

# КИТАЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ЗЕРКАЛЕ ПРЕЖНЕГО ЕВРОЦЕНТРИЗМА

ВЯЧЕСЛАВ СЕРБИНЕНКО

*Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой  
истории отечественной философии философского факультета  
Российского государственного гуманитарного университета*

Рефлексия по поводу взаимоотношения с западной культурной традицией — важнейшая особенность развития русской культуры XIX в., непосредственно связанная с формированием ее своеобразных, уникальных черт. Значительно реже в этот период в сфере самосознания отечественной культуры оказывается проблема ее исторически глубоких отношений с восточным культурным ареалом. В особенности, Дальний Восток, давний географический сосед России, в культурном отношении на протяжении практически всего столетия воспринимался как действительно «дальний» и чуждый мир, весьма слабо соотносящийся с внутренними национальными проблемами общественного и культурного развития. В частности, радикальные перемены, происходившие в японском обществе после событий Мэйдзи исин (1867–1868 гг.), отмечались учеными-востоковедами (например, В.П. Васильевым), но вплоть до японо-китайской войны 1894–95 гг. они не получили адекватной общественной оценки, а в полной мере, как показала дальнейшая история, не были поняты и после этой войны.

В «бичуринский период» отечественной синологии (30–40-е годы) интерес к Китаю проявляют

многие деятели русской культуры. В немалой степени это общественное внимание связано с незаурядной личностью самого основоположника русского китаеведения. Однако объяснение «бичуринского феномена» следует искать не только в особенностях личности выдающегося ученого и не в экзотической новизне информации: образ Китая для России 30–40-х годов XIX в. ничего принципиально нового уже собой не представлял, будучи хорошо известным по западноевропей-

ским образцам стиля шинуэ-зри. Общественный интерес к деятельности Бичурина был в первую очередь реакцией (далеко не всегда однозначно положительной) на трезвость и конкретность научного подхода, позволившего внезапно увидеть дальневосточную традицию во всей реальности ее культурного содержания. Соответственно эта деятельность носила отнюдь не только «просветительский», но, что

---

## ДАЛЬНИЙ ВОСТОК НА ПРОТЯЖЕНИИ ПРАКТИЧЕСКИ ВСЕГО СТОЛЕТИЯ ВОСПРИНИМАЛСЯ КАК ДЕЙСТВИТЕЛЬНО «ДАЛЬНИЙ» И ЧУЖДЫЙ МИР

---

очень важно, полемический характер. Бичурину приходилось выступать против весьма распространенных тогда в Европе и в России представлений о Китае как символе социального застоя, косности и национализма. Недооценка китайской культурной традиции имела общеевропейские корни и нашла, например, определенное теоретическое обоснование в трудах столь авторитетных в России

авторов, как И. Гердер и Г.В.Ф. Гегель<sup>1</sup>. Естественно, что влияние западных идейных стандартов существенно способствовало формированию в русском обществе скептического отношения к истории китайской культуры<sup>2</sup>. К тому же необходимо учитывать, что в России 30–40 годов XIX в. соответствующая «китайская» символика активно использовалась либеральной публицистикой в критике российского консерватизма<sup>3</sup>.

В 40–50 годы XIX в. в России китайская культура редко становилась объектом специального философско-культурологического анализа. Нечастыми были попытки философски обобщить новый научный опыт изучения дальневосточного региона. Особый интерес поэтому представляет наиболее систематическая и оригинальная попытка такого рода, предпринятая лидером славянофилов А. С. Хомяковым в его «Записках о всемирной истории», известных также под именем «Семирамида».

Аналитика Хомякова включала в себя весьма позитивную общую оценку значения китайского культурного опыта: «Не слава битв, не века дикого геройства окружают колыбель Восточной державы, но слава мирных изобретений, побед над непокорными силами природы и нравственной мысли в беспрестанном приложении к быту государственному»<sup>4</sup>. Консервативно настроенному русскому философу особенно импонировал традиционализм конфуцианской этики, основоположника которой он ставил в этом отношении «выше всех философов в целом свете»<sup>5</sup>.

1 Речь идет об общей европоцентристской методологии философии истории немецких мыслителей, позволявшей, например, Гегелю не включать Китай в «пределы всемирной истории», а Гердеру писать о китайской культуре как о «тысячелетнем топтании на одном месте». Факт влияния гегелевской философии истории на русскую общественную мысль XIX в. общепризнан, об авторитетности же в России исторических воззрений Гердера свидетельствует, например, энергичное выступление Белинского в защиту «великого Гердера». См.: Белинский В. Полн. собр. соч. М., 1953. Т. 2. С. 67.

2 Так, И. С. Гагарин (представитель консервативного крыла русского «западничества», впоследствии член Ордена иезуитов и католический теолог) в 1842 г. в письме И. В. Киреевскому противопоставляет «просвещенной» Греции косный, националистический Китай (впервые опубликовано в католическом журнале «Simvol». Р., 1980. № 4. Р. 177). В славянофильской среде, в чей адрес неоднократно направлялись упреки в «китаизме», подобная аргументация воспринималась достаточно серьезно. См., например, переписку И. Киреевского с А. И. Кошелевым (Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 2. С. 273)

3 С этим связано, в частности, то обстоятельство, что В. Г. Белинский, отдавая должное научному значению трудов Н. Я. Бичурина, в то же время остро реагировал на имевшиеся в них, по его мнению, тенденции идеализации китайского общества. Ср. также характерное использование «китайской» символики А. И. Герценом в его иронических рассуждениях об особенностях культурной жизни в Петербурге и Москве (1842): «Летарический сон Москвы придает москвичам их пекино-хунунорский характер стоячести, который навел бы уныние на самого отца Иакинфа (Н. Я. Бичурин. — В. С.)». (Герцен А. И. Полн. собр. соч. и писем. ПГ, 1919. Т. III. С. 11).

4 Хомяков А. С. Полн. собр. соч. 2-е изд. М., 1892. Т. 3. С. 368.

5 Там же. М., 1900. Т. 7. С. 136.

**Никита Яковлевич Бигурин (1777 – 1853) –**

выдающийся ученый, активно пропагандировавший в обществе научные знания о китайской культуре, регулярно сотрудничавший во многих журналах («Московский вестник», «Московский телеграф», «Москвитянин» и др.), оказавший непосредственное влияние на А. С. Пушкина, В. Ф. Одоевского, М. П. Погодина и многих других.

Хотя и в дальнейшем, во второй половине XIX в., влияние отечественного востоковедения на формирование в обществе представлений о дальневосточной культуре не было определяющим, оно имело постоянный и глубокий характер и приносило свои плоды. В 1888 г. выходит труд выдающегося русского китаевода С. М. Георгиевского «Принципы жизни Китая». Именно на эту работу, при общей ее положительной оценке, опирался крупнейший русский философ XIX в. Вл. Соловьев в своей статье «Китай и Европа» (1890). Решающую роль в формировании у Вл. Соловьева убеждения в необходимости специального рассмотрения дальневосточной культуры сыграла его полемика с создателем теории «культурно-исторических типов» Н. Я. Данилевским, а в дальнейшем со сторонниками последнего: Н. Страховым, К. Леонтьевым и др.

Начало спору положил, однако, сам Данилевский, когда в последний год жизни (1885) опубликовал статью «Вл. Соловьев о православии и католицизме», где в частности, Соловьев критикуется за то, что он в работе «Великий спор и христианская политика» (1883) строит обоснование универсализма мировой истории на противопоставлении Запада и Востока. Активная роль при этом отводилась Соловьевым западной культуре, формирующей принцип «самодетельности» человека. Значение Востока определялось особым, созерцательно-пассивным восприятием сверхъестественного.

Находя такое различие западной и восточной культур слишком общим, Данилевский замечает, что оно ничего не дает для понимания своеобразия китайской культуры: «Но ни один народ в мире не заботился менее о сверхъестественной силе, как та треть человечества, которая жила в Китае, как раз на самом настоящем Востоке. Следовательно, эту неудобную и неподатливую на схемы треть человечества приходится выкинуть из истории... Выключение его мотивируется тем, что Китай уже чересчур восточен по своей



замкнутости и неподвижности. Но замкнутость его происходила от чисто внешних географических причин, но по духу же и направлению не менее его были замкнуты Индия и Египет. Что же касается до неподвижности, то очевидно, что народ, сделавший большую часть основных культурородных изобретений, не мог быть неподвижным»<sup>6</sup>.

Такая оценка Китая не была для Данилевского чем-то новым. В «России и Европе» он неоднократно обращается к Китаю, этому символу «застоя и коснения» для европейской историографии, чтобы подчеркнуть: «Везде... где только гражданственность и культура могли развиваться, они имели тот же прогрессивный характер, как и в Европе». Чуждость же Китая европейской культуре определяется его принадлежностью к иному культурно-историческому типу, что, однако, не может служить основанием для «умаления» достижений китайской культуры: «Китайцы имеют громадную литературу, своеобразную философию, весьма, правда, несовершенную в космологическом отношении, но представляющую... здравую и возвышенную систему этики... Наука и знание нигде в мире не пользуются таким высоким уважением и влиянием, как в Китае».

Уже после смерти Данилевского Соловьев в ряде статей (1888–1890) резко критикует его теорию. В качестве же практически единственной «проблемы» для эволюционного подхода к истории Соловьев признал Китай. Более того, он даже делает вывод, что только Китай может служить доказательством правильности теории Данилевского, поскольку действительно является совершенно уникальным историческим явлением.

В те годы Соловьева беспокоило положение дел не столько на Востоке, сколько в самой Европе. Идея прогресса — вот то, что, по мнению Соловьева, европейская культура может противопоставить китайской: «Противоположность двух культур — китайской и европейской — сводится в сущности к противоположению двух общих идей: порядка, с одной стороны, и прогресса — с другой. С точки зрения порядка важнее всего прочность социальных отношений, идея прогресса требует их идеального совершенства... Что Китай достиг прочного порядка — это несомненно — насколько европейский прогресс ведет к социальному совершенству — вот вопрос». При всей своей приверженности идее прогресса Соловьев был весьма далек от безусловной уверенности в реальной возможности его подлинного осуществления европейской цивилизацией. Эти сомнения, безусловно, составляют важную особенность работы Вл. Соловьева о Китае.

В целом же полемика между Данилевским и Соловьевым и эволюция философско-исторических взглядов последнего отразили продолжение в русской философии последних десятилетий XIX в. процесса своеобразной «переоценки ценностей»: серьезного переосмысления стандартов упрощенно европоцентристского подхода к восточной культуре. При всей сложности и противоречивости этого процесса он, безусловно, происходил, причем в первую очередь под воздействием развивающейся отечественной востоковедческой науки и объективно способствовал формированию в русской культуре реалистических представлений о дальневосточной культурной традиции.

<sup>6</sup> Данилевский Н. Я. Сборник политических и экономических статей. СПб. 1890. С. 275–276.