

за свой выбор. Пока же приходится слышать, что синодальный текст Евангелий не критичен (ср. у И. Кривелева), и не имеет критического текста, изданного «Наукой»; бывая в дружественной Болгарии, покупать записи церковных песнопений в исполнении Б. Христова — и не иметь возможности провезти их через отечественную таможню²; знать, что американизированные секты и иранизированные параллельные мечети появляются в основном там и тогда, где и когда закрываются «нормальные» храмы, костелы, синагоги, — и слышать с иных высоких трибун рассуждения о «шпионской» сущности культов... Я уж не говорю о том, что в советское время не переиздавались труды отцов и учителей церкви — Василия Великого, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Григория Паламы (мизерные фрагменты, включенные во всякого рода сборники, не в счет). Что русская богословская традиция, ставшая закваской отечественной философии, и большинство житийных преданий, служащих важнейшим источником истории, полностью выключены из интеллектуального обихода: разве мыслимо достать хотя бы на прочтение книги А. С. Хомякова, епископа Игнатия (Брянчанинова), записки Мотовилова о Серафиме Саровском — величайшем русском святом, жившем почти одновременно с Пушкиным и чтимом в народе наравне с Сергием Радонежским... Что мы дозируем издание философского наследия отца Павла Флоренского «в час по

чайной ложке», в то время как «Умса Press» приступило к выпуску собрания его сочинений (а также сочинений Н. А. Бердяева и Г. П. Федотова), собирает и публикует не менее значительное наследие С. Н. Булгакова. И что вовсе не приходится мечтать о том, чтобы ныне здравствующие выдающиеся богословы уровня митрополита Сурожского Антония (Блюма) имели возможность открыто печататься в СССР. Куда там! Для них бумаги нет. А для «вариативных», полуповторных изданий И. Кривелева или публикации статей Е. Лосото — есть...

Замечательные перемены, происходящие в нашей стране, духоподъемны. Но сферы вечного они пока слабо коснулись. На нее мы продолжаем смотреть из прошлого, уходящего, но еще не прошедшего до конца. Потому и стал возможен факт воспроизведения, матрицирования морально устаревшего текста времен застоя во времена обновления. В этом смысле «старая новая» книга И. Кривелева (переизданная одновременно «на английском, арабском, испанском, немецком, французском и русском языках», как издаются работы установочные, образцово-показательные, служащие ориентиром для нас и для всего прогрессивного человечества) заслуживает не столько серьезной полемики, сколько отнюдь не праздного любопытства: уж очень она характерна.

Александр АРХАНГЕЛЬСКИЙ.



КОМУ ПРИНАДЛЕЖАЛА ПОДНЕБЕСНАЯ?

Китайские социальные утопии. Сборник статей. М. «Наука», 1987. 310 стр.

Известная по именам Фурье и Сен-Симона (которых никто не читал) в качестве одного из «трех источников» марксизма, утопия давно была легализована в общественном сознании как законная неправильность и почти прогрессивная неполноценность.

Когда в 1956 году были вскрыты вены истории, хлынувшая кровь немедленно запятнала утопию. Подозрение, что это она, лукавая соблазнительница, виновата во всем, с годами превращалось в убежде-

² Говорят, что совсем недавно (не имею возможности проверить) дано разрешение перевозить через наши священные рубежи две книги религиозного содержания. Если так, то я совершенно отказываюсь понять, почему два тома менее опасны, чем три или четыре, и почему вообще кто-то смеет за меня решать, что мне читать и в каких дозах.

ние. Входило в ум и сердце экзистенциалистское и позитивистское (знаменательное совпадение!) разоблачение утопии. Путь к идеалу всегда ведет через колючую проволоку (К. Поппер). Самое страшное в утопиях то, что они сбываются (Н. Бердяев). Запретная социальная фантастика — Замятин, Булгаков, Платонов, Хаксли, Оруэлл — рождала новый духовный максимализм: утопия должна быть уничтожена как категория мышления.

Интересно, что в это же время подобная установка формировалась и на Западе, но в пределах круга либеральных интеллектуалов. «Стон: куда девались утопии, — писала, например, Дж. Шкляр, — исходит от тех, кто тоскует по фашизму или революционализму». Настроение это было недолгим. Для западного ученого, прошедшего социологическую школу Карла Ман-

нейма, утопия — это категория социологии знания, описывающая «всякое мышление, стимулируемое не реалиями, а идеями и символами» (так же как для западного искусствоведа и психолога, одолевшего многотомное исследование Эрнеста Блоха, утопия — категория психологическая, даже физиологическая, отражающая специфическое состояние человека в мире, состояние предчувствия гармонии, близкое тому, которое обеспечивает восприятие музыкального ассонанса, — «презумпция надежды»)...

Но нам было не до объективности. Мы были в слишком серьезном возбуждении, чтобы воспринять безусловный скептицизм Булгакова и трагический идеализм Платонова как начала дополняющие, а не исключают; или, например, чтобы отметить, что Джордж Оруэлл не просто описывает мир, превратившийся к 1984 году в сплошной концлагерь, но и напрямую связывает его возникновение с дискредитацией утопии. В фантастической оруэлловской Океании все слова утопического ряда — братство, равенство, свобода — вытравлены из мышления и языка, а мечты и сны о «золотой стране» караются смертью как «мыслепреступление».

Мы еще не знали, что в Новое время на Западе число утопий стремительно росло, а XX век можно справедливо назвать панутопическим. Почти универсальным было убеждение, что есть времена и страны, чистые от утопии, — например, «трезвый» Рим (хотя историкам известно, что по приказанию Августа было уничтожено несколько тысяч «пророческих книг», сохранивших низовые мессианские утопии и мифологему «золотого века»). Преемники Августа превратили эти идеалы в идеологию, поражающую своим абсурдом: приход «золотого века» праздновался при каждом новом императоре, но народная утопия жила сама по себе)...

Китайская версия мифологемы «золотого века» представлена в открывающей сборник статье А. Мартынова «Конфуцианская утопия в древности и в средневековье». Понятия «конфуцианство» и «утопия» знакомы понаслышке каждому, но утверждение, что это по существу синонимы, — неожиданно. Достижения утопической мысли в Китае никак не меньше, чем в Европе, пишет А. Мартынов, именно потому, что само духовное основание более чем двухтысячелетней китайской культуры, конфуцианство, «по своим фундаментальным предпосылкам может быть названо утопическим».

На всех этапах развития конфуцианско-утопической мысли — древнем, ханьском и средневековом — «золотой век» понимался не как естественное благоденствие, а как результат идеального правления. Читатель ясно видит, что этот организационный утопизм сформировался в атмосфере повышенного спроса на средства достижения единства Поднебесной. Утопическую презумпцию этого периода автор формулирует так: «Если высшая государственная власть будет принадлежать «совершенно мудрому», а помогать ему будут мудрые и благородные, то в обществе наступит благоденствие, подобное тому, которое было в период идеальной древности».

Такая установка неизбежно должна была испытать кризис, столкнувшись с реальностью борьбы за императорскую власть. Императорская идеология вышла из этого кризиса просто: каждый монарх просто объявлялся шэном — совершенномудрым. Философам оставалось «довольствоваться реваншем в диахронии, в историографии, беспощадно обличая недавних «совершенномудрых» как бездарных и порочных самодуров или одуроченных ничтожеств».

«Государственная утопия» следующего периода — эпохи Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.), — представленная особенно ярко в творчестве Дун Чжуншу, радикально «ускорила» сроки возвращения к «золотому веку» и изменила образы главных утопических персонажей — правителя и его советника. В цитируемой А. Мартыновым декларации той эпохи идеальное состояние не только людей, но и природы непосредственно выводится из «хорошего состояния августейшей персоны».

Знакомимся мы и с политической утопией средних веков на примере трактата танского конфуцианца Хань Юя «Исследование пути». Предлагаемая в нем радикальная общественная перестройка состоит из двух частей. Программа-максимум — это жесткая и прямолинейная программа удовлетворения первичных потребностей людей. Программа-минимум сосредоточена на идеологической однозначности и цельности образцового общества и включает советы по ликвидации буддизма и даосизма (что и было осуществлено в середине IX века в самой жестокой форме, но не принесло, замечает Мартынов, тех благотворных результатов, на которые надеялся Хань).

Другой автор сборника, А. Кобзев, стремится выяснить, почему при ярко выраженном утопизме конфуцианской мысли в ней не было создано таких законченных

социальных утопий, как «Государство» Платона и «Утопия» Мора. Главным объективным препятствием развитию самостоятельной, систематической утопии А. Кобзев считает «предельную социально-политическую ангажированность конфуцианства», добившегося уже во II веке до н. э. статуса официальной идеологии: «Поэтому весь социально-утопический пафос чаще всего сводился к мечтам о заполнении «хорошими людьми» уже существующей административной структуры». У конфуцианского мыслителя не было той критической позиции по отношению к действительному порядку вещей, которую в европейской культуре создало признание трансцендентного бытия, высшего и независимого начала. Не было у него и конкретного образа альтернативной социальной структуры — Церкви, Града Божия. Лишенный возможности обратиться к трансцендентным сущностям, конфуцианский мыслитель мог опираться только на конвенциональные аргументы, что, по замечанию Кобзева, «отражает конфуцианский принцип „ограничения учености посредством правил благопристойности“». Умозрительная отвлеченность конфуцианских утопических концепций позволяла легко переводить их из социологического ряда в космологический. Так, концепция изменения — гэ (тянь) мин — требовала не конкретных реформ, а вообще «нового мышления», детализируемого как новые музыкальные формы, системы мер и весов, грамматические правила и т. д.

Радикальному сомнению подвергает автор статьи традиционное толкование утопической концепции Великого единения (дагун). Эта концепция прокламирует в качестве идеального состояния общества принцип «Тянь ся вэй гун», переводимый обычно как «Поднебесная принадлежала всем». После ряда семантических, графических и текстологических сопоставлений А. Кобзев приходит к выводу, что данная формула означает такое состояние Поднебесной, при котором все в ней однородно (тун лэй) и гармонизировано, как в едином здоровом организме с ничем не нарушенной иерархией органов и их функций. Определение «гун» в применении к Поднебесной означает отнюдь не принадлежность всем, а, напротив, принадлежность «главным» — гунам. И сама «справедливость» в конфуцианской утопии понималась только как правильное единоначалие, соответствующее космическому порядку.

Увлеченному рассуждениями А. Кобзева читателю следует помнить, что его статья

посвящена конфуцианской утопии, иначе он с недоумением воспримет представленный в статье Е. Завадской «художественный образ утопической мысли», пронизанный той самой трансцендентностью, которой, по Кобзеву, в китайской утопии нет и быть не может. Но предмет исследования Е. Завадской не конфуцианская, а даосская утопия, в первую очередь «Персиковый источник» Тао Юаньмина, идеал блаженного сада культуры, Телемской обители, прибежища мечтателей и чудачков всех времен и народов. Даосская утопия — утопия свободы, а «эстетическое, — как утверждает цитируемый автором советский философ, — выступает как своеобразное воплощение свободы». Е. Завадская не касается в своей статье проблем равенства, ибо для нее «главное состоит в том, что сам объект утопического описания имеет художественную структуру». Сам Китай у автора в конце концов преобразуется в образ пленительного инобытия — «цивилизацию дамб и запруд под ликом вечного неба». Страна, не знавшая островных утопий, отсюда, с европейского материка, кажется островом фантазий, неподвижной «золотой землей»...

Подобно участникам последнего крупнейшего симпозиума по утопии (Билефельд, ФРГ), автор статьи видит в утопии рационально-художественное освоение того, что все равно уже дано человеку в метаисторических формах мышления — эсхатологии, мифологии. По мнению Завадской, полна иллюзий и поэтому глубоко утопична сама обыденная неорганизованная жизнь. (Напомню, что Бахтин считал роман — жанр, имитирующий обыденную жизнь, — соприродным утопии, ибо он «несравненно ближе и роднее будущему, чем прошлому».) Надо, однако, признать, что в статье Е. Завадской утопия, ограниченная специфическими жанровыми рамками, лишена своей важнейшей — критической, обличительной — функции, хотя сборник в целом и компенсирует этот перекос с избытком.

Пленительный образ инобытия разрушается уже в статье С. Серовой, которая формально тоже посвящена художественному образу утопии («Социальный идеал в пьесе Тан Сяньцзу „Сон о Нанькэ“»). Прекрасный сон о блаженной муравьиной стране, расположенной в дупле дерева, приснившийся на рубеже XVI и XXVII веков (пьеса датирована 1600 годом) одному из идеологов демократической Тайжоуской школы, мечтавшей об «уравнении людей в онтологическом, этическом и

гносеологическом аспектах», несет в себе идеал, в целом отвечающий гипотезе Кобзева о природе китайской утопии. Хотя по религиозно-философским своим истокам Тайчжоуская школа (если я правильно поняла автора) не ортодоксальное конфуцианство, а скорее буддийско-даосская ересь, «муравьиное царство» представляет собой все ту же благополучную, но глубоко иерархизированную бюрократическую систему. «В Нанькэ трудовые повинности и налоги незначительны, урожай обильны... народ и чиновники, живя в согласии с природой, легко находят общий язык... И народ воздаст должное своему правителю. В каждой деревне ставят стелу, прославляющую его дела». Но правитель покидает сие блаженное место. Отчего? Оттого ли, что с муравьиным народом все-таки скучно и душа жаждет совсем иного идеала — мира, где деревья не отбрасывают тени? Или его просто «перемещает начальство» — всемогущее даже во сне? Ведь снится этот сон человеку, друзья которого уходят в мир иной не добром: кто погибает в тюремном застенке, кто убивает себя на пороге ареста. Трагические интонации тайчжоуской утопии подготавливают читателя к переходу от конфуцианства в мир даосских фантазий.

О политическом мессианизме низших слоев, еретических мечтах даосских сектантов и участников восстания Желтых повязок рассказывает статья Е. Торчинова «Даосская утопия в Китае на рубеже древности и средневековья». Перед нами «молочные реки» народной утопии, которые окрашиваются кровью, принимая в себя горячие струи политического мессианизма. Даосская утопия выдвигает идею перехода власти от царя к мудрецу. Но образ мудреца — мессии Лао-цзы — является в двух ипостасях: простым людям он обещает «радости рая», и притом самолично; однако в беседе с реформатором традиции небесных наставников Лао-цзы оказывается всего лишь «помощником императора», который наведет порядок, даже не покинув свой «небесный экипаж». Проклятия в адрес мятежников, которые цитирует Е. Торчинов: «Они смеют думать, что я смешаюсь с этой подлой вонючей плотью, с этими рабами, псами и нежитью...» — живо напоминают бешеные выпады Лютера против Мюнцера. Если в Китае ждали Лао-цзы к точной дате — 370 году, году «металла и коня», и раздавали его adeptам амулеты, то в Европе уже в рациональном XVIII веке указывали, скажем, на лисабонское землетрясение 1755

года как на пролог к Царству Божию на земле, а Уильям Миллер, опираясь на текст Пророчества Даниила, вычислил дату второго пришествия — 22 октября 1844 года...

Даосской утопии не только свойственно трансцендентное начало, она дает высокие образцы подлинно «мистической утопии» — захватывающие картины эволюции человечества, сопоставимые с философскими, религиозными и научными откровениями В. Соловьева, В. Вернадского и Тейяра де Шардена. Духовный Солярис, созданный воображением Тань Сытуна (во второй половине XIX века), — мир, где нет ни неба, ни земли, ни бога, ни человека, — предстает у Е. Стабуровой (статья «Утопия Тань Сытуна») и как духовная и как социальная альтернатива существующему. Утопическая модель, представленная в другой ее статье («Утопии китайских анархистов»), вызывает особый интерес своей действительно радикальной социальной альтернативностью. Тут невольно скажешь: то у всех, а то — в Китае. Авторы классического труда по утопии Ф. и Фр. Мэньюэли первыми указали на тот парадокс, что хотя анархия — безусловно утопический феномен, в Европе нет ни одного романа-утопии или просто описания будущего совершенного общества, автор которого считал бы себя анархистом. Но китайские анархисты (эмигрантские группы в Токио и Париже в 10—20-х годах XX века) создали несколько глубоко разработанных утопических проектов, один из которых замечателен обращением к проблеме качественной разнородности труда, о которую разбиваются все социальные реформы по упорядочению оплаты, рабочего времени, реформы управления. Еще Аристотель писал, что есть «труд», неизбежный для физического выживания, — удел рабов, есть «работа» тех, кто улучшает и украшает существование (строит, учит, лечит), и есть «деяние» философов и политиков (философ не находил в таком разделении ничего противоземного). Для Лю Шипэя, привлекательный образ которого создан в статье, качественная разнородность труда не просто проблема, но поругание сокровеннейшего завета общечеловеческой и национальной духовной традиции, завета единства. Его наивно-арифметический проект преодоления неравенства через возрастную регламентацию работ и профессий (в 21 год все строят дороги; в 23—26 — дома; в 46—50 — все учат или лечат и т. д.), даже сама формула проекта: общество «равной

затраты физических сил» — поражает близостью к фантазиям Андрея Платонова, к отмеченной Н. Бердяевым запредельности русского коммунизма.

Запредельностью дышит и представленное в статье Н. Калюжной национально-моральное государство, созданное в начале XX века фантазией Чжан Бинлиня (Чжан Тайяня, одного из лидеров революционного союза «Гунмэнхуэя»). Здесь сама структура общества осмыслена в абстрактно-нравственных категориях (из шестнадцати групп только шесть почитаются нравственными по природе: земледельцы, ремесленники, торговцы — бродячие и оседлые, книжники и профессионалы — врачи, художники, каллиграфы). Чрезвычайный интерес представляет полемика Чжан Бинлиня с другими мечтателями о народном благоденствии. Так, он отвергает популярную во всякой революционной идеологии концепцию деления морали на общественную и частную: «...тот, кто поступает достойно в плане частной морали, наверняка поведет себя достойно и в плане общей морали», — пересказывая в подтверждение своего тезиса легенду о спасении Дж. Вашингтоном тонувшего ребенка (главнокомандующий действующей армией не позволил себе взвешивать две жизни и просто бросился в воду)...

Размышления над сюжетами и коллизиями этой книги подтверждают, что культура Китая, подобно всякой культуре, создавалась как коллаж утопического дизайна, прагматического строительства и стихийной застройки. Определить и оценить роль утопического начала в наличной культуре столь же трудно, как выяснить роль утопии в удаче или провале социального эксперимента. Иногда просто невозможно выяснить мотивы действий участников эксперимента, определить степень их осведомленности и добровольности. Эту труднейшую проблему ставит статья Л. П. Делюсина, посвященная идеологии, утопии и практике тайпинов. Законопроект «Земельная система Небесной династии» (опубликованный в 1853 году в Нанкине, только что взятом тайпинской армией и торжественно переименованном в Тяньцзинь — Небесную столицу), а также прокламации и манифесты тайпинов подвергнуты в статье тщательному анализу. Вывод убедителен: конечный вариант «Земельной системы» — не план радикальной перестройки общества, а проект наиболее рациональной организации государства, отстаивающего свою независимость, государства-армии с наследственной, но контролируемой властью, с откровенным делением

на касты солдат и крестьян («Разжалование в крестьяне» — суровое наказание), главная задача которого — снабжение продовольствием и рекрутами.

Зрелость социальной утопии определяет степень осознания в ней проблем равенства и свободы. Как показано в статье Л. Борох, в Китае эта задача была выполнена идеологом и лидером «Объединенного Союза» (1905) Сунь Ятсеном. Духовная биография Сунь Ятсена, представленная на фоне национально-освободительного и революционного движения и вместе с тем в контексте утопической литературной и народной культуры Китая, позволяет увидеть, как сосуществовали во времени, до поры не пересекаясь, народная мечта об изобилии и воле и интеллектуальные игры с категориями «свобода» и «равенство». Сунь Ятсен упорно противопоставляет китайскую свободу «разрозненной песчинки» европейскому понятию «liberty», объясняя, что оно означает и коллективность и государственность: «Наш национализм и их свобода — одно и то же». Мы привыкли считать, что индивидуализм — западная ценность, по Сунь Ятсену же, напротив, Китай изначально излишне одарен этим сокровищем и его задача — подняться от индивидуализма к государственному мышлению.

Отмечая единство европейской и китайской утопии в основных установках, я, конечно, слышу, что китайская звучит иначе: те же ноты, но как будто сыгранные на разных инструментах. Утопия в Китае была принесена в жертву насущным задачам освобождения от колониальной отсталости и нищеты — сначала бессознательно-стихийно у тайпинов, потом социологически рассчитанно у Сунь Ятсена. Моральные проекты анархистов и духовные утопии мистиков не могли конкурировать с программами военно-революционных союзов. Горизонты идеала приблизились и сузились: в мировоззрении действует закон прямой перспективы. Какую это сыграло роль в последующих судьбах социальных идеалов в Китае, избыток или недостаток «чистого утопизма» оказался роковой гирей на чаше весов — этот вопрос стоит вне хронологических и теоретических рамок сборника и не может быть предъявлен в качестве упрека первому и бесспорно удавшемуся комплексному исследованию духовной культуры Китая, осуществленному талантливым коллективом на истинно демократических началах.

В. ЧАЛИКОВА,
кандидат философских наук.