

## Этапы интеллектуальной биографии Кан Ю-вэя (1858-1927): к рецепции западной культуры на Дальнем Востоке

*Д.Е. Мартынов*

*Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина, кафедрановой и новейшей истории  
420008, Казань, ул. Кремлёвская, 18*

Статья посвящена попытке осмысления интеллектуального наследия великого реформатора и утописта Кан Ю-вэя (1858-1927) в контексте синтеза культур, происходящего на Дальнем Востоке во второй половине XIX в.

В социальном учении великого китайского мыслителя и реформатора Кан Ю-вэя можно выделить два уровня. Первый будут составлять практические «рецепты» решения проблем Китая, предложенные в последнее десятилетие XIX в., что и приведёт к провальным 100 дням реформ 1898 г. и уничтожающей критике республиканских порядков после 1912 г. Следующий уровень уже не будет привязан к политической сиюминутности: это теоретические размышления, иногда не имеющие прямых аналогов в действительности. Мысль Кан Ю-вэя, насколько об этом можно судить, не следовала линейным путём: мыслитель равно свободно чувствовал себя в обеих стихиях, которые иногда перемешивались самым причудливым образом. Таким образом, его наследие необходимо исследовать с двух сторон: как реформатора и политика-практика, но и как утопического мыслителя.

В Китае данных проблем касались Куан Бо-линь<sup>1</sup> и Тан Чжи-цзюнь<sup>2</sup>. В США много лет изучению философского наследия Кан Ю-вэя отдал проф. Сяо Гун-цюань (Kung-chuan Hsiao), статьи которого в 1975 г. сложились в самое подробное на сегодняшний день биографическое исследование жизни мыслителя<sup>3</sup>. Немало места указанным проблемам нашлось на страницах фундаментальной «Кембриджской истории Китая»<sup>4</sup>. Из последних западных работ на данную тему следует отметить фундаментальную статью Роже Даробера (Университет Париж X — Нантер)<sup>5</sup>. В отечественной синологии данных проблем с различных методологических позиций касались С.Л. Тихвинский<sup>6</sup> и А.И. Кобзев<sup>7</sup>.

Если основываться только на суждениях самого Кана и его ближайших учеников, окажется, что его взгляды окончательно сформировались примерно к тридцатилет-

---

© Д.Е. Мартынов, 2008.

<sup>1</sup> Куан Бо-линь. Кан Ю-вэй дэ чжэсюэ сысян (Философские идеи Кан Ю-вэя). Пекин, 1982.

<sup>2</sup> Кан Ю-вэй юй Усюй бяньфа (Кан Ю-вэй и движение за реформы 1898 г.). Ред. Тань Чжи-цзюнь. Пекин, 1984.

<sup>3</sup> Hsiao Kung-chuan. A Modern China and a New World. Seattle, 1975.

<sup>4</sup> The Cambridge History of China. Gen. ed. D. Twitchett, J. K. Fairbank. Vol. 11, part. 2. P. 274-338; Vol. 12, part. 1. P. 322-405.

<sup>5</sup> Darrobers R. Kang Youwei. Du confucianisme réformé à l'utopie universelle // Etudes chinoises. 2000. Vol. XIX. № 1-2. P. 15-66.

<sup>6</sup> Тихвинский С.Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX века и Кан Ю-вэй // Избранные произведения. Кн. 1. М., 2006. С. 1(М15).

<sup>7</sup> Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002. С. 462-469.

нему возрасту и с тех пор не изменялись.<sup>1</sup> Данные заявления фактами опровергаются: эволюция воззрений Кан Ю-вэя очевидна<sup>2</sup>. Однако, если касаться только основных постулатов его социальной философии, окажется, что набор базовых идей и концепций оставался практически неизменен: учение о благой природе человека и общества. Данные концепты рассматривались на разных уровнях и в разных контекстах, поэтому периодизация интеллектуальной деятельности Кан Ю-вэя не совпадает с фактическим его развитием как мыслителя.

Становление Кан Ю-вэя как мыслителя проходило в русле неоконфуцианской философии, схоластический характер которой не устраивал молодого учёного. Между 1878 и 1884 г. он, согласно «Автобиографии», пытался выработать собственное мировоззрение, обращаясь подчас к прямо противоположным интеллектуальным источникам: буддийским канонам и «книгам западных учений»<sup>3</sup>. Первые наброски собственной социальной доктрины были представлены в двух рукописях: *Ши ли гун фа* («Основная истина и всеобщий закон») и *Кан-цзы нэй вай нянь* («Эзотерические и экзотерические главы учителя Кана»)<sup>4</sup>. В данных работах основной упор делался на моральных ценностях, истолкованных в конфуцианском духе. В то время автор ещё не был озабочен практическими проблемами своего времени, однако полагал, что «истина» (конфуцианский принцип-лг/) является универсальной, проявляясь в масштабе любой страны и всей Вселенной. Пока ещё не было речи о построении целостной картины утопического социума, но теоретические основы этого последнего были заложены.

В 1888 г. Кан Ю-вэй на несколько лет приостанавливает теоретические изыскания, что было связано с первой попыткой обратить внимание маньчжурского правительства Китая на необходимость системных реформ<sup>5</sup>. Следующие десять лет жизни мыслителя были посвящены попыткам «достучаться» до столичных бюрократов (это было возможно только путём повышения социального статуса — прохождения конфуцианских экзаменов на степень учёного-чиновника), а также воспитания поколения свободомыслящих учёных Нового Китая — Кан Ю-вэй основал собственную академию *Вань му цао тан* («Соломенная хижина посреди мириады деревьев и трав»). В этом заведении только узкий круг ближайших учеников был допущен к сокровенным идеям Кан Ю-вэя о сущности конфуцианства как идеологии реформы<sup>6</sup>. В 1895-1898 г. мыслитель активно включился в дела высокой политики, что окончилось государственным переворотом и бегством учёного из страны.

Изгнание оказало сильное влияние на Кан Ю-вэя: в поисках зарубежной помощи делу реформы в Китае, в 1898 — 1899 г. мыслитель побывал в Японии, США, Канаде и Великобритании. Живя изгнанником в Сингапуре, зимой 1900 г. он смог вернуться к собственно философской деятельности, продолжив линию рассуждений, прерванную в

<sup>1</sup> Liang Ch'i-ch'ao. Intellectual Trends in the Ch'ing Period. Tr. I.G.Y. Hsü. Cambridge (Mass.), 1959. P. 109

<sup>2</sup> Цянь Му. Чжунго цзинь саньпай нянь сэюшу ши (История китайской философии за последние 300 лет). Шанхай, 1937. С. 634-662, 689-702.

<sup>3</sup> Большой частью это были труды миссионеров, представляющие западную цивилизацию в апологетическом духе. См.: K'ang Yu-wei. Biography and the Symposium. Ed. by Jing-pang Lo. Tucson, 1967. P. 32-45.

<sup>4</sup> До начала 1980-х гг. данные рукописи были малодоступны исследователям, пока не были опубликованы в составе первого тома «Полного собрания сочинений» Кан Ю-вэя в 1981 г. Рукопись *Ши ли гун фа* была первой попыткой оформить утопические взгляды мыслителя, и стала первым проспектом *Да тун шу* («Книги о Великом Единении»), законченной в 1902 г. Вместе эти тексты увидели свет только в 1998 г.

<sup>5</sup> См.: Hsiao Kung-chuan. A Modern China and a New World. P. 410.

<sup>6</sup> K'ang Yu-wei. Biography and the Symposium. P. 53-57, 76, 189.

1888 г. Итогом стал текст объёмом в 150 тыс. иероглифов, законченный зимой 1902 г. в Дарджилинге (Британская Индия) и озаглавленный *Да тун ту* — «Книга о Великом Единении»<sup>1</sup>. Осознавая революционный характер открытых им истин, Кан Ю-вэй отказывался публиковать книгу до 1913 г., когда свет увидели две первые части текста. Считая, что мир ещё не готов воспринимать откровения о лучшем будущем, Кан Ю-вэй в 1919 г. переиздал тот же текст с тремя небольшими стихотворениями, разъяснявшими смысл трактата<sup>2</sup>. В предисловии говорилось, что создание Лиги Наций убеждает мыслителя, что будущее мира возможно прозреть, и оно соответствует упованиям Кана. (В 1929 г. это же издание увидело свет в США на китайском языке, а полный текст впервые был опубликован только в 1935 г., через семь лет после кончины мыслителя.)

В 1903 г. Кан Ю-вэй вновь обращается к политическим вопросам, написав трактат *Гуань чжи и* («О системе управления»)³. Этот период был весьма плодотворен: увидели свет трактаты и эссе: *Учжи цзю го лунь* («Национальное спасение через благосостояние», 1905), *Чжунго тяньвэй у цай чуаньфа Оу-Мэй эр цзинь ци гоцуй то* («О проблемах Китая, вызванных ошибками Европы и Америки, и введении золотого стандарта», 1913), *Чжунго хуаньхунь лунь* («О духовном возрождении Китая», 1913)<sup>4</sup>. Кан Ю-вэй оставляет горние выси Утопии и решительно заявляет, что сохранение Китая на карте мира возможно только путём его индустриализации по западному образцу, при сохранении собственной духовной культуры. Полный провал всех реформаторских планов и политическая дезинтеграция Китая после 1914 г., ввергли Кан Ю-вэя в состояние серьёзного духовного кризиса. Выходом из него стало обращение к проблемам Вселенной: Кан Ю-вэя больше не устраивал мир людей, даже и будущего Великого Единения, и он перерос границы утопического жанра. Последний этап духовной биографии Кан Ю-вэя — обращение его в пророка, который в 1926 г. пишет мистический трактат *Чжу Тянь цзян* («О Небе»).

Вопросом первостепенной важности в исследовании интеллектуального наследия Кан Ю-вэя станет влияние на него западной духовной традиции. Данный вопрос до сих пор не решён, так как факты, в изобилии разбросанные по страницам *Да тун ту*, свидетельствуют о глубоком интересе мыслителя к делам западной цивилизации, но в то же время очевидно, что прожив 16 лет за пределами Китая, совершив три кругосветных вояжа и посетив 30 стран, Кан Ю-вэй так и не изучил ни одного иностранного языка, и о прямых заимствованиях придётся позабыть...

В конце XIX в. для китайских интеллектуалов были открыты три пути к восприятию феноменов западной цивилизации, которые и определяли отношение к ним. Крайне правую позицию занимали консерваторы-традиционалисты, отвергавшие саму возможность воспринимать что-либо от «южных и западных варваров». На противоположном полюсе находились ненавистники традиционной цивилизации, безоговорочно

<sup>1</sup> Там же. P. 192-193.

<sup>2</sup> Два стихотворения (с английского подстрочника) опубликованы в нашем переводе: Д.Е. Мартынов. Игра в классику в четырёх отделениях: избранная эссеистика, проза, переводы. Казань, 2007. Эти поэмы и предисловие Кан Ю-вэя к изданию 1919 г. выпущены в Пекинском издании 1956 г., имеющимся в нашем распоряжении.

<sup>3</sup> K'ang Yu-wei. Biography and the Symposium. P. 192. Трактат был начат в 1901 г. и увидел свет четырьмя годами позднее.

<sup>4</sup> Первый из перечисленных трактатов был написан в Лос-Анджелесе и впервые увидел свет в виде приложения к «Путешествиям по 11 странам Европы».

принявшие путь тотальной вестернизации<sup>1</sup>. Среднюю позицию занимали две несхожие группы. Часть конфуцианских учёных была недовольна традиционными учениями, и требовала частичного заимствования достижений западной культуры, особенно в области естественнонаучных дисциплин<sup>2</sup>. Значительно меньшим было число учёных, считавших, что различия между Востоком и Западом коренятся не в различии цивилизаций, а в степени восхождения по «ступеням» исторического развития единой мировой цивилизации, и ставящими перед собой задачу возвышения китайской культуры до уровня «колыбели» будущей глобальной цивилизации. Таким образом, ставилась задача универсализации. Сознательно или бессознательно, представители данной части китайской интеллигенции (Тань Сы-тун, Тан Чжэнь и др.) начинали осознавать необходимость интеллектуального синтеза. Плод их усилий был странен, и может современному исследователю показаться грубым и наивным, но он отражал тогдашний уровень понимания китайцами западного мира и его духовности, поверхностный и фрагментарный.

Кан Ю-вэй на «практическом» уровне философских размышлений, несомненно, принадлежал именно к этой группе, более того, был её лидером. Восприятие западного мира Кан Ю-вэй представляет собою отдельную — и чрезвычайно интересную! — проблему, которой мы в рамках данной статьи вынуждены едва коснуться. Несомненно одно: именно западно-китайский синтез позволит нам обрести «ключ» к мышлению человека, несомненно, искренне и глубоко укоренённый в китайской традиции, который взялся решать проблемы переоценки ценностей обеих цивилизаций, да ещё и предложил альтернативную аксиологию...

Впервые с западным миром Кан Ю-вэй столкнулся в 1879 г., посетив британскую колонию Гонконг, и был неприятно поражён явным превосходством «варваров» в материальной сфере<sup>3</sup>. Это закономерно вывело его на уровень духовных феноменов; интеллектуальный горизонт Кан Ю-вэя до этого времени ограничивался неоконфуцианством, буддизмом и даосизмом. Ныне он начинает интенсивно искать книги, посвященные жизни на Западе; в основном, его интересы могли утоляться путевыми заметками сотрудников китайских посольств (Ли Гуй, Ван Си-ци), а также переводами американского миссионера Дж. Аллена.

Поездка в Шанхай в 1882 г. завершила процесс интеллектуальной переориентации Кан Ю-вэя. Одним из важных последствий стало решение Кан Ю-вэя отказаться от чиновничьей карьеры и всецело посвятить себя интеллектуальной деятельности<sup>4</sup>. По-видимому, смена приоритетов в конфуцианстве — переход из школы «древних знаков» в школу «современных знаков»<sup>5</sup> — частично связана с интересом к Западу. Можно вспомнить, что ещё в 1880 г. Кан Ю-вэй писал трактат с целью разоблачить построения школы «современных знаков», зато в 1891 г. увидел свет трактат *Синь сюэ ээй цзин као*

<sup>1</sup> Подробно см.: Fairbank J.K., Teng Su-yü. *China's Response the West*. Cambridge (Mass.). 1954. P. 76—17.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Kang Yu-wei. *Biography and the Symposium*. P. 36.

<sup>4</sup> Там же. P. 38. В «Автобиографии» в разделе за 1883 г. говорится, что Кан Ю-вэй выписал себе газету *Wan Kwok Kung Pao* (нерегулярный обзор материалов «Тайме» на китайском языке), и стал активно заниматься западными естественными науками и искать труды по истории Запада.

<sup>5</sup> Место не позволяет остановиться на этом подробнее. См.: Cheng A. *Tradition canonique et esprit réformiste à la fin du XIX siècle en Chine. La resurgence de la controverse jinwen-guwen sous les Qing // Etudes chinoises*. 1995. Vol. XIV. № 2. P. 7-42.

(«Исследование подложных канонов династии Синь [8-23 гг.]»). Как раз в этот период Кан Ю-вэй начинает выработку собственной социальной теории.

По мнению Сяо Гун-цюаня, в период 1880-1900 гг. отношение Кан Ю-вэя к западной цивилизации несколько раз меняется<sup>1</sup>. На первом этапе Кан Ю-вэй, несомненно, был очарован внешним могуществом колониальных держав и, хотя и не отказывался от китайской традиции, сделал немало для подготовки её слома. Это как раз проявилось в учении о Конфуции как реформаторе и доказательстве фальсификации конфуцианского канона в начале I в. Интересно, что аргументы для своих теорий он частенько искал в «трудах Западного учения». Это вызывало негодование современников: историк китайской философии и классик постконфуцианства Цянь Му писал, что «Кан Ю-вэй использовал варваров, чтобы преобразить китайцев»<sup>2</sup>.

Данную тенденцию, однако, не стоит преувеличивать. Симпатии Кан Ю-вэя к Западу не следует смешивать с попыткой «преднамеренной вестернизации» (термин Сяо Гун-цюаня)<sup>3</sup>. Кан Ю-вэй, скорее, исходил из универсалистской парадигмы: глубинные основы цивилизаций Запада и Востока, Китая и Европы идентичны. В каком-то смысле в этом «виновато» конфуцианство: в каноне *Ли цзи* описано состояние Великого Единения (*Да тун*), когда «всё, что под Небесами, принадлежало всем». Таким образом, для Кан Ю-вэя также «не было ни еллина, ни иудея», это было дальнейшее творческое развитие неоконфуцианской доктрины об универсальных принципах *ли*, лежащих в основе миробытия. Кан Ю-вэй был полностью укоренён в неоконфуцианской интеллектуальной традиции, но в его положении социального мыслителя был специфический нюанс: в условиях унижения великой державы иностранными «варварами» требовалось обратить интеллектуальный интерес современников к универсальным законам бытия (ибо бытие и бытие социальное для конфуцианства суть синонимы), отвлечь их от возвышения национальных приоритетов. С такой точки зрения можно было критиковать неприемлемые китайские теории и использовать те западные ценности, которые укладывались в универсалистскую схему.

Интересно, что данную позицию можно рассматривать как своего рода провозвестие дискуссий 1920-1930-х гг. (в частности, дискуссий о социализме, «науке и метафизике», о демократии)<sup>4</sup>. Однако было и существенное различие: интеллектуалы-радикалы межвоенных десятилетий выросли уже вне поля традиционной конфуцианской науки и могли вести атаку на традиционные ценности. Для Кан Ю-вэя отправить конфуцианство на «свалку истории» было немыслимо, и он попытался осуществить синтез.

Как уже указывалось, в своих универсалистских исканиях Кан Ю-вэй был не одинок. Правда, следует оговориться: китайские интеллектуалы, озабоченные проблемами китайско-западного синтеза были учениками Кан Ю-вэя, сведущими в китайской традиции, но продолжавшими образование на Западе. Для характеристики этого слоя китайской интеллигенции достаточно привести цитату из послания Цзян Мэнь-линя —

<sup>1</sup> Hsiao Kung-chuan. A Modern China and a New World. P. 415.

<sup>2</sup> Цянь Му. Чжунго цзинь саньпай нянь сюэшу ши. С. 660.

<sup>3</sup> Hsiao Kung-chuan. A Modern China and a New World. P. 415.

<sup>4</sup> Отечественная литература на эту тему бедна. См.: Китайская философия. Энци. словарь. М., 1994. С. 108-112; Белоусов С.Р. Поиски альтернативы развития Китая // Проблемы Дальнего Востока. 1987. №4; Делюсин Л.П. Спор о социализме в Китае. М., 1980. С. 56-110.

ученика Кана, обучавшегося в США (датируется периодом Русско-японской войны 1904-1905 гг.): «Я прозрел уникальность Востока и Запада и убедился в правоте изречения Лу Сян-шаня...<sup>1</sup> "мудрецы, порождённые Восточными морями, обладают теми же познаниями и мыслят точно так же, как и мудрецы Западных морей"... Тогда я последовал мудрости Мэн-цзы<sup>2</sup> и Лу Сян-шаня и охватил основу, пренебрегая несущественным, и сделал единственным критерием учение о власти. И тогда я утвердился на твёрдой скале, а не на традиции»<sup>3</sup>. Здесь можно воспользоваться методом аналогии: Кан Ю-вэй, вероятно, прошёл тем же путём, впервые обратившись к «западным учениям», но его мысль привела к намного более глобальным выводам и к грандиозным мысленным экспериментам в области социальной философии. Перед нами — мыслители-универсалисты, а не «западники». (Интересно сравнить их с теоретиками Японии эпохи Мэйдзи — творившими после 1868 г. По выражению Макато Ода, японские мыслители настолько были заморожены агрессивностью идеи прогресса, что «бросились в эту стихию, как слепые котят».)

Естественно, что позиция Кан Ю-вэя должна была логически привести не только к критике китайской традиции, но и к критике современного ему западного общества. Сказывалась уникальность его позиции как наблюдателя: прожив 16 лет вне Китая, он, как уже говорилось, не изучал западных языков и неизменно оставался сторонним наблюдателем. В то же время, он живо интересовался всем: в Швеции изучал тюремную систему, в Париже поднимался в небо на воздушном шаре, и потому противоречия его позиции очевидны: чем больше он восхищался материальными благами Запада<sup>4</sup>, тем большее раздражение вызывали у него социальные и политические учреждения. Эволюция в отношении к Западу отразилась в *Да тун ту*, здесь ясна критика основных установлений и Китая, и Запада: семьи, государства, частной собственности. Однако Кан Ю-вэю опорой послужил сциентизм: наука и техника должны дать человечеству благополучие, и только тогда можно рассуждать о высокой морали<sup>5</sup>. В *У чжи го цзю лунь* Кан Ю-вэй решительно заявил, что сила Запада коренится единственно в материальной цивилизации, слабость Китая — в пренебрежении современной наукой и техникой. Таким образом, единственным путём к спасению Китая является сохранение собственной духовной культуры при заимствовании передовой технологии<sup>6</sup>. (Обратим внимание на то, что ему даже в голову не приходит, что сами пути развития цивилизации и привели

<sup>1</sup> Имеется ввиду основоположник одной из двух ветвей неоконфуцианства - синь сюэ («учение о сердце/разуме») Лу Цзю-юань (1139-1193), именуемый также Лу Сян-шань, Лу Цзы-цин. Все его рассуждения пронизаны мыслью об изоморфности субъекта и объекта, в которой каждый из них является полным аналогом другого. Подробнее: Кобзев А.И. Учение Ван Ян-мина и классическая китайская философия. М., 1983. С. 73-81.

<sup>2</sup> Мэн-цзы (372-289 г. до н.э.). Второй после Конфуция идеолог конфуцианства. Сердцевину его взглядов составила идея гуманного правления.

<sup>3</sup> Chiang Mon-lin. Tides from the West: A Chinese Autobiography. Цит. по: Hsiao Kung-chuan. A Modern China and a New World. P. 417.

<sup>4</sup> Интересно, что Кан Ю-вэй больше всего восхитили отели и казино Монте-Карло, а вот руины афинского Акрополя не произвели на него ровно никакого впечатления.

<sup>5</sup> Структура *Да тун шу* отражает этот стиль мышления: из десяти частей книги девять посвящены критике существующих порядков, и только в десятой части — заключении — торжествует «наивная вера в торжество науки». См.: Fung Yu-lan. The History of Chinese Philosophy. Tr. by D. Bodde. Princeton, 1953. Vol. II. P. 690.

<sup>6</sup> Hsiao Kung-chuan. A Modern China and a New World. P. 418.

к возникновению на Западе развитой технологии.) Отсюда его новая идея, расцветшая в годы Республики: превратить конфуцианство в государственную религию, дабы не подвергать страну вестернизации, но сохранить традиционную политическую и социальную мораль.

В этом плане встаёт чрезвычайно серьёзный вопрос: можно ли Кан Ю-вэй вообще считать утопистом? Путешественник, физически и мысленно объехавший 30 стран трёх континентов, впервые в интеллектуальной истории Китая взялся не просто написать утопический роман, но предложить конкретный план действий (с весьма рационалистически расписанными последствиями его реализации), долженствующий создать жизнеспособную державу, которая в будущем станет лидером мирового развития. Впрочем, его оптимизм после 1912 г. дал сбой: вместо того, чтобы продолжить борьбу за реформу политического строя и духовной культуры Китая, он все надежды возложил на индустриализацию и интеграцию Китая в международные структуры наподобие Лиги Наций. Это закономерно привело его к духовному кризису и осознанию тщеты всех жизненных устремлений.

**D.E. Martynov**

**The stages of the Kang Youwei's (1858-1927) intellectual biography: to loan the Western culture in the Far East**

The paper is devoted to attempt of judgment of an intellectual heritage of the great reformer and the Utopian Kang Youwei (1858-1927) in a context of synthesis of cultures, an event in the Far East in the second half of XIX century.