения в Японии в 1868—1908 гг. М., 1976.
31. Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977.
32. Государство и общество в Китае. М., 1978.
33. Гражданцев А. Корея. М., 1948.
34. Григорьева Т. П. Возрождение, остановившееся на полпути (о периоде Гэнроку в Японии). — В кн.: Проблемы периодизации истории литератур народов Востока. М., 1968.
35. Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979.
36. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
37. Донини А. Люди, идолы и боги. М., 1968.
38. Драмалиев Л. К вопросу о специфике нравственного в системе общественного сознания. — Вопросы философии, 1973, № 7, с. 153—160.
39. Древнекитайская философия (Собрание текстов в двух томах). т. I, М., 1972; т. II, 1973.
40. Дробницкий О. Г. Понятие морали (историко-критический очерк). М., 1974.
41. Ен Ам (Пак Ди Вон). Избранное (перевод с корейского). Пхеньян, 1955.
42. Жуков Е. М., Барг М. А., Черняк Е. Б., Павлов В. И. Теоретические проблемы всемирно-исторического процесса. М., 1979.
43. Завадская Е. В. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977.
44. Завадская Е. В. «Беседы о живописи» Ши-тао. М., 1978.
45. Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840—1898). М., 1961.
46. Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
47. Илюшечкин В. П. Крестьянская война тайшинов. М., 1967.
48. Исследования по общей этнографии. М., 1979.
49. Исследования социологических проблем развивающихся стран (Теория социальной структуры). М., 1978.
50. Исторнография стран Востока (проблемы феодализма). М., 1977.
51. Исторнография стран Востока (проблемы нового времени). М., 1978.
52. История и культура Китая (сборник памяти академика В. П. Васильева). М., 1974.
53. История Корей (с древнейших времен до наших дней), т. I. М., 1974.

54. История Кореи в буржуазной историографии. М., 1976.
55. История общественной мысли (Современные проблемы). М., 1972.
56. История о верности Чхун Хян (Средневековые корейские повести). М., 1960.
57. История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974.
58. История социалистических учений (Вопросы историографии). М., 1977.
59. Иэнага Сабуро. История японской культуры. М., 1972.
60. Карманный словарь атеиста. М., 1976.
61. Каталог гор и морей (Шань хай цзин). М., 1977.
62. Кин Д. Японская литература XVII—XIX столетий. М., 1978.
63. Китай: история, культура и историография. М., 1977.
64. Китай. Поиски путей социального развития (из истории общественно-политической мысли XX в.). М., 1979.
65. Китай: традиции и современность. М., 1976.
66. Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России. М., 1977.
67. Ключков В. В. Религия, государство, право. М., 1978.
68. Кодзан Есисигэ. Современная философия. Заметки о «духе Ямато». М., 1974.
69. Козловский Ю. — Ясунага Т. Андо Сёэки. — Новые книги за рубежом. 1977, № 4, с. 47—52.
70. Козловский Ю. Б. Современная буржуазная философия в Японии. М., 1977.
71. Конрад Н. И. Запад и Восток (статьи, изд. 2-е). М., 1972.
72. Конрад Н. И. Избранные труды. Синология. М., 1977.
73. Конрад Н. И. Избранные труды. Литература и театр. М., 1978.
74. Корейская литература. М., 1959.
75. Краткий научно-атеистический словарь. М., 1964.
76. Кривцов В. А., Краснова В. А. Ли Да-чжао. От революционного демократизма к марксизму-ленинизму. М., 1978.
77. Крымов А. Г. Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае (1900—1917 гг.). М., 1972.
78. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
79. Кузнецов Б. Г. Идеи и образы Возрождения. М., 1979.
80. Ли Жу-чжэнь. Цветы в зеркале. М.—Л., 1959.
81. Лисевич И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979.
82. Литература Востока в средние века (ч. I). М., 1970.
83. Литман А. Д. К. Маркс и Ф. Энгельс о религиях Востока. (К публикации сборника работ основоположников

- марксизма об атеизме и религии). — Народы Азии и Африки, 1973, № 4, с. 153—159.
84. Личность: этические проблемы. М., 1979.
  85. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
  86. Малинин В. А. История русского утопического социализма (от зарождения до 60-х годов XIX в.). М., 1977.
  87. Малявин В. В. Жуань Цзи. М., 1978.
  88. Марксистская этика (под ред. А. И. Титаренко). М., 1976.
  89. Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII—XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978.
  90. Машкина И. Н. Китай и Вьетнам (III—XIII вв.). М., 1978.
  91. Меликсетов А. В. Социально-экономическая политика Гоминьдана в Китае (1927—1949). М., 1977.
  92. Место религий в идейно-политической борьбе развивающихся стран (тезисы совещания). М., 1978.
  93. Мидлер А. П. Философия и религия. — В кн.: Философия и ценностные формы сознания (Критический анализ буржуазных концепций природы философии). М., 1978, с. 244—282.
  94. Мифологии древнего мира (пер. с англ.). М., 1977.
  95. Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973.
  96. Мчедлов М. П. Социализм — становление нового типа цивилизации. М., 1980.
  97. Настольная книга атеиста. М., 1978.
  98. Наука и нравственность. М., 1971.
  99. Научный атеизм. М., 1976.
  100. Немилов А. Н. Немецкие гуманисты XV века. Л., 1979.
  101. Непомнин О. Е. Экономическая история Китая. (1864—1894). М., 1974.
  102. Непомнин О. Е. Цеховое ремесло, мануфактура и гильдский кредит в Китае в конце XIX — начале XX века. — В кн.: Проблемы генезиса капитализма. М., 1979, с. 137—179.
  103. Непомнин О. Е. Социально-экономическая история Китая (1894—1914). М., 1980.
  104. Никифоров В. Н. Восток и всемирная история. М., 1977.
  105. Новая история Вьетнама. М., 1980.
  106. Новая история Китая. М., 1972.
  107. Описание Кореи. М., 1960.
  108. Пак М. Н. Очерки ранней истории Кореи. М., 1979.
  109. Петрова О. П. Описание письменных памятников корейской культуры (вып. I). М., 1956; (вып. II), 1963.
  110. Петропавловский Р. В. Диалектика прогресса и ее проявление в нравственности. М., 1978.
  111. Поспелов Б. В. Японская общественно-политическая мысль и маоизм. М., 1975.

112. Пу Сун-линь. Лисьи чары. М., 1970.
113. Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.—Л., 1947.
114. Радуль-Затуловский Я. Б. Андо Сёэки — философ-материалист XVIII в. М., 1961.
115. Радуль-Затуловский Я. Б. Из истории материалистических идей в Японии. М., 1972.
116. Рашковский Е. Б. Арнольд Джозеф Тойнби: история и культура в экологической перспективе. — Народы Азии и Африки, 1979, № 2, с. 167—187.
117. Рашковский Е. Б. Науковедение и Восток. М., 1980.
118. Редько Т. И. Творчество Ихара Сайкаку (к вопросу о новаторстве в японской литературе XVII в.). М., 1980.
119. Рихта Р., Баталов Э. Социальная реальность и социалистический идеал. — Проблемы мира и социализма, 1977, № 3, с. 64—69.
120. Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.
121. Семенов Ю. Н. Социальная философия А. Тойнби (Критический очерк). М., 1980.
122. Серова С. А. «Зеркало Просветленного духа» Хуан Фань-чо. М., 1979.
123. Сидихменов В. Я. Китай: страницы прошлого. М., 1974.
124. Смолин Г. Я. Антифеодальные восстания в Китае второй половины X — первой четверти XII в. М., 1974.
125. Современная Корея (справочное издание). М., 1971.
126. Современные японские мыслители. М., 1958.
127. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.
128. Социальная и социально-экономическая история Китая. М., 1979.
129. Спирин В. С. Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
130. Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978.
131. Стужина Э. П. Китайский город XI—XIII вв. М., 1979.
132. Сухов А. Д. Религия в истории общества. М., 1979.
133. Тен Да Сан (Чон Дасан). О правителях. — Новая Корея, 1962, № 8 (173), с. 48.
134. Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1977.
135. Тихвинский С. Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX века (изд. 2-е). М., 1980.
136. Тихвинский С. Л. История Китая и современность. М., 1976.
137. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1965.
138. Томас Мор. Утопия. М., 1978.
139. Троцевич А. Ф. Корейская средневековая повесть. М., 1975.
140. Тюрин А. Ю. Формирование феодально-зависимого крестьянства в Китае в III—VIII веках. М., 1980.

141. Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978.
142. Тягай Г. Д. Очерк истории Кореи во второй половине XIX в. М., 1960.
143. Тягай Г. Д. Общественная мысль Кореи в эпоху позднего феодализма. М., 1971.
144. Ушков А. М. Некоторые вопросы истории философской мысли в Корее. — Вопросы философии, 1962, № 5.
145. У Хань. Жизнеописание Чжу Юаньчжана. М., 1980.
146. Федоренко Н. Т. Древние памятники китайской литературы. М., 1978.
147. Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Исследования и перевод. М., 1976.
148. Философская энциклопедия, т. II. М., 1962, с. 514—521; т. III, 1964, с. 66—67, 62—65; т. IV, 1967, с. 43—44; т. V, 1970, с. 488, 616—620.
149. Философский словарь (под ред. М. М. Розенталя и П. Ф. Юдина). М., 1963.
150. Фомина Н. И. Борьба против Цинов на Юго-Востоке Китая (середина XVII в.). М., 1974.
151. Фурман Д. Е. — Л. С. Васильев. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. — Вопросы философии, 1971, № 11, с. 136—139.
152. Ханин З. Я. Социальные группы японских париев. М., 1973.
153. Ханин З. Я. Парии в японском обществе. М., 1980.
154. Хань Юй. Лю Цзун-юань. Избранное. М., 1979.
155. Ципко А. С. Идея социализма (Веха биографии). М., 1976.
156. Ципко А. С. Социализм: жизнь общества и человека. М., 1980.
157. Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии, т. I (перевод с корейского). М., 1966.
158. Чудодеев Ю. В. Накануне революции 1911 года в Китае (Конституционное движение либеральной буржуазно-помещичьей оппозиции). М., 1966.
- ✓ 159. Штекли А. Э. «Город, солища»: утопия и наука. М., 1978.
160. Штекли А. Э. «Утопия» Томаса Мора и социалистическая мысль. — Коммунист, 1978, № 18, с. 65—76.
- ✓ 161. Шэно Ж. Эгалитарные и утопические традиции на Востоке. — Народы Азии и Африки, 1968, № 5.
162. Эйдлин Л. З. Несколько замечаний к статье академика В. М. Алексеева. — Проблемы Дальнего Востока, 1975, № 1, с. 164—167.
163. Яковлев М. В. Идеология. М., 1979.
164. Япония и ее обитатели. С.-П., 1904.
165. Экса с ад жо н (Исторический словарь), т. II. Пхеньян, 1971.
166. Ким Гванджин. Чон Дасаный кёндже сасан (Экономические взгляды Чон Дасана). Пхеньян, 1962.
167. Ку Бонмён. Тоньяинный саго пансик (Способ мыш-

ления восточного человека). — Сасанге, 1962, № 2, с. 32—41.

168. Сирхакпхайй тходжи кэхёк сасан (Идеологи школы «сирхак» о земельной реформе). Пхеньян, 1958.
169. Тэчжун Чончхи ёно саджон. (Словарь политических терминов). Пхеньян, 1957.
170. Хангук са (История Кореи) тт. I, V. Сеул, 1971.
171. Чон Дасан сонджип (Чон Дасан. Избранные произведения). Пхеньян, 1957.
172. Чосонмаль саджон (Толковый словарь корейского языка), тт. III, IV, VI. Пхеньян, 1962.
173. Чосон сонджихак кэгван (Библиографический обзор корейской литературы). Пхеньян, 1955.
174. Alatas S. H. Problems of defining religion.— *International social science journal*. P., 1977, vol. 29, N 2, p. 215—234.
175. Bong-yong Choy. Korea. A History. N. Y., 1971.
176. Briere O. Fifty years of Chinese Philosophy (1898—1950). L., 1956.
177. Henderson G. Chong Ta-san. A study in Korea's Intellectual History.— *The Journal of Asian Studies*, vol. XVI, N 3, May 1957, p. 377—386.
178. Newell W. H. Some Comparative Features of Chinese and Japanese Ancestral Worship.— *Proceedings of VIII International Congress of Anthropological Sciences*.— Tokyo—Kyoto, 1967.
179. Paik N. G. The History of Protestant Missions in Korea (1892—1910). Pyongyang, 1929.
180. Pfeffer R. M. Understanding China.— *East Horizon*, 1972, N 4.
181. The traditional culture and society of Korea: thought and institutions. Ed. by Hugh H. W. Kang. Hawaii Univ. Honolulu, 1975.
182. UNESCO Korean Survey. Seoul, 1962.
183. Jang K. P., Henderson G. An Outline History of Korean Confucianism. Pt. I. The Early Period of Ji Factionalism.— *The Journal of Asian Studies*, vol. XVIII, N 1, Nov. 1958, p. 81—101.
184. Jang K. P., Henderson G. The Schools of Ji Confucianism.— *The Journal of Asian Studies*, vol. XVIII, N 2, Febr. 1959, p. 259—276.



## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение . . . . .	5
--------------------	---

### Глава I.

#### КОНФУЦИАНСКИЙ КУЛЬТУРНЫЙ АРЕАЛ.

1. Страны дальневосточного региона и неоконфуцианство (чжусианство) . . .	15
2. Неоконфуцианство — этико-политическое учение и государственная идеология . . . . .	24
3. Кризис реакционной средневековой доктрины . . . . .	55

### Глава II.

#### ОЧЕРК СОЦИАЛЬНЫХ УТОПИЙ СТРАН ДАЛЬНОГО ВОСТОКА.

1. Народные социальные утопии . . .	71
2. Этико-политические основы утопических представлений древности и средневековья . . . . .	82
3. Конфуцианский идеал «благородного мужа (цзюньцзы)» . . . . .	89
4. Литературные социальные утопии . .	100

### Глава III.

#### УТОПИИ ВОСТОКА И ЗАПАДА: ПРЕДПОСЫЛКИ ДЛЯ СОПОСТАВЛЕНИЯ

1. Восточное Возрождение и утопии на Востоке . . . . .	134
2. Неоконфуцианская «наука» против науки западных «варваров» . . . . .	144
3. От ретроспективной социальной утопии к социалистической . . . . .	157
Заключение . . . . .	175
Литература . . . . .	177

Цена 66 коп.

