

**Культурно-цивилизационная идентичность и проблема модернизации
(на примере Китая XIX — начала XX вв.)**

Ослабление традиционной идеологии и системы управления обществом в Китае может быть привязано к 70-м гг. XIX в., после сильнейшего в истории страны национального унижения (серии «опиумных войн»), а также знакомства с системой ценностей западной культуры, привносимой христианскими миссионерами [3]. В истории Китая известный исследователь Чжан Хао выделял так называемую транзитивную эру, датируемую 1890 — 1911 гг. [8, р. 1]. В этот период китайская интеллигенция оказывается разделённой на два лагеря — реформаторский и революционный, причём это деление на первых порах касалось только методов вывода страны из кризиса, не затрагивая духовных оснований. Транзитивная эра была, по Чжан Хао, инспирирована рассеянием оптимизма периода Реставрации Тун-чжи (термин введён М. Райт в её монографии [10]). Сомнения в традиционных устоях фиксируются как раз в 1870-е гг., но они чрезвычайно медленно прокладывали себе дорогу: это стало возможно только после катастрофического поражения Китая в войне с Японией 1894 — 1895 гг. Формы выражения были ещё совершенно традиционными, и фиксировались традиционной же терминологией: это было сомнение в моральной легитимности маньчжурской монархии, обосновывающееся неэффективностью традиционного институционального порядка. Теоретическая база функционирования императорской власти внутри имперского механизма была заложена в эпоху Хань (II в. до н.э.). Император являлся в глазах широких масс не столько правителем империи, сколько медиатором между Небом и Землёй, призванным поддерживать космическую гармонию, быть своего рода «агентом Неба на земле» (выражение Чжан Хао) [8, р. 5]. Гармония поддерживалась надлежащим исполнением религиозного

и светского ритуала, который позволял «распределять» среди подданных государеву благодать-дэ, соответственно, «исчерпание» благодати приводило в традиционной картине мира к смене правящей династии. В течение XIX в. эта конструкция постепенно нивелировалась, пока не исчезла окончательно.

Картина мира, существовавшая в Китае со времён неолита, которая предусматривала деление всего и вся по дихотомии «центр — периферия», «внешнее — внутреннее», и не разделяла природной и социальной среды, начала постепенно сдавать позиции научной картине мира. То, что не удалось иезуитам в XVII — XVIII вв., удалось пушкарям западных армий в 1840 — 1860-е гг.: они сокрушили основы традиционного миропонимания. Новая картина мира нашла отражение в очень популярных в своё время работах Вэй Юаня (1794 — 1856), который в своём «Описании заморских стран» познакомил читателей не только с бытовыми подробностями, но и, например, с Великой Французской революцией. Описание революции сделало эту книгу чрезвычайно популярной в Японии, она даже стала одним из идеологических обоснований революции Мэйдзи (1867 — 1868). Примечательно, однако, что Вэй Юань настаивал на том, что превосходство Срединного государства основано на моральной чистоте государя, со временем это приведёт к тому, что «варвары» сами захотят обратиться к нему. Это не противоречило призыву заимствовать у «варваров» полезные технические приспособления и проч., благо они позволят тех же варваров одолеть [2, с. 442-443]. Заметим, что глубинных основ традиционного общества Вэй Юань не касался, более того — искренне считал, что китайская цивилизация намного выше всяких странных изобретений «длинноносых варваров». Однако количество фактов накапливалось, появились первые переводы западных философов, после чего встала совершенно конкретная задача: как совместить традиционную и «пришлую» картину мира?

Чжан Хао упоминает сычуаньского учёного Сунь Юй-жэня, который в своей работе 1897 г. пытался совместить коперникианскую вселенную с космологическим символизмом, дуализмом *инь-ян* и системой пяти

первоэлементов (*у син*). Характерно, что Сунь Юй-жэнь приходит к выводу о неизбежном сломе традиционного социального и государственного порядка, поскольку он неразрывно связан с космологией. Более того, этический универсализм христианства противоречит этическому партикуляризму китайской системы, которая сможет конкурировать с западной [8, р. 6].

В преддверии реформ под руководством Кан Ю-вэя 1898 г. эти взгляды проникают даже в среду китайской элиты. Например, Чжэн Гуань-ин (1842 — 1922), будучи видным деятелем режима и крупным бизнесменом, в своих теоретических трудах едва затрагивает сферу сакрального, хотя учение о символах и числах занимает немалое место в его трудах [1, с. 596-598]. Деятель круга Кан Ю-вэя Чэнь Чжи совершенно отошёл от традиционных космологических представлений и впервые в истории китайской мысли выдвинул апологию монархии с позиции национальной солидарности между правящими кругами и управляемыми [7, с. 325]. Более того, народовластие (*минь цюань*) представлялось ему единственным средством от мятежей против законной власти и установления хаоса в стране. Даже такой охранитель режима, как Чжан Чжи-дун (1837 — 1909), в своём знаменитом труде *Цюань сюэ пянь* («Призыв к учению») [6], несмотря на изобилие традиционной лексики и апелляцию к древним моральным устоям, о космологических аспектах не упоминает.

Размывание традиционных космологических представлений было сопряжено с утратой традиционных мировоззренческих ориентиров, поэтому осмысление политического кризиса и шире, — развала основ традиционной китайской цивилизации, превращалось для мыслителей в буквальном смысле в потерю почвы под ногами. Китайская цивилизация выработала своеобразные формы восприятия действительности, систему универсальных понятий и категорий, которые и образовывали модель мира, того, что Чжан Хао именовал *orientational symbolism* [8, р. 7]. Однако функцией китайской традиционной модели реальности является поддержание согласованности и порядка между структурными частями мироздания, позволяющего не только

осознавать личность в категориях пространства и времени, но ещё и установить универсальные понятия смысла жизни индивида и цели общественного развития. Таким образом, китайские интеллектуалы ещё в 1890-е гг. стали жертвами когнитивного диссонанса, и им пришлось заново воссоздавать не только концепции социально-политического развития, но и сами представления о мироздании и целях человеческого бытия [8, р. 7]. Естественно, что масштабы кризиса и даже само его существование осознавались разными людьми в очень разной мере. Так, Кан Ю-вэй в своей «Автобиографии» за 1895 г. приводит случай, который можно считать и курьёзным, и чрезвычайно характерным: «В пятую луну, когда я был в столице, некий благородный человек (*гуй жэнь*) спросил: “Простоит ли царствующая династия ещё сотню лет?” Я ответил: “Бедствия разворачиваются на Ваших бровях и ресницах (идиома: «прямо на глазах» — *Д.М.*), к чему слова о сотне лет?” Чиновник решил, что я сказал глупость» [5, с. 141]. Иными словами, некоторые представители элиты имели чувство смутного опасения, некоторые остро переживали, а некоторые, в том числе Кан Ю-вэй и его многочисленные ученики, стремились реагировать, но эта реакция носила опять-таки непривычный для нас вид: это желание воссоздать космос заново, выстроив новый всеобъемлющий взгляд на мир, но взгляд, уже учитывающий массу новых феноменов, которые надлежало осмыслить и включить в систему космических корреляций. Таким образом, китайские реформаторы того периода оказались перед лицом экзистенциального вызова.

Мощнейшим фактором, который одновременно сокрушал устои, но и предлагал необозримое поле новых идей и путей выхода из кризиса, было *западное влияние*. Несмотря на то, что постоянные поселения европейцев стали появляться в Китае после 1842 г. (Нанкинского договора), как раз к 1890-м годам миссионерские станции начали постоянно функционировать во внутренних районах страны и оказывать непосредственное влияние на широкие слои китайских интеллектуалов [4]. С другой стороны, с 1870-х гг.

сначала небольшие, а затем и всё большие группы китайских интеллигентов получили возможность бывать за границей — в первую очередь в Японии. Однако спецификой этого процесса было то, что представители поколения Кан Ю-вэя и Янь Фу столкнулись с западной цивилизацией относительно поздно, уже получив полный цикл традиционного конфуцианского воспитания: тот же Кан Ю-вэй осознал преимущества западного образа жизни в 22 года. Это приводило к тому, что над китайскими интеллигентами транзитивного периода довлела «культурная идентичность» (термин Дж. Левенсона). С другой стороны, Левенсон рассматривал следование традиции и постоянное подчёркивание её приоритета и как результат своего рода психотерапии, необходимость излечивать эмоциональные раны, полученные из опыта общения Китая с западными странами [9, р. XIII-XIX]. Комплекс традиционных текстов и идей сам по себе был самодовлеющей интеллектуальной силой, однако конфуцианская традиция была далека от схоластики, поскольку хотя из века в век обсуждалась одна и та же проблематика, традиция всё ещё не воспринималась как мёртвый груз прошлого. Парадоксально, но конфуцианское учёное сообщество, которое в XIX в. живо обсуждало проблемы, сформулированные за 1700 лет до того, ближе к отечественному понятию «соборности», поскольку было одновременно и средой, и механизмом, позволяющим рассматривать структурообразующие вопросы и проблемы во времени и одновременно вне времени. Данный феномен Чжан Хао называет *internal dialogues* [8, 10].

К концу XIX в. привлекательность неканонических древних текстов, особенно трудов Сюнь-цзы, Мо-цзы и Шан Яна, многократно выросла. Хотя конфуцианцы прежних времён обыкновенно подчёркивали несовместимость этих текстов с конфуцианской ортодоксией, в транзитивный период явно наметилась тенденция к синтезу, но этот синтез был весьма причудливым: конфуцианство провозглашалось изначальным источником китайской мысли. Таким образом, все прочие учения рассматривались как дочерние и, следовательно, традиции не угрожающие. Здесь возникает трагический

парадокс: основные ценности конфуцианства противоречили задачам модернизации. Приверженцы модернизации, познакомившись с условиями жизни на империалистическом Западе, не отделяли политического порядка от богатства и власти, но при этом не могли не сознавать, что конфуцианские ценности совершенно отчётливо и сознательно противопоставляются выгоде, богатству и власти. В результате Чэнь Цю (1851 — 1903) объявил богатство и власть как канонические конфуцианские ценности [8, р. 19]. Ещё одним ярким представителем данного направления был Сун Шу (1862 — 1910), который в своих трудах стремился разместить богатство и власть в основной иерархии конфуцианских ценностей [8, р. 19]. Новшеством было сравнение этих категорий в конфуцианских и легистских представлениях. Согласно мнению Сун Шу, «легисты сосредотачивались на увеличении политического могущества, а конфуцианцы сосредоточились на моральной ответственности, чтобы не допускать агрессии и защищать слабых» [8, р. 19]. Это позволило ему примирить несовместимые системы ценностей. По-видимому, следует признать опосредованное христианское влияние на деятельность реформаторов: Конфуция превращался в божественную фигуру первого на Земле пророка и реформатора. Однако данная теория была очень далека от своих прототипов. Главной её особенностью становился взгляд на историю, которая рассматривалась как направленный процесс от хаоса ко всеобщему порядку, минующий фазы перемен в социуме и ритуале.

Следует иметь в виду, что рассматриваемое направление имело в основе не отвлеченно-теоретические интересы, а сугубо практические проблемы. Классические тексты становились востребованными в дискуссиях относительно судьбы общества и страны. Интерес к неканонической мысли не привёл к возрождению ни единой из древних школ, а все китайские учёные XIX в. были эклектиками. Тем не менее, именно это направление определяло интеллектуальный климат Китая едва ли не до самой Синьхайской революции.

Литература

1. Духовная культура Китая: Энциклопедия. Т. 1: Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. — М.: Восточная литература, 2006. — 727 с.
2. История китайской философии / пер. с кит. В.С. Таскина; общ. ред. М.Л. Титаренко. — М.: Прогресс, 1989. — 552 с.
1. *Мартынов Д.Е.* Протестантские миссионеры в Китае (из истории взаимодействия христианства и китайской культуры) // Человек. — №3. — 2008. — С. 65 – 77.
3. *Мартынов Д.Е.* Иностранцы миссионеры в Китае XIX — начала XX в.: специфика деятельности (на примере провинции Шаньдун) // Вестник Татарского государственного гуманитарно-педагогического университета. — 2008. — Вып. 3(14). — С. 40 — 45.
4. *Мартынов Д.Е.* Кан Ю-вэй: Жизнеописание. — Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2010. — 328 с.
2. *Чжан Чжи-дун* 张之洞. Цюань сюэ пянь 劝学篇 (Призыв к учению). — Гуйлинь: Гуанси шифань дасюэ чубаньшэ, 2008. — 148 с.
3. *Чэнь Чжи* 陳熾. Юн шу: эр цюань / Чэнь Цы-лян (Чжи) чжуань 庸書:[2卷] / 陳次亮[熾]撰 (Книга о служении в 2-х свитках). — Тайбэй: Тайлянь гофэн чубаньшэ, 1970. — 334 с.
5. *Chang Hao.* The Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning (1890 – 1911). — Berkeley: Univ. of California Press, 1987. — X, 223 p.
4. *Levenson J.* Confucian China and its Modern Fate. Vol. 2. — Berkeley: Univ. of California Press, 1958. XIII, 178 p.
6. *Wright M.C.* The Last Stand of Chinese Conservatism: The T'ung-Chih Restoration, 1862 — 1874. — Stanford: Stanford Univ. Press, 1957. — 581 p.