

Д. Е. МАРТЫНОВ

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ ВРЕМЕНИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КИТАЯ В ХАНЬСКУЮ ЭПОХУ

В статье рассмотрена проблема исторического времени в китайской мысли эпохи Хань на примере двух выдающихся мыслителей того периода. Дун Чжун-шу начал решение задачи легитимации режима династии Хань и построил конфуцианское этическое и политическое учение в комплекс натурфилософских представлений китайской цивилизации. Хэ Сю превратил учение Дун Чжун-шу о «трёх эпохах» в восходящий социальный эволюционный ряд.

Ключевые слова: Конфуцианство, династия Хань, Дун Чжун-шу, Хэ Сю.

Благодаря деятельности школы «Анналов» в исторической науке произошло изменение представлений о социальном и историческом времени. Идея множественности социального времени была положена Ф. Броделем в основу его «новой концепции социального»¹. В указанном контексте чрезвычайно важным представляется рассмотрение проблемы исторического времени на материале неевропейских культур и историографических традиций.

Проблема исторического времени в традиционной культуре Китая является чрезвычайно сложной, и до сих пор исследована плохо. В рамках одной статьи невозможно дать даже сколько-нибудь общий очерк эволюции соответствующих представлений, поэтому в нашу задачу входит лишь обзор суждений некоторых китайских мыслителей эпохи Хань (202 г. до н.э. – 220 г.), в которую происходит складывание теоретических комплексов, обслуживающих социальную «машину» и используемых официальной историографией.

Проблема изучения традиционных китайских представлений о времени встала сразу же после создания научной синологии. Это было связано с необходимостью «встраивания» теоретического наследия китайской традиционной историографии в смысловое и понятийное поле западной историографии. Пионерами здесь выступили французские исследователи, в первую очередь Марсель Гране (1884–1940)². Гране категорично заявил, что «ни один из китайских философов не хотел рас-

¹ Калимонов. 2006. С. 133–134.

² Гране. 2004. С. 61–81.

сма­три­вать время как посто­ян­ную вели­чи­ну», причём ви­де­ние вре­ме­ни сме­ши­ва­лось с по­ня­ти­ем «ли­тур­гичес­ко­го по­ря­дка»³. В 1964 г. Дж. Нидэм впер­вые об­ра­тил вни­ма­ние на ли­ней­ные пред­став­ле­ния о вре­ме­ни в ки­тай­ской куль­ту­ре, со­че­та­ю­щие­ся с цик­личес­ки­ми и под­час за­клю­чён­ные в «ци­кличес­кую оп­ра­ву»⁴. Нидэм по­пы­тал­ся до­ка­зать, что ли­ней­ные пред­став­ле­ния пре­об­ла­да­ли, что вы­з­ва­ло серь­ёз­ные воз­ра­же­ния со сто­ро­ны Н.И. Кон­ра­да⁵, а так­же И. Цим­мер­ма­на и Н. Си­ви­на. Бы­ло до­ка­за­но, что в ки­тай­ской ис­то­ри­о­гра­фии, как и в ас­тро­но­мии, пре­об­ла­да­ли цик­личес­кие пред­став­ле­ния. В 1984 г. Ю.Л. Кроль вы­я­вил, что время су­ще­ст­во­ва­ния ди­на­стии мыс­ли­лось как от­ре­зок пря­мой, име­ю­щий на­ча­ло и кон­ец, но этот от­ре­зок вклю­чен в цик­личес­кую схе­му дис­крет­но­го вре­ме­ни (что и бы­ло по­ка­за­но Н. Си­ви­ном)⁶.

В кон­тек­сте осмыс­ле­ния ки­тай­ски­ми мыс­ли­те­ля­ми про­ш­ло­го и бу­ду­ще­го сво­ей стра­ны и ми­ра (Под­не­бес­ной) огром­ную роль сы­гра­ли две те­о­рии, сфор­му­ли­ро­ван­ные в пе­ри­од Хань. Пер­вым упо­мя­нем Дун Чжун­шу (董仲舒, 179–104 гг. до н.э.), «Кон­фу­ция эпо­хи Хань», при­да­в­ше­го кон­фу­ци­ан­ству ха­рак­тер го­су­дар­ст­вен­ной иде­о­ло­гии⁷. Его за­да­чей бы­ла си­сте­ма­ти­за­ция слож­ной ие­ра­р­хии от­но­ше­ний ме­жду при­род­ным и че­ло­вечес­ким ми­ром. В ре­зуль­та­те ему уда­лось ор­га­ни­чно син­те­зи­ро­вать он­то­ло­гичес­кие те­о­рии пе­ри­о­да Чжоу (周室, 1122–256 гг. до н.э.), осо­бен­но *Инь-Ян* (陰陽) и «взаим­но­го поро­жде­ния/пре­одо­ле­ния пяти эле­мен­тов» (*у син сян шэн сян кэ* 五行相生相剋), – эта док­три­на в за­пад­ной си­но­ло­гии ча­ще об­оз­на­ча­ет­ся тер­ми­ном *Correlative Cosmology*⁸.

Ос­нов­ная до­шед­шая до нас ра­бо­та Дун Чжун­шу – *Чунь-цю фань лу* (春秋繁露, «Обиль­ные росы [на ли­стах лето­пи­си] “Вёсен и Осеней”»)⁹. Во вто­рой гла­ве («Чуский Чжуан-ван») ска­за­но: «Изд­ре­вле [ос­но­ва­тель ди­на­стии] не­пре­мен­но дол­жен был сме­нить ре­зи­ден­цию и де-

³ Там же. С. 69.

⁴ *Needham*. 1964. В на­шем рас­по­ря­же­нии бы­ло дру­гое из­да­ние: *Needham*. 1986.

⁵ *Конрад*. 1965.

⁶ *Кроль*. 1984. С. 70–74.

⁷ Ду­хов­ная куль­ту­ра Ки­тая. Т. 1. С. 254.

⁸ См.: *Schwartz*. 1985. P. 350–382, но Дун Чжун­шу там от­во­дит­ся срав­ни­тель­но не­боль­шое ме­сто. М. Лёве под­чёр­ки­вал, что вы­ра­бот­ка но­вых кон­цеп­ций пред­став­ля­ла со­бой дол­гий и труд­ный про­цесс, так как ди­на­стия ис­ка­ла мораль­но­го и ин­тел­лек­туаль­но­го оправ­да­ния, вы­ра­жен­но­го в сверхъес­т­вен­ных тер­ми­нах. Этот про­цесс за­вер­шился к пра­в­ле­нию Ван Ма­на (8–23 гг.), т.е. длился око­ло двух сто­ле­тий.

⁹ Текст был до­ступен нам в элек­трон­ном ви­де: URL: <http://ctext.org/chun-qiufan-lu>. Фак­ти­че­ски *Чунь-цю фань лу* пред­став­ляет со­бой соб­ра­ние 82 фи­ло­соф­ских и со­ци­аль­но-политичес­ких эссе и тра­к­та­тов, соз­дан­ных в раз­ное время, и све­дён­ных вме­сте уже по­сле кон­чи­ны мыс­ли­те­ля.

виз правления (*чэн хао* 稱號), изменить календарную эру (*гай чжэн шо* 改正朔). Тот, кто переменял цвета одежды и всё перечисленное, не осмелится не последовать повелению Неба (*иунь тянь* 順天), и будет легко распознавать его знаки и повиноваться. Что же касается общих принципов (*да ган* 大綱), таких как нормы отношений, мораль, управление, воспитание, быт и нравы, письменность и учение, всё останется как было, почему это должно быть изменено? Поэтому тот правитель совершенен (*ван чжэ* 王者), который переменял одеяния и имена, но не нарушил существо Дао-пути (*дао чжи ши* 道之實)¹⁰. Иными словами, в рамках конфуцианской картины мира совершенство представляется уже достигнутым в глубокой древности, поэтому главная задача правителя и его советников при смене династии – исполнять заповеданные предками функции и ритуал. В главе «Установления перемен *чжи* – *вэнь* Трёх династий» сказано: «В древности истинные государи, обладая страной, не изменяли всего, а некоторые вещи возвращали после прошествия трёх, четырёх, пяти и девяти [фаз династического цикла]»¹¹.

По В. Бауэру, можно выделить следующие циклы:

- *двухфазный* – чередование Инь и Ян в полной последовательности (*инь ян вань бэй* 陰陽完備);
- *трёхфазный* – единство уровней мироздания: Неба, Земли и человека (*тянь, ди, жэнь сань вэй и ти* 天,地,人三位一体);
- *четырёхфазный* – смена времён года (*сы цзи* 四季);
- *пятифазный* – круговорот *У-син* (*у син сюнь хуань* 五行循环)¹²;
- *девятифазный* – сонм мудрых государей древности (*сянь мин* 賢明)¹³.

В истории китайской традиционной мысли возобладала пятеричная модель, которая чаще всего использовалась в универсальных классификациях. Хотя Дун Чжун-шу её не изобретал, со временем эта модель стала применяться для «эмпирического» подкрепления его теории. Например, большие сложности вызывало соотнесение «тела династии» с одним из пяти первоэлементов, причём сам Дун Чжун-шу полагал, что Ханьская династия соотносилась с элементом «Земля» (*ту* 土), а его оппоненты – с элементом «Огня» (*хо* 火)¹⁴. Подобные дискуссии прово-

¹⁰ URL: <http://ctext.org/chun-qiu-fan-lu/chu-zhuang-wang>

¹¹ URL: <http://ctext.org/chun-qiu-fan-lu/san-dai-gai-zhi-zhi-wen>

¹² Об *у-син* см.: Духовная культура Китая. Т. I. С. 451–456.

¹³ Bauer. 1976. P. 75.

¹⁴ Eberhard. 1933. Сыма Цянь, например, правление Юя соотнёс с элементом Земли, династии Ся – с Деревом, Шан-Инь – с Металлом, Чжоу – с Огнём, Цинь – с Водой. Данным элементам соответствовали и добродетели. Поскольку при Хань циньской династии отказывали в праве космических корреляций, по мнению оппонентов данной точки зрения, Хань заново начала чжоуский цикл.

дидлись и в значительно более поздние эпохи, вплоть до Цинской (清代, 1644–1912)¹⁵: в 1636 г. маньчжуры переименовали название своей династии Поздняя Цзинь (後金), соотносящееся с элементом «Металл», на Цин, соотносившееся с элементом «Вода», поскольку династия их главного противника – Мин (明朝, 1368–1644) и родовое имя минских императоров – Чжу (朱) соотносились с элементом «Огонь»¹⁶.

Двухфазный династический цикл осмыслялся в категориях «простоты» (чжи 質) и «украшенности» (вэнь 文): например, ритуал периода совершенномудрых владык был «простым», сменившись «украшенностью» ритуала Ся. Династия Шан-Инь вновь начала цикл «простоты» ритуала и установлений, сменившийся при Чжоу очередным периодом «украшенности». Однако для Дун Чжун-шу данный цикл был лишь составляющей четырёхфазной схемы «шан – ся – чжи – вэнь» (商–夏–質–文), элементы которой соответствовали циклу «весна – лето – осень – зима» (названия династий не должны пониматься как имена собственные). История доханьского Китая коррелирует с циклом так: период Пяти владык соответствует «шан», династия Ся – фазе «ся», династия Шан – фазе «чжи», а династия Чжоу – фазе «вэнь». Из текста *Чунь цю фань лу* можно также узнать условия, по которым «диагностируется» фаза цикла. Выясняется, что нравам фаз «шан» и «чжи» свойственна строгость: отец даёт сыну собственное имя, жених и невеста на церемонии сидят на разных циновках, а мужа и жену хоронят в разных могилах. Напротив, в периоды «ся» и «вэнь» нравы смягчаются: жениха и невесту чествуют на одной циновке, а мужа и жену хоронят в одной могиле¹⁷.

В трактатах Дун Чжун-шу нет подробностей относительно девятиричного цикла, вероятно, потому что он не совершил в истории Китая полного круга. Для времени Дун Чжун-шу более актуальными и соотносимыми с эмпирическим материалом были трёхфазные циклы, которым, он, однако, давал разное наполнение. В первом толковании имеет место чередование элементов «верности (чжун 忠) – почтительности (цзин 敬) – украшенности (вэнь 文)». При соотнесении этим циклам трёх династий

¹⁵ Следует иметь в виду, что утвердившиеся в историографии даты отражают династические циклы и должны рассматриваться как условные. Их отсчёт шёл от символического акта перехода под власть императора всей Поднебесной, причём фактический переход власти занял несколько десятилетий. В частности, наследники династии Мин претендовали на символическую легитимность до 1662 г. (традиционная историография не прилагает к ним императорских имён и титулов), а окончательно сопротивление маньчжурской династии было подавлено только к 1683 г.

¹⁶ Торчинов. 2005. С. 75.

¹⁷ URL: <http://ctext.org/chun-qiu-fan-lu/kao-gong-ming>

китайской древности окажется, что династия Чжоу и в троичном, и четвертичном циклах занимает позицию «вэнь». Этот троичный цикл в позднейших ханьских интерпретациях именуется *сань цзяо* (三教) со ссылкой на *Лунь юй* Конфуция: «[Династия] Инь основывалась на правилах поведения [династии] Ся (夏禮), то, что осталось [от прошлого] и было добавлено, – можно знать. [Династия] Чжоу основывалась на правилах поведения [династии] Инь¹⁸, то, что осталось [от прошлого] и было добавлено, – можно знать. Поэтому можно знать и о тех, кто сменит [династию] Чжоу, хотя бы и сменились сто поколений»¹⁹.

Намного интереснее выглядит трёхфазный цикл *Сань тун* (三統), или *Сань чжэнь* (三正), описанный в той же 23-й главе *Чунь цю фань лу*²⁰. В сочетании *сань чжэнь* иероглиф *чжэнь* тесно связан с календарным циклом, имея значение «первый месяц года» (основное значение – «прямота»). Поскольку три древнейшие династии начали правление в разное время годового круговорота «ствола и ветвей», это имеет особое значение при определении фазы цикла. Дун Чжун-шу установил корреляции не только между началом календарного цикла и циклическим знаком – первоэлементом, но и между частями света, небесными созвездиями и их цветовыми соответствиями, которые должны быть использованы в ритуале. Схема выглядит так:

Небо установило три правления: чёрное, белое, красное. Каждая из династий, властвующая над Поднебесной, получая от Неба мандат, обязательно относится к одной из этих форм. Смена династий представляет собой циклическую смену, всегда происходящую в одном порядке: чёрное – белое – красное. Поскольку эти правления связываются с различными мировыми стихиями, представители данных династий должны вносить изменения в систему календаря, правила поведения и церемониал (*чжэнь шо фу сэ* 正朔服色).

Здесь вступает в силу закон «Трёх систем летосчислений» (*сань тун* 三統) Цикл начинается с династии Ся (夏), начало календарного года которой приходилось на первую луну года под циклическим знаком *инь* (寅, год Тигра, третий в цикле) – это чёрное правление. Династия Шан (商) начала правление в год под циклическим знаком *чоу* (丑, Быка, второй в цикле) – это белое правление. Династия Чжоу (周) начала эру в год под циклическим знаком *цзы* (子, год Мыши, первый в цик-

¹⁸ Сочетание *инь ли* (殷禮) можно понимать и как «[ритуал] жертвоприношений эпохи Инь».

¹⁹ *Лунь юй*, II, 23. Ср. в переводе Л.С. Переломова: Конфуцианское «Четверокнижие». 2004. С. 163.

²⁰ URL: <http://ctext.org/chun-qiu-fan-lu/san-dai-gai-zhi-zhi-wen>

ле) – это красное правление. Поскольку династии Цинь тогда отказывали в легитимности, со 104 г. до н.э. был введён в действие календарь 三統曆 (*сань тун ли*), и династия Хань вновь начала цикл чёрного правления, которое по Дун Чжун-шу ставится на первое место. В черное правление чёрным цветом маркируются одеяния государя и чиновников, кисти на шапках, колесница императора и масть запрягаемых в неё лошадей, ленты для печатей и окрас жертвенных животных. Соответственно выглядят ритуалы белого и красного правлений²¹.

Данная схема была разработана в конкретных исторических обстоятельствах: задачей Дун Чжун-шу была легитимация режима Ханьского У-ди (漢武帝, 141–87 гг. до н.э.) и, одновременно, усиление его власти. Ему фактически было поручено обосновать возможность и необходимость вмешательства государства в дела подданных, но методами, не походившими на террор Цинь Ши-хуанди (秦始皇帝, 221–209 гг. до н.э.). В. Бауэр обращает внимание на то, что по схеме Дун Чжун-шу к концу правления Чжоу завершаются сразу несколько циклических фаз, что давало возможность рационально объяснить масштабы потрясений. Одновременно это позволяло проводить реформы, поскольку при начале нового цикла могут существовать традиционные установления, но и вводиться некоторые инновации²². Таким образом, хотя Первый Циньский государь объявил гонения на конфуцианцев и не признавал их доктрины, символическая легитимность продолжала передаваться. Династия Хань объявила все установления Цинь недействительными и, следовательно, вновь начала цикл «черного правления». Дун Чжун-шу не говорил об этом прямо, но данная мысль подразумевается. Цикл работает, несмотря на то, что династия Чжоу была основана потомственным правителем, а Хань – крестьянином Лю Баном. Предложенная Дун Чжун-шу историческая схема позволяла осуществить легитимацию правления, не уничтожая исторической памяти прежних поколений²³.

Именно Дун Чжун-шу в первой главе *Чунь-цю фань лу* заявил, что, исследуя летопись Конфуция «Вёсны и осени» (*Чунь цю* 春秋), можно вычлениить три эпохи (*сань дэн* 三等). Дун Чжун-шу выделил в тексте *Чунь цю* три периода, в которые царствовали три, четыре и пять князей Лу (魯) – родины Конфуция, причём для их описания Первоучитель использовал различную лексику. Прочитируем данный фрагмент: «То, что

²¹ URL: <http://ctext.org/chun-qi-u-fan-lu/san-dai-gai-zhi-zhi-wen>. Ср. со схемой, изложенной в «Бо ху тун»: *Tjan Tjoe Som*. 1952. P. 548–558.

²² Вауэр. 1976. P. 77.

²³ Фэн Ю-лань. Чжунго чжэсюэ ши синь бьянь. Т. 3. С. 81–83.

[Конфуций] наблюдал самолично – 61 год²⁴; то, о чём он слышал [от очевидцев] – 85 лет²⁵; то, о чём мог узнать только из предания (*чуань вэнь* 傳聞) – 96 лет²⁶. Относительно того, что наблюдал самолично, он использовал тёмные слова²⁷; о том, что слышал [от очевидцев] – [говорил], скорбя их бедам; слушая предание, не скорбел, и полностью отдавался чувствам. Вследствие этого, он бичевал древние роды и отказывался от использования тёмных слов»²⁸. Здесь имеется намек на то, что Конфуций не просто использовал различную лексику из соображений самоцензуры, но что *описанные им периоды отличались в сущностном отношении*. Идея, что Конфуций был «некоронованным владыкой» (*су ван* 素王) Дун Чжун-шу в его собственных трудах прямо не высказывалась, но в «Жизнеописании Дун Чжун-шу» говорится, что Конфуций, когда Поднебесная отказалась от него, перенёс свою деятельность в интеллектуальную плоскость, написав летопись «Весен и Осеней»²⁹.

Подробнее об этом писал Мэн-цзы, у которого (ШБ, 9, 7-8) сказано: «Снова мир пришёл в упадок, истинные основы ослабели и превратные суждения и бесчеловечные деяния снова появились. Случалось, что подданные убивали своих государей, а дети – своих отцов. Испугавшись (таких вопиющих беззаконий), Конфуций написал летопись “Чунь цю”, которая есть дело царей (*тянь цзы чжи ши е* 天子之事也)»³⁰. Данное совпадение совершенно не случайно: по Дун Чжун-шу год, с которого начинается летопись и комментарии к ней (722 г. до н.э.), совпадает с началом фазы «ся», а в соответствии с циклом *сань тун*, новая, черная фаза началась в царстве Лу с рождением Конфуция. В Бауэр полагал, что Дун Чжун-шу, возможно, думал этой схемой ещё теснее привязать политику Ханьской династии к конфуцианскому учению и реализовать конфуцианскую систему в сфере реальной политики³¹. Здесь можно вспомнить об одном из канонических комментариев к *Чунь цю*, а именно – *Гуньян чжуань* (公羊傳). В последующих субкомментариях во фразе, которой открывается *Гуньян чжуань* («Первый год правления [Инь-

²⁴ Период 541–480 гг. до н.э. Летопись была доведена до кончины Конфуция позднее.

²⁵ Период 626–542 гг. до н.э.

²⁶ Период 722–627 гг. до н.э.

²⁷ Иероглиф 微 имеет значения «тёмный, неясный», но и «сокровенный, глубокий, тайный».

²⁸ URL: <http://ctext.org/chun-qiu-fan-lu/chu-zhuang-wang>

²⁹ URL: <http://ctext.org/han-shu/dong-zhong-shu-zhuan>

³⁰ Конфуцианское «Четверокиниже». С. 307.

³¹ Bauer. 1976. P. 78.

гуна]. Весна. Правитель устанавливает первый месяц (т.е. начало года)» (元年春,王正月) видели даже объединение Китая при Цинь и Хань.

В интеллектуальном наследии традиционной китайской цивилизации выделяется творчество группы учёных позднего периода Ханьской династии, которые в области текстологии были связаны с традицией Дун Чжун-шу, поскольку занимались интерпретацией канонического комментария к *Чунь цю* – «Гуньян чжуанью» (公羊傳). Этот текст приписывался Гуньян Гао (公羊高), племяннику Конфуция, ученику его ученика Цзы Ся (子夏), но, по-видимому, появился в конфуцианском арсенале не ранее императора Цзин-ди (景帝, 156–141 гг. до н.э.), когда начал изучаться в столичной Конфуцианской академии³². С первых же разделов комментария мы сталкиваемся с циклической временной структурой, организованной троично³³. Однако Хэ Сю (何休, 129–182)³⁴ использовал ее для создания совершенно иной исторической теории, которую Бауэр именуется «телеологической»³⁵. Её особенность – линейный взгляд на ход истории. Согласно А.С. Мартынову, «во взглядах этого философа временная и качественная динамика человеческого общества впервые в истории китайской мысли оказались столь согласованными, что многие синологи сочли возможным говорить о наличии в духовной культуре Китая концепции поступательного развития общества»³⁶. В субкомментарии к *Гуньян чжуаню* Хэ Сю, рассматривая тот же фрагмент, что и Дун Чжун-шу, пришёл к совершенно иным выводам. Поскольку соответствующие тексты уже подробно изучены А.С. Мартыновым и В. Бауэром, достаточно будет воспроизвести наиболее существенные моменты.

Хэ Сю характеризовал древнейший исторический период, «о котором Конфуций знал только из предания», как хаос и беспорядок (*цзюй луань* 衰乱), поэтому, оценивая его, Первоучитель особое внимание уделял начаткам совершенного правления (*шан вэй* 尚巍) и делам сановников (*да фу* 大夫). Однако при этом Конфуций рассматривал мир с позиции дихотомии «внешнее – внутреннее», а в качестве «внутреннего» понимал своё государство, т.е. княжество Лу.

События следующего периода, о которых Конфуций мог знать от очевидцев, характеризовались Хэ Сю как начало умиротворения (*шэн*

³² Woo Kang. 1932. P. 1–14.

³³ URL: <http://ctext.org/gongyang-zhuan>

³⁴ В отечественной синологии сведения о Хэ Сю содержатся только в энциклопедическом словаре: Китайская философия. 1994. С. 398–399. Теория подробно рассмотрена в статье А.С. Мартынова // Китайские социальные утопии. 1987. С. 30–35.

³⁵ Bauer. 1976. P. 80.

³⁶ Китайские социальные утопии. С. 30–31.

пин 昇平). Здесь Конфуций как внешнее рассматривает варварскую периферию, и потому указывает звания и имена сановников даже малых государств. По той же причине в летописи отмечены совещания правителя с «варварами» и проч. Когда Конфуций обращается к своему времени, его главной задачей становится показать, как совершенное правление приводит к великому миру (*Тай пин* 太平). В это время варварам присваивали титулы, а в Поднебесной все государства – малые и большие, далёкие и близкие – составляли единство³⁷.

А.С. Мартынов подчеркивает, что, пытаясь понять принципы построения летописи «Вёсен и осеней», Хэ Сю стремился сделать это через создание исторической концепции, которая предполагает постепенное качественное изменение общества. Однако эта линейная схема весьма непривычна для западного сознания: качественные изменения социума локализованы в пространственно-временной плоскости – зона идеального правления первоначально охватывала только княжество Лу, а затем должна была распространиться на все Срединные царства и даже всю Поднебесную. При этом конфуцианский идеал обретает известную амбивалентность: с одной стороны, не ставится под сомнение характер учения Конфуция, который, по собственным словам, ничего не создавал, а лишь передавал заветы Чжоу-гуна (XI в. до н.э.). С другой стороны, предполагается качественно иное состояние Поднебесной в будущем: при наступлении фазы *тай пин* исчезнет разница между внешним и внутренним. Естественно, что данный процесс мыслился не столько политическим, сколько этическим, и А.С. Мартынов рассматривает ситуацию в двойном контексте: во-первых, это был призыв мыслителя дополнить осуществлённое политическое объединение Китая объединением этическим и, во-вторых, в контексте утопии, поскольку установление Великого Спокойствия в глобальном масштабе трактуется как утопия³⁸.

Бауэр отвергает попытки поиска конфуцианских или даосских корней в картине совершенного общества по Хэ Сю, утверждая, что они восходят прежде всего к моизму³⁹, особенно это касается механизма мониторинга общественного мнения и формулы «Сын Неба осведомлён о событиях в Поднебесной, не покидая тронной». Однако в содержательном отношении прежде всего очевидны параллели с *Ли юнь* (禮運), где Конфуций предлагает двухфазный цикл социального регресса, когда состояние *Да тун* в силу естественных причин, «затмения великого Дао»,

³⁷ Китайские социальные утопии. С. 31. Оригинальный текст опубликован в: Чжунго датун сысян цзыляо. С. 14. Данный фрагмент приведён Бауэром (1976. Р. 80).

³⁸ Китайские социальные утопии. С. 32.

³⁹ Bauer. 1976. Р. 83.

сменяется состоянием *Сяо кан*. Иными словами, цикл, предложенный Хэ Сю, логически противоположен конфуцианскому, поскольку предполагает, так сказать, «разворот» указанного процесса вспять: о гармоничном прошлом не обязательно грезить, его необходимо воплотить в жизнь.

В предисловии к своему переводу трактата *Янь те лунь* (鹽鐵論) Ю.Л. Кроль реконструировал взгляды на историческое и социальное время участников дискуссии, описанной в трактате⁴⁰.

Восприятие времени как вечного круговорота – одно из универсальных представлений, выработанных китайской культурой. Идея циклического времени сказывалась на ритме социальной и политической жизни и обусловила характер традиционной историографии и понимания истории. От эпохи Сыма Цяня исторический процесс рассматривался как круговращение, происходящее в ритме расцвета и увядания. Таким образом, исторический цикл воспринимался как многократное повторение того, что было, с небольшими коррективами⁴¹, как в теории Дун Чжун-шу. Термин «время» (時 *ши*) в древних текстах всех школ используется в архаичном значении конкретных, разнонаполненных временных отрезков, благоприятных или неблагоприятных для любых видов деятельности⁴². Традиционная китайская мысль оперировала оппозицией «древность – современность» (*гу цзинь* 古今), но это сочетание имеет и другое значение: «во все времена». Естественно, что при циклическом восприятии времени поток истории мыслился как неразделимая цельность, а будущее в качестве самостоятельного феномена вообще не вычленялось. Таким образом, не удивительно, что в рассмотренных моделях совершенного общества по Дун Чжун-шу и Хэ Сю будущее понималось в лучшем случае как повторение того, что уже было, как возвращение к древности⁴³. Древность представляла как недостижимый образец, отсюда постоянно всплывающий при воцарении новой династии лозунг «возвращения к древности» (*фу гу* 復古). Это естественно: по китайским представлениям ход истории – это «спуск» сверху вниз, при этом человек, живущий в истории, обращён к настоящему и будущему спиной, лицом же – к прошлому. Объясняется это тем, что историческое время (как было показано М. Гране) неотделимо от представлений о социальном и политическом порядке. Таким образом, древность и современность противопоставлялись: древность, будучи порой

⁴⁰ Хуань Куань. 2001. С. 63–72.

⁴¹ Кроль. 1970. С. 51, 100–102, 126.

⁴² Кроль. 1984. С. 82, 84, 88–89, 118–119.

⁴³ Понятие «будущее» передаётся иероглифом *хоу* (后), чьё основное значение «зад; задняя (тыльная) сторона (часть); направление назад, позади себя».

обладания высшими и абсолютными ценностями, по определению превосходит современность, в которой материальная сторона жизни значительно более развита, но которая в духовном отношении представляет собой период вырождения и упадка. При этом социальный порядок и модели поведения в древности конфуцианцами рассматривались как соответствующие Небесному Дао-пути, т.е. в жизни человека полностью реализовывались принципы миропорядка, а ритм жизни полностью соответствовал природному. Ю.Л. Кроль определял древность для китайской культуры как своего рода «сакральное время»⁴⁴. В то же время Дж. Нидэм подчёркивал, что рассматривать конфуцианскую точку зрения только как обращённую назад в корне неверно, и конфуцианство как идеология не исключало развития и социальной эволюции, что и подтверждается теорией Хэ Сю, не говоря об эмпирическом материале.

Таким образом, конфуцианские взгляды на древность воплотились в теории нормативного поведения, по которой Небо и его принципы неизменны, таковым же должно быть ориентированное на них поведение. В «Жизнеописании Дун Чжун-шу» приведена формула «Небо не меняется, Дао также не меняется» (Тянь бу бьянь, Дао и бу бьянь 天不變,道亦不變)⁴⁵. Иными словами, если целью человечества является приближение к образцам древности, то мысль, согласно которой будущее неизмеримо выше и совершеннее того, что уже было, поистине революционна. В этом мы не можем не согласиться с Дж. Нидэмом.

Установка на древнее и неизменное не мешала конфуцианцам признавать определённые изменения в истории, осознавать разницу между веками и поколениями, выстраивать концепцию чередования эпох расцвета и упадка. Однако время, с которым следовало соотноситься человеку в его деятельности, по конфуцианским представлениям было дискретным и «наполненным» (термин Ю.Л. Кроля). В описанном контексте было бы чрезвычайно важно и интересно рассмотреть процесс восприятия модели линейного времени и эволюционного процесса представителями китайской общественной мысли.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гране М. Китайская мысль / Пер. В.Б. Иорданского, общ. ред. И.И. Семененко. М.: Республика, 2004. 526 с.
- Духовная культура Китая. В 5 т. Т. 1: Философия / Ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2006. 727 с.
- Калимонов И.К. Основы научных исследований. Зарубежная история. Казань: Изд-во КГУ, 2006. 276 с.

⁴⁴ Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь). Т. I. С. 63.

⁴⁵ URL: <http://ctext.org/han-shu/dong-zhong-shu-zhuan>

- Китайская философия. Энциклопедический словарь / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Мысль, 1994. 573 с.
- Китайские социальные утопии / Отв. ред. Л.П. Делюсин, Л.Н. Борох. М.: Наука, ГРВЛ, 1987. 312 с.
- Конрад Н.И.* Полибий и Сыма Цянь // Вестник древней истории. 1965. №4. С. 3–25.
- Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова. М.: Восточная литература, 2004. 431 с.
- Кроль Ю.Л.* Сыма Цянь – историк / Отв. ред. Л.П. Делюсин. М.: Наука, ГРВЛ, 1970. 447 с.
- Кроль Ю.Л.* Проблема времени в китайской культуре и «Рассуждения о соли и железе» Хуань Куаня // Из истории традиционной китайской идеологии. М.: Наука, ГРВЛ, 1984. — С. 53 — 127.
- Торчинов Е.А.* Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. М.: Азбука-Классика 2005. 480 с.
- Хуань Куань.* Спор о соли и железе (Янь те лунь). Т. I / Пер., введение, комментарий и приложения Ю.Л. Кроля. М.: Восточная литература, 2001. 407 с.
- Чжунго датун сысян цзыляо 中國大同思想資料 (Материалы по [истории] утопической мысли в Китае). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1959. 98 с.
- Ши сань цзин чжу шу: фу цзяо кань цзи цзи чжи юй / Жуань Юань шэнь дин 十三經注疏:附校勘記及識語 / 阮元審定 («Тринадцатиканоние») с приложением комментариев лучших эрудитов / Отбор и сверка Жуань Юаня). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1982. 2 т. 2784 с.
- Bauer W.* China and the Search for Happiness: Recurring Themes in Four Thousand Years of Chinese Cultural History / Tr. from the German by M. Shaw. N.Y.: Deabury Press, 1976. XX, 502 p.
- Eberhard W.* Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han-Zeit // Baessler-Archiv. 1933. No 16. S. 67–75.
- Needham J.* Social Devolution and Revolution: Ta Thung and Thai Phing // Revolution in History / Ed. by R. Porter. Cambridge (England), 1986. P. 61–73.
- Schwartz B.* The World of Thought in Ancient China. Cambridge (Mass.); L.: The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1985. 490 p.
- Tjan Tjoe Som.* Po Hu T'ung: The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall. Leiden: Brill, 1952. 2 vols. XII, 695 p.
- Woo Kang.* Les trois theories politiques du Tch'ouen Ts'ieou interpretées par Tong Tchong-chou d'après les principes de l'école de Kongyang. P.: Ernest Leroux, 1932. III, 254 p.
- Chinese Text Project = 中國哲學書電子化計劃 // URL <http://ctext.org/>

Мартынов Дмитрий Евгеньевич, кандидат исторических наук, доцент Института востоковедения Казанского (Приволжского) федерального университета; dmartynov@yandex.ru