

# БИБЛИОГРАФИЯ ВОСТОКА

Выпуск 7

(1934)

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ  
АКАДЕМИИ НАУК СССР

1935

МОСКВА • ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР • ЛЕНИНГРАД

## ОБЗОРЫ ЛИТЕРАТУРЫ

А. А. Петров

### ФИЛОСОФИЯ КИТАЯ В РУССКОМ БУРЖУАЗНОМ КИТАЕВЕДЕНИИ

(Критико-библиографический очерк)

**П**ОБЕДОНОСНОЕ движение человечества к единой социалистической культуре, воплощающееся в реальные формы культурно-научного прогресса в СССР, вызывает к жизни все новые и новые отрасли научного знания. Растет потребность в объективном исследовании в свете материалистической диалектики исторической картины философской и научной жизни народов Востока, «отсталых» и «малокультурных» с точки зрения пресловутой «европейской цивилизации». Вырастает необходимость научного установления единства процесса развития научно-философского мышления человечества, закономерно вытекающая из самой сущности социалистической культуры как грандиозного синтеза всего лучшего, что когда-либо создавалось человечеством всех классов, рас и народов.

Философия пролетариата — диалектический материализм — представляет собою важнейшую часть этой культуры и, следовательно, — на данной исторической ступени — итог, синтез философского развития человечества.

Тем не менее в анализе исторического подготавливания нашего миропонимания до сих пор монопольное господство принадлежит средиземноморской и европейской философии. Когда речь идет о зарождении материалистических идей, мы говорим об античной Греции; когда мы говорим о первых проблемах диалектического мышления, мы вспоминаем древний Эфес и т. д. и т. п.

Наша эпоха требует уничтожения этого своеобразного монополизма. Лучшие представители буржуазной культуры презрительно отворачивались от восточной философии. И даже великий Гегель не мог выйти из ограниченных рамок европейского философа и в своих «Лекциях по истории философии»<sup>1</sup> отрицал право восточных народов на философию, указывая, что их философия есть по существу совокупность религиозных представлений. В скверных иезуитских переводах своего времени он не мог найти рациональных зерен действительного философского знания.

---

<sup>1</sup> Гегель. Лекции по истории философии. Сочинения, т. IX, 1932, стр. 108.

Вряд ли нужно опровергать теперь это гегелевское мнение, звучащее в унисон с ограниченностью взгляда «западно-европейского цивилизатора» на Восток, уходящей ныне в область истории вместе с классом, ее породившим. То немногое о философии Китая, чем мы располагаем в буржуазной науке Запада, даже те ничтожные, и качественно и количественно, сведения, которые мы можем почерпнуть из русского дореволюционного китаеведения, доказывают, что не только в Ионии и Афинах, в морских торговых городах-государствах античной Греции выросли крупнейшие философские умы.

На необъятных просторах феодального Китая появлялись также гениальные мыслители, создавая интереснейшие концепции с могучим охватом разнообразных проблем бытия и познания, преломляя их в иных социальных призмах, развивая их в условиях непрерывного господства феодальных общественных отношений.

Истории философии Китая как науки, как частной области истории философии вообще, еще не существует, и перед советским китаеведением стоит грандиозная задача ее создания. С этой точки зрения необходимо определить научную ценность оставшегося нам наследства от русского и западно-европейского буржуазного китаеведения, вскрыть его социально-классовые основания и установить степень возможности его научного использования. Задача настоящего очерка сводится к критическому обзору пока русской части этого наследства.

Количественная характеристика этого наследства дана П. Е. Скачковым в его «Библиографии Китая». В разделе X «Идеологии»<sup>1</sup> автор указывает 279 названий отдельных изданий и журнальных статей, частично или полностью посвященных вопросам идеологий Китая. Из них 89 названий посвящено буддизму, т. е. мировоззрению, заимствованному из Индии; 18 — магометанству, евреям в Китае, христианству и шаманству. Кроме того 19 названий — это работы, написанные уже после Октябрьской революции; 36 названий — переводы с европейских языков. Наконец, после отбора из оставшегося числа общих работ по Китаю и статей, посвященных народным верованиям и другим вопросам, не имеющим отношения к собственно философии, остается 45 работ по конфуцианству, даосизму и другим направлениям философии собственно Китая, 17 из которых — переводы с китайского языка. На долю конфуцианства приходится 8 названий; на долю даосизма — 5; смешанных — 11; остальным школам и мыслителям посвящено только 4 мелких работы журнального типа. И это все за два столетия.

Не порадует читателя и качественная сторона наследства, из которого я особое внимание обращаю на категорию работ, специально посвященных различным проблемам китайской философии.

<sup>1</sup> П. Е. Скачков. Библиография Китая. Систематический указатель книг и журнальн. статей о Китае на русском яз. 1730—1930. Гос. соц. экон. изд., Москва — Ленинград, 1932, стр. 431—450.

Общее в них, преломленное в различных идеологических вариациях, лишь формально друг от друга отличающихся, — это их единая социально-классовая основа — русский капитализм, с его агрессивными устремлениями на Восток. Тезис об абсолютном превосходстве «западной цивилизации» и ее философских систем, доминирующий над всеми историческими и теоретическими конструкциями русских китаеведов, был по существу идеологическим прикрытием другого, более важного, с точки зрения русского капитализма, тезиса о необходимости экономической и политической экспансии России в Китай. Исследование идеологических явлений выполняло общую задачу дореволюционного китаеведения — «теоретически обосновать» необходимость колониальной политики и «оправдать» ее.

Классовое содержание русского китаеведения лучше всего выражал и откровеннее других писал о нем акад. В. П. Васильев. Его статьи, более публицистического, чем научного характера, были руководящими для всех буржуазных исследователей Китая и его философии в частности. Знамя русского капитализма крепко поддерживалось рукой этого русского ученого. Подчеркивая активное внедрение западноевропейского капитала в Азию и намекая на его насильственный характер, он пел хвалебные гимны отечественной буржуазии:

«Если где еще для сердца представляется отрадное явление, так это в той части Азии, в которой пришлось действовать нам, русским. Мы покончили с набегам кавказских горцев, умиротворили киргизскую степь, водворяем в ней оседлость, строим города и селения и тем соединяем в одно сплоченное русское тело лежащие за ними Туркестан, Кокан — эти Эльзас и Лотарингия, которые достались нам почти без кровопролития и за удержание которых нам нечего бояться. Прошло всего 25 лет, как мы возвратили себе Амур, явились неожиданно-негаданно даже соседями Кореи, и сколько городов и селений возникло в этом заброшенном и диком до того краю. От океана до океана раздается русская речь, и непрерывный гул колоколов на этом пространстве возвещает славу божию».<sup>1</sup>

В этих кратких, но выразительных строках В. П. Васильева изложены итоги «былых побед», «продвижения культур», распространения христианства. И наконец, совет на будущее:

«В нашей Азии русских теперь более, чем азиатцев, хотя во многом еще нас задерживает излишняя сентиментальность, замаскированная гуманностью. Как будто не больше гуманности в предоставлении нашим инородцам чести сделаться русскими».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> В. П. Васильев. Современное положение Азии — китайский прогресс. Речь, приготовленная для прочтения на акте 1883 г. в С.-Петербургском ун-те. Приложена к отчету по СПб. ун-ту за 1882 г. СПб., 1883, стр. 1—2.

<sup>2</sup> Там же, стр. 2.

Указывая, что русские в противоположность европейцам идут на Восток не как завоеватели, а как «освободители» народов от «тирании, междуусобиц и бессилия», В. П. Васильев заключает:

«Не было ли бы скорее нашим преступлением пред человечеством, если бы мы отказались от предписываемых нам священных обязанностей не отказывать помогать «обиженным».<sup>1</sup>

«На ответственности и обязанности великих наций лежит развитие просвещения в человечестве. Распространяя его, они не обязаны очень много церемониться с варварством и невежеством».<sup>2</sup>

Разве не ясно, что вся культура восточных народов, в том числе и философия, могла лишь быть в глазах востоковедов-идеологов русской буржуазии образцом «варварства и невежества». Разве не к обоснованию этого положения сводилась вся публицистическая и ученая деятельность проф. В. П. Васильева?

Лучшим противоядием против всех зол восточного «варварства» было христианство. К этой точке зрения склонялись все исследователи китайской философии в капиталистической России.

Наиболее яркой и интересной в этом отношении является статья Владимира Соловьева «Китай и Европа».<sup>3</sup> Эту статью нельзя назвать исследовательской; ее автор не специалист-китаевед, ему были недоступны источники. Тем не менее она интересна тем, что ее можно назвать, подобно вышеупомянутым статьям В. П. Васильева, «программной» для китаеведения в период всеевропейского грабежа Китая.

Автор — философ-идеалист, в политике — монархист. «Теоретическое обоснование» активной политики России автор ведет под флагом доказательства необходимости ограждения Европы от «желтой силы». Он солидаризируется с А. Réville (*La religion chinoise*), который утверждает, что «низшие расы, которые она (западно-арийская раса. *А. П.*) охватывает, должны подчиниться или исчезнуть».

Философ-идеалист Вл. Соловьев подходит к проблеме с необычной для этой категории людей в буржуазном понимании практичностью, тщательно производя военные выкладки и определяя предположительно размеры китайской армии. Но борьба с «желтой опасностью» должна вестись не только средствами насилия, и автор выдвигает идеологическое оружие, которое нужно немедленно обратить против «китайщины» и преодолеть посредством его «ограниченность и ложность» последней. Китайская культура, со всеми ее составными элементами и философией в том числе, заменяется выразительным термином «китайщина». Так автор закрывает себе какую бы то ни было возможность научного анализа и оценки философского развития Китая.

<sup>1</sup> Там же, стр. 3.

<sup>2</sup> В. П. Васильев. Открытие Китая. Из газеты «Русский дневник» за 1859 г., стр. 5.

<sup>3</sup> Вл. Соловьев. Китай и Европа (1890). Собрание сочинений, т. VI, СПб., 1913, стр. 84—137.

Вл. Соловьев свои выводы строит на переводах Pauthier (*Confucius et Mencius, les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine*, Paris, 1841), Julien'a (*Le livre de la Voie et de la Vertu*, Paris, 1842), работ Plath'a (*Die Religion der alten Chinesen*, 1862, и *Der Cultus der alten Chinesen*, 1863) и С. Георгиевского «Принципы жизни Китая».

Для автора социально-политический строй китайцев всецело определяется религиозным началом,<sup>1</sup> а последнее уходит своими корнями в конфуцианство и даосизм. В интерпретации основных положений этих двух мировоззрений Соловьев допускает ряд существенных ошибок. Так конфуцианство и даосизм прямо отождествляются в трактовке понятий неба и земли. Конфуцианству, как и даосизму, приписывается понятие «единой безусловной потенции природы — тао», «понятие чистой потенции бытия, полярно раздвояющейся в своем космическом явлении»,<sup>2</sup> и этим ставится знак равенства между двумя разнородными по содержанию мировоззрениями. Силы Ян и Инь рассматриваются как «метафизические полюсы всего существующего», без учета их исторически изменяющегося значения в процессе развития философского мышления в Китае (напр., Ян и Инь в Книге Перемен, в Сицы-чжуань, у Ван Би, в сунской философии). Точно так же автор не проводит различия между конфуцианством и даосизмом по линии их отношения к «культу прошедшего», который правильно оценивается автором как основной религиозный принцип древнего Китая, как своеобразный консерватизм. Но в определении реальных корней этого «своеобразного консерватизма» автор не выходит за пределы чистого сознания.

В доказательство того, что и Лао-цзы исходил в конечном счете из «культу прошедшего», Вл. Соловьев пишет:

«Как умозрительный философ, Лао-цзы ищет абсолютного начала; он ищет его исключительно в прошедшем, — он ищет, следовательно, безусловно прошедшего, такого, которое предшествует всему существующему...», «требуется то, что всему предшествует, само не имея ничего предшествующего».<sup>3</sup>

Выходит, что даосизм по существу есть то же самое конфуцианство — почва и исходная точка — одни и те же — «культ прошедшего»; но этот культ развивается в даосизме умозрительно-спекулятивно, доходя в своем пределе до абсолютного. Вряд ли подобное умозаключение Вл. Соловьева может кого-либо убедить. С этой точки зрения каждый идеалист — даос, в том числе и сам автор. Абсолютный разум, дух, чистое сознание, наконец, бог, облеченный в одеяния христианской религии, на почве которой стоит и Соловьев — разве для идеали-

<sup>1</sup> Там же, стр. 104.

<sup>2</sup> Там же, стр. 98.

<sup>3</sup> Там же, стр. 107.

ста не абсолютно предшествуют всему существующему, предсуществуют всему действительному миру вещей?

Дао — не отрицательная сила всего существующего, как это думает автор, а сила абсолютно положительная.

Трактуемая в плане идеализма она действительно, с точки зрения даоса, есть «неопределенная потенция бытия», есть небытие, которое для идеалиста одновременно является абсолютным и единственно действительным бытием, в противоположность призрачному, нереальному миру вещей — этому бледному отблеску абсолютного.

Совершенно неудовлетворительна голословная и неверная характеристика даосизма как «принципиального обскурантизма», проповедующего «простое невежество как истинный социальный идеал».<sup>1</sup> Подобная оценка даосизма вытекает из неумения автора понять конкретно-историческую ситуацию, в которой зародилось это философское направление, разобраться в сложной идейной борьбе эпохи и вскрыть ее социальные основания. До сих пор еще не решен вопрос о классовой сущности древнего даосизма, но несомненно, что ключ к его решению лежит в анализе отношения даосского квиэтизма к конфуцианству с его практически-действенными принципами, освящающему феодальную эксплуатацию в рамках централизованной империи. Если вести исследование в этом направлении, то нет никаких сомнений в том, что «принципиальный обскурантизм» социальных воззрений даосизма сменился бы концепцией отрицания только определенной, исторически преходящей действительности, а не действительности вообще. При оценке даосизма как «принципиального обскурантизма» совершенно выпадает положительная его роль в развитии китайской философии, вытекавшая из его близости к природе и ее изучению. Ведь в недрах даосизма впоследствии (Хань, Сянь-го) зародилась натурфилософия, эта историческая предшественница научного естествознания. Наконец, с точки зрения соловьевской оценки становится совершенно непонятным, как система проповеди «невежества» положительно влияла на развитие философского мышления в Китае вообще (напр., на Ван Би).

Иногда автор противоречит сам себе. Так Лао-цзы — идеолог «китаизма», доведенного в его системе к нелепости и саморазрушению; но, с другой стороны, этот мыслитель «по духу» и не китаец, и, возможно, корни его философии уходят в Индию. Где же истина? Здесь опять обнаруживается историческая неграмотность автора, непонимание им эпохи, в обстановке которой возникли даосизм и конфуцианство, и закономерного отражения ее в крайних проявлениях в сфере идеологии. Конфуцианство и даосизм — дети одной эпохи — крайние и противоположные ее обнаружения в мыслях. Противоположность между этими двумя

<sup>1</sup> Вл. Соловьев, Китай и Европа, стр. 110.

мировоззрениями сохраняется на всем протяжении китайской истории. Задача истории философии — вскрыть за этими идеологическими противоположностями — противоположности социальные, классовые как их реальную основу на различных ступенях развития китайского феодализма.

Также неверно освещает автор сущность и историческое развитие конфуцианства, рассматривая его как синтез «истинного китаизма», т. е. даосизма и «практических условий жизни». Бряд ли нужно доказывать отсутствие подобного «синтеза», в особенности если речь идет о периоде первоначального формирования конфуцианства в борьбе с даосизмом. Синтез и взаимопроникновение или взаимодействие в отдельных моментах — принципиально разные явления. Односторонне и неверно определение конфуцианства как системы «нравственно-практического порядка». В историческом развитии конфуцианства мы можем проследить моменты логики, теории познания, экономические принципы и т. д. и т. п. Иронией над исторической действительностью звучит утверждение автора, что Конфуций не имел в свое время успеха только потому, что феодалы не хотели свой произвол подчинить требованиям нравственного порядка.

Ошибок различного рода, доходящих до грани анекдотического, в статье Вл. Соловьева не счесть и нет надобности на этом останавливаться. Его концепция ясна и в сущности является только перепевом в несколько видоизмененной форме мотивов В. П. Васильева. Китайцы — глупы и невежественны; «мы, христиане», — умны и просвещенны; наша историческая миссия — просвещать китайцев любыми средствами — и пушками, и светом христианской проповеди. Все построено на основе тенденциозной, противоречащей истории концепции.

«Неизменно сохранять жизненный строй, полученный от предков, и передавать его грядущим поколениям, ничего не прибавляя и не убавляя — вот сущность китайской мудрости безусловно «консервативной и традиционной».<sup>1</sup>

«Абсолютная пустота или безразличие как умозрительный принцип и отрицание жизни, знания и прогресса как необходимо-практический вывод — вот сущность «китаизма».<sup>2</sup>

Отсюда и выводы о духовной бесплодности и практической бесполезности китайской культуры, которая «хороша для самих китайцев, но не дала миру ни одной великой идеи и ни одного вековечного и безусловно ценного творения ни в какой области. Китайцы — народ большой, но не великий. В этом народе не было и великих людей. Единственное исключение — Лао-цзы», но и он сводится к положению подражателя индийских мистиков.

Китайская литература в своей массе «за исключением нескольких истинно-поэтических песен и сказок, какие бывают у всех народов, даже совсем некуль-

<sup>1</sup> Там же, стр. 123.

<sup>2</sup> Там же, стр. 127.

турных», лишена всякого эстетического значения.<sup>1</sup> Китайская драма носит на себе следы стиля Кузьмы Пруткова . . . Нет художественного творчества и в китайском романе, в живописи, в музыке и т. д.

Конфуцианская философия — «проповедь умеренности и аккуратности, доходящая нередко до истин господина де-ля-Палисса».<sup>2</sup>

Так все китайское отрицается, подвергается сомнению, квалифицируется как ложное и негодное. История подвергается со стороны «глубокомысленного» философа самой бессовестной фальсификации. Никто, конечно, не может отрицать относительной застойности исторического процесса в Китае и развития китайской феодальной культуры в частности. Но где же все-таки прекрасные образы Танской и Сунской поэзии, большие линии китайской философии (эпоха Чжоу, Сунская философия, Ван Янмин), китайская историография, социально-реформаторские идеи типа теории Ван Аньши и т. д. и т. п.? Где же, наконец, мощное влияние китайской культуры, явившейся решающим элементом в сложении японской феодальной культуры и культуры ряда малых народов, в соприкосновении с которыми приходил Китай в течение своего длинного исторического пути?

Китай — ничто; его культура — пустота. А отсюда логически вытекает следствие о необходимости заложения этой пустоты, культурной импотенции, непроходимой глупости, безидейного и безидеального существования (которое, как мы неожиданно узнаем, приводит китайца к опиуму, — и англичане, с их колониальной политикой, здесь не причем) — «идеями мирового прогресса и царства божия», которые только и можно найти на «иудейско-христианской почве»,<sup>3</sup> «идеями всемирного прогресса как пути для достижения истинной жизни».<sup>4</sup>

Практические средства «внедрения» «идеи всемирного прогресса», политически и экономически подкрепленной в публицистических статьях В. П. Васильева, нам хорошо известны из истории взаимоотношений полуколониального Китая и «цивилизованной» Европы.

Автор, чувствуя даже в обстановке александровской России биение революционной мысли, торопится дать программу отечественной буржуазии, построенную на «идее истинного христианского прогресса», на «идеале вселенского христианства» — отсечение от которых «равносильно полной утрате самой причины нашего исторического существования».<sup>5</sup>

Нуждается ли после всего этого статья Вл. Соловьева в какой-либо рекомендации для советского читателя? Крохи истины, отдельные верные замечания

<sup>1</sup> Вл. Соловьев, Китай и Европа, стр. 127.

<sup>2</sup> Там же, стр. 127.

<sup>3</sup> Там же, стр. 134.

<sup>4</sup> Там же, стр. 133.

<sup>5</sup> Там же, стр. 136.

(о семье, о культе предков и др.) буквально не видны за безграмотностью и пошлостью, на фоне которых автор развивает политическо-практическую концепцию отечественного капитализма.

Антиисторичность, фальсификация истории, тенденциозно-идеалистическое освещение главных проблем китайской философии, рутинная и ограниченность буржуазно-феодалного, настроенного «философически» журналиста — все это соединилось воедино на протяжении нескольких десятков страниц статьи. Никакого научного значения для истории философии статья, конечно, не имеет.<sup>1</sup> Но она представляет значительный интерес как яркий документ своего времени. Она интересна для истории русского китаеведения, буржуазно-империалистическая суть которого нашла свое прекрасное отражение в статье не специалиста китаеведа, но виднейшего зато представителя русской черносотенной «философии».

Я очень много внимания и места уделил Вл. Соловьеву. Но зато при краткой характеристике других работ мне не придется повторять многого, что уже сказано здесь, ибо в статье Вл. Соловьева воплощен дух исследования вопросов китайской философии другими буржуазными авторами. И у них в центре — соловьевско-васильевский тезис об абсолютном ничтожестве всего китайского перед русским и европейским и вытекающие из него философские, политические и всякие иные выводы.

В старой русской китаеведной литературе с точки зрения научного интереса выгодно выделяется большая книга С. Георгиевского «Принципы жизни Китая».<sup>2</sup> Главы VII—XIII этой большой работы С. Георгиевского посвящены конфуцианству, обследуемому автором с различных сторон в связи с развитием китайской культуры и народных религиозных верований.

Автор исходит из верной постановки вопроса, которую он противопоставляет точке зрения В. П. Васильева, что для науки не так важен сам Конфуций, как важно конфуцианство как идеологическая система, основные и исходные принципы которой были установлены Конфуцием и его ближайшими последователями.

Историческая концепция автора — идеалистическая; он ставит своей задачей — изложить принципы, на которых основывалась вся государственная и общественная жизнь Китая.

Анализируя корни первобытных религиозных представлений, автор рассматривает философию как разрушительницу этих примитивных представлений

<sup>1</sup> Ряд недостатков и ошибок в рецензируемой статье Вл. Соловьева (тенденциозность, извращение исторической перспективы развития даосизма, неверные оценки исторической роли китайской культуры в общем и др.) были в свое время отмечены в рецензии Анны Столповской «Несколько слов по поводу статьи г. В. С. Соловьева «Китай и Европа», приложенной к ее книге «Очерк истории культуры китайского народа», изд. К. Т. Солдатенкова, Москва, 1891.

<sup>2</sup> Сергей Георгиевский. Принципы жизни Китая, СПб., 1888, 494 + XXI, стр.

и связанного с ними древнего «принципа жизни», и высказывает по существу совершенно верную мысль, констатируя факт прогрессивного влияния развивающегося философского мышления на всю совокупность общественно-культурных явлений древнего Китая.

С. Георгиевский дает ряд верных заключений о философской сущности даосизма; его историческое значение автор правильно видит в попытке решить на почве идеализма вопрос об источнике многообразия внешнего мира, поставить проблему соотношения бесконечного числа единичных вещей и общего, представленного в виде сверхчувственного, сверхиндивидуального, абсолютного Дао, которая в конечном счете сводится к проблеме первоначала, к вопросу о соотношении мышления и бытия. ■

«Лао-цзы первый из китайцев возвысился до метафизической абстракции и, идя в разрез с понятиями века, довольно определенно высказывал свои воззрения на все то, что составляет коренной интерес вообще философии — многообразии видимого мира он свел к абсолютно-единому, которое как таковое не может уже быть ни определяемо, ни анализовано человеческим мышлением».<sup>1</sup>

Дао, следовательно, рассматривается как трансцендентное, метафизическое, как источник всего существующего. Единичные вещи есть частные обнаружения абсолютного Дао, определяющего их бытие. Подчеркивая, что Дао одновременно и первобытная материя (мировая материя) и первосущая идея (разум), — автор подходит к пантеистическому истолкованию Дао как всеобщей природы, — а не отвлеченного, в стиле объективного идеализма, мирового духа или разума. Взгляды С. Георгиевского на даосизм, несомненно, заслуживают внимания; при оценке даосизма он исходит из правильной предпосылки, определяя его как философское направление, сделавшее впервые в Китае попытку разрешить основной вопрос философии «о бытии всего в мире существующего».

Основную часть своей работы автор посвящает конфуцианству, пользуясь при его анализе классиками в переводе Legge. К сожалению, критическое отношение к источникам отсутствует; игнорируется вопрос об исторической последовательности появления отдельных книг и аутентичности текстов. Так автор широко использует Цзя-юй — «Домашние беседы» Конфуция, подлинность которых ставится под сомнение и которые наукой относятся к III в. н. э.

По отношению к конфуцианству автор обнаруживает исторический подход, считая, что Конфуций и его последователи использовали древние формы для изложения и пропаганды конфуцианства, возникшего в эпоху Чжоу.

«Конфуций понимал, что масса враждебна всякого рода новаторству, что она поклоняется авторитетам и любит все освященное временем. В виду этого

<sup>1</sup> С. Георгиевский. Принципы жизни Китая, стр. 253.

Конфуций находил необходимым вливать свое учение в старые формы и доказывать, что все внешнеобрядовое древние правители и мудрые люди понимали в смысле новой (т. е. конфуцианской) доктрины.<sup>1</sup>

Тем не менее признать удовлетворительным изложение С. Георгиевским конфуцианства нельзя. Все его внимание сосредоточивается на культе предков; не делается никаких попыток вскрыть в древнем конфуцианстве гносеологические и онтологические моменты. Автор много говорит о силах Инь и Ян, не делая никаких попыток проанализировать эти важнейшие в истории китайского философского мышления категории. Без внимания остается важнейший в учении Конфуция принцип «выпрямления имен» (чжэнмин). Все свои выводы автор строит на Лунь-юй'е и Цзя-юй'е. В частности из последнего произведения, относимого фактически к III в. н. э., берется и излагается конфуцианская концепция о природе мира и человека. Совершенно не учитываются другие древне-литературные источники, в частности Книга Перемен (И-цзин) с ее многочисленными комментариями.

Автор неплохо излагает социальную философию Конфуция, хотя и здесь исходный момент — идеалистический. «Сыновнее благочестие — по мнению С. Георгиевского — есть основание культурно-социального прогресса».<sup>2</sup> У конфуцианства как общественной философии не оказывается реальных социальных корней. На вопрос — почему оно оказалось в Китае столь жизненным — автор отвечает, что залог успеха и жизненности его сводится к тому, что «простому народу» нравился конфуцианский консерватизм, а интеллигентному — его позитивно-философская сторона,<sup>3</sup> хотя содержание последней остается в книге невыясненным. Нет, конечно, ни слова о феодальном характере конфуцианской идеологии и приемлемости ее в различных вариантах для разных этапов истории китайского феодализма.

С. Георгиевский может быть в более скромных тонах, но все же отдает дань своему времени и классу. В предисловии, утверждая неизбежность столкновения Востока и Запада и учитывая развитие торговых отношений России с Китаем, он доказывает необходимость и целесообразность изучения «духовных принципов Китая». По примеру своих коллег автор вздыхает по поводу того, что Конфуций не был христианином до Христа и создавал свою «этическую философию», будучи непросвещенным «откровенным учением истинного бога».

Несмотря на обилие в книге ошибок и недостатков, она все же лучшее из того, что мы имеем в дореволюционном русском китаеведении по идеологиям Китая. Для специалистов книга не дает ничего; для читателя неспециалиста излагает предмет в общих, схематических и иногда в достаточно верных чертах.

<sup>1</sup> Там же, стр. 343.

<sup>2</sup> Там же, стр. 346.

<sup>3</sup> Там же, стр. 352.

Проф. В. П. Васильев посвящает анализу конфуцианства и даосизма специальную книгу «Религии Востока».<sup>1</sup> Эта книга, как указывает сам автор в предисловии, представляет собою результат многолетнего изучения китайских идеологий и написана им не только для специалистов, но и для широкой публики, незнакомой с «человеком Востока». Лучше же всего можно его узнать, как доказывает автор, по религии, так как «ничто не может так познакомить нас с человеком, как его религия».<sup>2</sup> А России нужно знать народ, за «просвещение» которого она берется.

Фраза «призвание России — просвещать Восток» не есть пустое выражение. Мы просвещаем «его, расширяясь в нем, и нельзя еще определить границ, где мы остановимся».<sup>3</sup>

«Целевая установка» проф. Васильева, таким образом, совершенно ясна. Автор и здесь верен себе в «теоретическом обосновании» русской колониальной политики, освящая своим ученым словом самые презренные махинации российского самодержавия. И путь один и единственный — христианство должно прокладывать дорогу торговцу и промышленнику. В Китае, жалеет автор, нет религии из числа тех, которые «овладевают сердцем».<sup>4</sup> «Религии Востока не религии сердца, а пустого резонанса».<sup>5</sup> Автор презирает китайцев за отсутствие у них привязанности к храмам, к священнослужителям и т. п.

Самое отрицательное в конфуцианстве, которое определяется, с одной стороны, как религиозное мировоззрение, поскольку оно, как и всякая религия, «старается почерпнуть и свои силы и свое оправдание в древности»,<sup>6</sup> с другой же стороны, как «социально-политическое учение»<sup>7</sup> — это отсутствие в нем таких «великих идей», как идея единобожия, и отрицание «допущения обновления принципов». Истории конфуцианства, таким образом, не существует и для ученого академика. Доминирующий мотив изложения всей книги — обычный скептицизм Васильева, сделавшийся в истории китаеведения понятием нарицательным и традиционным. Он сказывается буквально везде: в суждениях о древности китайской истории, в вопросе о происхождении письменности, классической литературы и т. д. Конфуций — переписчик, «странствующий искатель приключений»,<sup>8</sup> «педаант», навязывающий свои идеи, и т. д. В скептических и презрительно-барских тонах излагается нравственное учение конфуцианства.

<sup>1</sup> В. П. Васильев. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873, стр. 183.

<sup>2</sup> Там же, стр. 1.

<sup>3</sup> Там же, стр. 3.

<sup>4</sup> Там же, стр. 13.

<sup>5</sup> Там же, стр. 14.

<sup>6</sup> Там же, стр. 17.

<sup>7</sup> Там же, стр. 150.

<sup>8</sup> Там же, стр. 15.

Поверхностность суждений проф. В. П. Васильева о Китае особенно ярко выступает в характеристике даосизма. Даосизм определяется очень просто.

«Все в китайской, хотя бы даже и конфуцианской литературе, что не принадлежит к псевдосерьезным трактатам об обязанностях человека или к философским воззрениям нового конфуцианства... можно причислить к даосизму».<sup>1</sup>

Лао-цзы, оказывается, не имеет, по мнению В. П. Васильева, никакого отношения к даосизму и просто был использован даосами как «историческая опора» против конфуцианства. Дао-дэ-цзин представляет собою философское воплощение идей Чжуан-цзы и может быть рассматриваем как антиконфуцианское полемическое произведение, наполненное, к тому же, элементами буддизма. Поздний даосизм вообще сводится автором к буддизму и с ним отождествляется.

Книга заканчивается изложением сунской философии. Никакого научного представления ни о даосизме ни о конфуцианстве книга не дает.

Много внимания автор уделяет буддизму.

Говоря о работах проф. В. П. Васильева, нельзя пройти мимо его большой статьи «Очерк истории китайской литературы».<sup>2</sup> И здесь, в трактовке отдельных вопросов китайской философии есть не мало поверхностных и курьезных умозаключений автора.

Хун-фань — или Великий план — известная глава из Шу-цзин'а, в которой впервые зафиксированы проявления философского мышления в Китае — характеризуется автором как «большая чепуха».<sup>3</sup> Хун-фань, относимый к IX в. до н. э., имеет большое значение для истории китайской философии и естественно-научных знаний; в этом памятнике мы находим и учение о материальном мире (пять элементов или родов вещества), и основы этики, управления, экономической политики феодального государства, астрономические сведения и т. д. Несомненно, что Хун-фань — замечательный документ философского мышления эпохи раннего китайского феодализма.

Чжун-юн — тоже «чепуха».<sup>4</sup> Книга перемен (И-цзин) — даосского или, вообще, неконфуцианского происхождения, так как это «набор слов», а «напыщенные толкования на набор слов всего более подходят к литературе даосов».<sup>5</sup> Разве можно пройти мимо подобной типичной и характерной для проф. Васильева «научной» аргументации?

Конфуцианство презирается автором за то, что оно «не хочет ничего знать о религии в том смысле, как мы понимаем это слово. Оно не говорит ни о божестве».

<sup>1</sup> Там же, стр. 73.

<sup>2</sup> В. П. Васильев. Очерк истории китайской литературы, стр. 163.

<sup>3</sup> В. П. Васильев. Очерк..., стр. 86.

<sup>4</sup> Там же, стр. 108.

<sup>5</sup> Там же, стр. 106.

ни о загробной жизни, не разрешает вопроса об управлении мирозданием». <sup>1</sup> П. В. Васильеву ненавистна материалистическая тенденция сунской философии, хотя он ее ошибочно видит в абсолютно-идеалистическом принципе — тай-цзи — «Великий предел». «В новейшем конфуцианстве... и там не говорится о боге, а о материальном, хотя и непризнанном Начале: тай-цзи». <sup>2</sup>

Вообще сунская философия, на основании примитивных переводов автора, представляется читателю чепухой. Пытаясь изложить главные мысли Чжоу-цзы и Чжан Цзая, автор не в состоянии уловить в них существенное и приподнять завесу над философской сущностью систем этих мыслителей. Напр., о Чжан Цзаяе: «в сочинении „Чжэн-мын“ природу неба и земли (Чжан Цзай. *А. П.*) называет великой пустотой (взамен тай-цзи), но старается выгородить ее из буддизма и даосизма», <sup>3</sup> к этому присоединяется плохо переведенная цитата — и суть философской системы считается изложенной. Таким же образом автор рассуждает и о Шао-цзы. Читатель так и не узнает, что это за «новейшая философия», о которой возвещает автор.

Достоинство статьи — в обширном библиографическом материале, но читатель, пользуясь им, должен отвлечься от его характеристики — путанной и часто неправильной с фактической и исторической точек зрения.

Такое же библиографическое значение имеют «Материалы по истории китайской литературы», <sup>4</sup> представляющие собой каталог китайских рукописей и печатных книг, имевшихся в библиотеке СПб. университета (теперь — Восточный отдел фундаментальной библиотеки ЛГУ). Здесь указаны все конфуцианские классические книги в различных изданиях, с краткой аннотацией и с указанием авторов примечаний и комментариев, различные антологии, историческая литература и энциклопедии. Отдел даосской литературы очень беден — в нем дано только пять названий.

Заслуживают интереса некоторые аннотации библиографа. «И-цзин — гадательная книга, в которой к фигурам, составленным из линий, приставлены бессвязные фразы, и из них-то ученые умудрились вывести все метафизические, физические и моральные законы. Чунь-цю — коротенькая бессвязная летопись, в которой отыскивали мистический смысл, осуждение и одобрение государственных деятелей». <sup>5</sup>

Собственно говоря, разобранными выше четырьмя названиями и исчерпывается список больших работ о конфуцианстве и даосизме, принадлежащих перу старых специалистов-китаеведов (В. П. Васильев, С. Георгиевский) или неспе-

<sup>1</sup> В. П. Васильев. Очерк... , стр. 74.

<sup>2</sup> Там же, стр. 74.

<sup>3</sup> Там же, стр. 109.

<sup>4</sup> В. П. Васильев. Материалы по истории китайской литературы.

<sup>5</sup> Там же, стр. 12.

специалистов (Вл. Соловьев), которые с той или иной точки зрения, но все же пытались осмыслить отдельные явления идеологической жизни Китая. К этому можно прибавить малоизвестную статью И. Замотайло «Конфуцианство и даосизм»,<sup>1</sup> представляющую собой вступительный очерк к переводу Дао-дэ цзин'а арх. Даниила Сивиллова (1828 г.), опубликованному так же, как и статья Замотайло, в «Известиях Одесского библиографического общества» за 1915 г. И. Замотайло — не китаец, о чем можно заключить из его транскрипции китайских знаков. Повидимому для того, чтобы показать китайцев перед «цивилизованной» публикой в более выгодном для них свете, автор прибегает к помощи аналогий с библейской историей; так китайские цзинь — Моисеево пятикнижие, Фуси — китайский Иаков; Шу-цзин — библейские книги летописей и царств; И-цзин — Книга Судеб (Бытия). Конфуцианство и первоначальный даосизм аналогичны «фарисейству и христианству».

Сущность и историческое значение конфуцианства остаются непонятными автором, видевшим в конфуцианстве, в котором «нет ничего духовного, спиритуалистического»,<sup>2</sup> — учение «духовно слепое», извращающее принципы древней религии — «синизма», представление о которой можно почерпнуть из конфуцианских классических книг, отслоив в них все привнесенное конфуцианцами. Конфуцианство — течение «омертвения и застоя».<sup>3</sup>

Насколько глубоко понимание автором даосизма, можно заключить из того, что он даже не приходит к какому-либо определенному пониманию основного понятия этой философской системы — Дао, а просто ограничивается цитированием ряда определений — переводов европейских китаеведов, среди которых мы находим и такие переводы, как бог, вера, любовь, высший разум и т. д.

Приводится библиографический материал по даосизму и оценка этого философского направления некоторыми европейскими исследователями (Abel-Remusat, Rauthier, Ch. de-Harlez). Никакой научной ценности статья И. Замотайло не имеет.

Можно отметить, кроме того, небольшую, но довольно содержательную для своего времени, заметку «О секте даосов» П. Цветкова,<sup>4</sup> содержащую в себе легенду о рождении и жизни Лао-цзы, изложение этических принципов даосизма, краткую историческую справку о развитии даосизма по линии перерастания его в алхимию, магию и т. д.

<sup>1</sup> Ив. Замотайло. Конфуцианство и даосизм. Очерк. Известия Одесского библиограф. общества, 1915, т. IV, вып. 2, стр. 150—201. Перевод Сивиллова напечатан в названных Известиях за этот же год, том IV, вып. V—VI, стр. 209—245.

<sup>2</sup> Ив. Замотайло. Конфуцианство и даосизм..., стр. 159.

<sup>3</sup> Там же, стр. 170.

<sup>4</sup> П. Цветков, перомонах. О секте даосов. Труды членов Российской духовной миссии, 1857, т. III, стр. 451—459.

В совершенно отдельную группу нужно выделить ряд брошюр о конфуцианстве и даосизме, издававшихся при непосредственном участии и под редакцией Л. Н. Толстого.<sup>1</sup> Эти брошюрки, не имеющие никакой ценности, интересны просто как документы весьма утилитарного подхода к древне-китайской философии со стороны Л. Толстого и его последователей, старавшихся найти в ней элементы толстовской философии и этики и этим подчеркнуть универсальность толстовства.

Так в статье «О сущности учения Лао Тзе»<sup>2</sup> Л. Толстой доказывает тождественность положения Лао-цзы, что «единственный путь, посредством которого человек соединяется с богом (так переводится тянь-небо) есть Тао, которое достигается воздержанием от всего лишнего, телесного» с мыслью, выраженной в 1-м послании Иоанна и которая лежит в основе христианства. «По учению Иоанна средство соединения с богом есть любовь. Любовь так же, как и Тао, достигается воздержанием от всего телесного, личного», Вывод — «сущность учения Лао Тзе есть та же, как и сущность учения христианского».

Так Лев Толстой ищет в даосизме, с одной стороны, свои идеи внецерковного и идеального бога, отождествленного им с всеобщей, общечеловеческой любовью, а с другой — подтверждения своих анархистских, антиинтеллектуальных и квиэтических тенденций.

В брошюре о Конфуции<sup>3</sup> говорится, что «хорошо управлять может только тот, кто будет стараться служить богу». Первая глава, собранная из цитат из Чжун-юн'а и Лунь-юй'я так и озаглавлена: «О боге». Бог — это небо (тянь) [Чжун-юн I, I; Лунь-юй]. Автор и редактор, приписывая конфуцианству идею монотеистического божества, и его сближают, подобно даосизму, с христианством.

Переводы, приложенные к брошюрам, сделаны с европейских переводов — (Legge и др.).

В русской китаеведной литературе нет даже сколько-нибудь удовлетворительной биографии Конфуция и Лао-цзы, в той или иной полноте излагающей их жизненный и философский путь и построенной на самостоятельном исследовании первоисточников. Можно указать только компиляцию популяризатора

<sup>1</sup> П. Буланже. Жизнь и учение Конфуция. Со статьей Л. Н. Толстого «Китайское учение». 1-е изд., Москва, 1904; 2-е изд. — Москва, 1910. П. А. Буланже. Конфуций. Жизнь его и учение. Под ред. Л. Н. Толстого. Москва, 1909, 47 стр.; Москва, 1910, 30 стр. Изречения китайского мудреца Лаотзе, избранные Л. Н. Толстым. Москва, 1910, 16 стр. Лао Си. Тао-те-кинг или писание о нравственности. Под ред. Л. Н. Толстого. Перевод с кит. проф. ун-та в Киото Д. П. Ковисси. Премечаниями снабдил С. Н. Дурылин. Москва, 1913, стр. 72. То же, Вопросы философии и психологии. 1894, май, стр. 380—468.

<sup>2</sup> Изречения китайского мудреца Лаотзе..., стр. 6.

<sup>3</sup> П. А. Буланже. Конфуций. Жизнь его и учение. Под ред. Л. Н. Толстого, стр. 5.

К. М. Карягина «Конфуций, его жизнь и философская деятельность...»<sup>1</sup>, представляющую собой довольно подробную биографию Конфуция и краткую характеристику его учения. Компиляция составлена по европейской и русской литературе (Legge, Thornton, Rauthier, Васильев, Иакинф Бичурин и др.).

Немало места конфуцианству и даосизму уделено в общих компилятивных работах по Китаю, написанных в свое время журналистами, дипломатами и чиновниками, побывавшими в этой стране и своими книгами много способствовавшими распространению ложных представлений о Китае, его культуре и, в частности, философии. Конечно, такого рода произведения никакого отношения к науке не имеют.

Для примера можно взять хотя бы пользующуюся широкой известностью книгу русского посланника в Пекине И. Коростовца «Китайцы и их цивилизация».<sup>2</sup> Главы XIII и XVII этой книги, посвященные конфуцианству и даосизму, представляют собой образец китаеведческой и философской неграмотности. Оправданная точка во всех выводах автора — «особенности китайской расы». Этим, напр., объясняется факт, что «конфуцианство не подверглось серьезному разбору и критике последующих поколений».<sup>3</sup>

Идеи Конфуция укрепились и нашли «благоприятную почву в характере и нравственных свойствах китайской нации».<sup>4</sup> Подобного рода «научными» объяснениями автор пользуется в широких пределах. Обрывки отдельных мыслей Конфуция даются автором без всякой связи и вне всякой логической последовательности. Свои выводы он подтверждает цитатами из различных классиков, без учета их датировки и породивших их конкретно-исторических условий (И-цзин, Лунь-юй, Ли-цзи и т. д.). Автор не дает никакого философского анализа и исторической критики, и его писание представляет собою просто несистематизированное собрание цитат из классиков, почерпнутых у Дугласа<sup>5</sup> и из выше-рецензированной книги С. Георгиевского. С Дугласа же автор списывает понимание даосизма, трактуя его только как религию. Источник понимания термина Дао — словарь Попова и Палладия.

Повторяя мнение С. Георгиевского, что древний даосизм складывался под влиянием индийской философии, Коростовец замечает: «... Метафизическая сторона (даосизма. А. II)... не отличается ни оригинальностью ни глубиной». Правда, «несостоятельность Лао-цзы, как спекулятивного философа, искупается его

<sup>1</sup> К. М. Карягин. Конфуций, его жизнь и философская деятельность (из серии «Жизнь замечательных людей»). Биографический очерк, 1-е изд. 1891, 77 стр.; 2-е изд. 1897).

<sup>2</sup> И. Коростовец. Китайцы и их цивилизация, СПб. Предисловие помечено 1896 г., стр. 625.

<sup>3</sup> И. Коростовец. Китайцы..., стр. 492—493.

<sup>4</sup> Там же, стр. 472.

<sup>5</sup> R. Douglas. Confucianism and Taoism.

достоинствами, как творца китайского рационализма и настоящей необрядовой морали».<sup>1</sup>

Автор с радостью открывает в даосизме черты христианства и ставит поэтому Лао-цзы выше Конфуция и его «материалистических теорий». Отсюда вывод: Конфуций — расовый мыслитель, а Лао-цзы — общечеловеческий.

Судя по транскрипции, у автора нет представления о китайском языке (напр., Ле-цзы, Ван-Чан, Гу-и, Сыма-Цзин и т. д.).

Книга Коростовца — неинтересная и безграмотная компиляция из малоавторитетных источников плюс личные наблюдения, поверхностные и обывательские.

Я уже указывал, что отдельным китайским мыслителям и школам, кроме Конфуция и Лао-цзы, в русской дореволюционной литературе по Китаю было посвящено только четыре работы, что вполне основательно приводило широкие круги читателей к заключению, что конфуцианством и даосизмом исчерпывается идеологическая жизнь Китая, а история китайской философии и есть история этих двух направлений. Так, о Мэн-цзы, крупнейшем идеологе древнего китайского феодализма, преломившем ранние конфуцианские идеи в новой исторической обстановке его эпохи и оставившем потомству богатое по содержанию и глубине мысли сочинение, написаны буквально строки: 1) Мын Дзы. Китайский философ. Азиатский вестник, 1826, январь, стр. 15—21, и 2) Мын Цзы (краткий биографический очерк). Китайский благовестник, 1913, № 8.

Уже дата первой из названных анонимных заметок говорит о том, что она утратила для нас научное значение. Это краткая биографическая справка с освещением значения мыслителя среди классиков конфуцианской мысли. Подчеркивается полемический талант Мэн-цзы, возвышающий его над Конфуцием.

Нужно указать, что отсутствие исследований о Мэн-цзы в известной степени возмещается переводом его произведения, сделанным П. С. Поповым.<sup>2</sup>

О Модзи или Мо-цзы, тоже выдающемся мыслителе древности, кроме упоминания его в общих работах по Китаю (качество которых было охарактеризовано выше), мы имеем только одну специально ему посвященную статью.<sup>3</sup> Автор — П. А. Буланже; редактор — Л. Н. Толстой. Переводу с неуказанного европейского источника текста из Мо-цзы предпослано толстовского содержания предисловие, приписывающее мыслителю монотеизм и открытие им «божеского начала» в человеке. «Всеобщая любовь» Мо-цзы должна привести

<sup>1</sup> И. Коростовец. Китайцы..., стр. 501.

<sup>2</sup> П. С. Попов. Китайский философ Мэнцзы. Перевод с китайского, снабженный примечаниями, СПб., 1904, V + 262 стр.

<sup>3</sup> П. А. Буланже. Замечательные мыслители всех времен и народов. Мити — китайский философ. Учение о всеобщей любви. Под ред. Л. Н. Толстого Москва, 1910, 16 стр.; Москва, 1911, 32 стр.

человечество к «царству божию». Здесь дело обстоит так же, как и с Конфуцием, и с Лао-цзы — все они превращаются в толстовцев-монотейстов.<sup>1</sup>

Школе Фа (юристов или легистов), вернее, главному его представителю, посвящена книга А. И. Иванова.<sup>2</sup>

Книга включает в себя обширное введение, перевод текста Хань Фэй-цзы и самый текст в отдельных фрагментах с именным и предметным указателями. Автор — специалист-китаевед и, конечно, должен чувствовать несравненно больше ответственности за свои выводы, чем любой из вышеупомянутых авторов (исключая, конечно, проф. Васильева и С. Георгиевского). Но этого, к сожалению, мы не наблюдаем.

Введение, построенное на данных русской и европейской научной литературы (W. Grube, Giles, Forke, Васильев) и изобилующее ошибками, претендует на историко-философский и оценочный характер. Отправной пункт, сразу закрывающий для автора путь действительного научного исследования — «поразительное отсутствие» у китайцев творческой силы воображения в области трех наиболее мощных выражений сущности человеческого духа — поэзии, религии и философии.<sup>3</sup>

Общая картина истории китайской философии автору была, к сожалению, неизвестна. Об этом, напр., свидетельствует такое заявление: «в последующие века (после династии Чжоу. А. П.) Китай, повидимому (!!!), не имел ни одного самостоятельного философа за исключением скептика и материалиста Ван Чуна. Система так наз. натурфилософии, возникшей уже в XI в. по Р. Х., не являясь сама по себе самостоятельной, сохранила свое влияние и до настоящего времени; бесчисленные же сочинения, появившиеся в Китае за столь продолжительный период, в большинстве случаев — компиляции или комментарии».<sup>4</sup>

Так философское развитие Китая, по мнению автора, кончается в эпоху, когда создаются древнее конфуцианство и даосизм. Где же даосы китайского сред-

<sup>1</sup> В 1928 г. в «Известиях Юридического факультета» в Харбине (том V, стр. 201—213) напечатана статья Е. М. Чепурковского «Соперник Конфуция» (Библиографическая заметка о философе Мо-цзы и об объективном изучении народных воззрений Китая). Ничего нового по сравнению с европейской и китайской научной литературой заметка не дает. В согласии с проф. Ху Ши (см. его «Историю китайской философии в больших линиях») Мо-цзы характеризуется как логик, основоположник логики в Китае. Учение Мо-цзы изложено по переводу Forke (A. Forke. *Mé-Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*, Berlin, 1922). Есть перечень изданий Мо-цзы и указаны европейские авторы, изучавшие Мо-цзы и его философию. Историческая справка со схемой истории Китая — примитивно-идеалистической и плоской — увенчивается «прогнозом», что центр истории передвигается к Тихому океану и что китайский народ, в связи с предстоящей ему ролью в истории, «обратится (на ряду с хорошим в конфуцианстве) к общечеловеческим устоям государственной жизни великого Мо-цзы...» (стр. 213). Бедный китайский народ! Вряд ли трудовой Китай согласен с проф. Чепурковским!

<sup>2</sup> А. И. Иванов. Материалы по китайской философии. Введение. Школа Фа. Хань Фэй-цзы. Перевод. СПб., 1912, стр. 354 + XXXVI.

<sup>3</sup> Там же, стр. III.

<sup>4</sup> Там же, стр. III — IV.

невековья, Ван Би, сунская философия, Ван Янмин и т. д., где же историческое развитие древних философских систем, и в особенности даосизма? Автор обнаруживает непонимание сущности комментариев, в которых комментаторы, истолковывая древние тексты, неизбежно вкладывали в них новое содержание, обусловливаемое историческим развитием (пусть даже очень медленным) феодального Китая. Для этого достаточно сопоставить трактовки классических книг различными комментаторами в разные эпохи.

Ведь факт, что такой большой мыслитель, как Ван Би, вырос именно из комментариев на И-цзин и Дао-дэ-цзин. То же самое относится и к сунским философам. Как в комментариях, так и в самостоятельных трактатах они излагали новые и оригинальные мысли, больше того — теории глубочайшего натур-философского содержания, полная оценка которых еще не дана в науке.

В другой форме, но по существу и А. И. Иванов отрицал существование философии в Китае.

Автор дает совершенно не обоснованную им и неверную оценку Конфуция, указывая, что «... сам Конфуций не был ни создателем политического учения ни религиозным реформатором; это был моралист, провозгласивший впервые в Китае принцип: «познай самого себя».<sup>1</sup> Конфуций был и моралистом, но в рамках определенной феодально-политической доктрины. По А. И. Иванову, он — крайний субъективист. Мы хорошо знаем, что Конфуций в своих исканиях всегда приходил к идеализированной им самим, древности, учил о древнем идеальном государстве, облекая в эту форму протест против фактического состояния феодального общества в его эпоху. А. И. Иванов, в противовес историческим фактам — иного мнения. «... Объективный порядок окружающих явлений представляется ему (Конфуцию. А. П.) не только неизменным и необходимым, но и благим». Аргументированного обоснования такой «оригинальной» точки зрения автор не дает.

В вопросе о роли личности в конфуцианстве автор противоречит сам себе. На стр. VI—VII «роль личности... роль сознания (в конфуцианстве А. П.) строго пассивные, а не творческие». На стр. XXIX оказывается, что личность в конфуцианском учении ставится на первый план. Если верно первое положение, то где грань между конфуцианством и даосизмом в этом отношении?

Автор не понимает принципа «выпрямления имен» и известную цитату из Лунь-юй'я «государь должен быть государем и т. д...» приводит в доказательство только любви конфуцианцев к патриархальности. Так и остается непонятным, почему по мнению автора основной мотив конфуцианства — «спасительность», которую Конфуций и имел в виду, когда сказал: «путь мой объемлется единым».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Иванов. Материалы..., стр. V—VI.

<sup>2</sup> Лунь-юй, гл. XV, § 23,2.

В определении основных принципов даосизма А. И. Иванов подходит к правильной точке зрения. Так, принцип увэй — «недеяния» не может, по его мнению, рассматриваться как проповедь квиэтизма. «Проникновение и постижение природы вещей не обозначают собою пассивного состояния субъекта; они, наоборот, требуют только согласования деятельности с дао, отрицая нарушение пути последнего».<sup>1</sup>

Преобладающая часть введения посвящена школе Фа и отдельным ее представителям, в теориях которых автор вскрывает элементы экономической мысли (о собственности, о налогах, о монополиях и т. д.).

Книга дает материал и указания источников по основам государственного права, по вопросам происхождения государства и правовых норм для школы Фа, конфуцианства и даосизма.

Работа А. И. Иванова, в общем, должна быть признана слабой и никак не отвечающей требованиям историко-философского исследования.

Философии Сунской эпохи, представленной в трактатах целой плеяды выдающихся мыслителей, богатейшей по содержанию и объему и отраженной во всех формах проявления китайской культуры, в русском китаеведении специально посвящена только одна работа. Это обширная, малоизвестная статья Н. Зоммера. «Об основаниях новой китайской философии».<sup>2</sup>

Восьмидесятилетний возраст статьи сам по себе говорит за то, что она сохранила только историческое значение как документ для истории изучения китайской философии в России. Этим же обстоятельством, конечно, объясняется доверие автора к традиции и изложение им преданий как достоверного материала. Ко времени Фуси автор относит 64 гуа и начало философского мышления в Китае вообще. Нет, конечно, и тени социологического анализа и историчности в рассмотрении идеологических явлений. Философией Конфуция считается материал всего четверокнижия, без учета действительной истории отдельных книг и их одновременного происхождения. Не имеет автор и представления о философии и ее предмете; в состав философии на равноценных основаниях входят: «объяснения обрядов, жертвоприношений, правил домашнего благоустройства».<sup>3</sup>

Подробно излагаются философские воззрения сунских философов — онтологические концепции и кодекс морали и нравственности. Рассматривая проблемы в философском аспекте, Н. Зоммер верно намечает границы проблематики сунской философии — метафизику, физику, нравственность и связывает ее с древним конфуцианством.

<sup>1</sup> Иванов. Материалы . . . , стр. LXXX.

<sup>2</sup> Н. Зоммер. Об основаниях новой китайской философии. Ученые записки Казанского университета за 1851 г., I, стр. 109—177. Рукопись статьи хранится в Ин-те востоковедения Акад. Наук СССР.

<sup>3</sup> Н. Зоммер, назв. соч., стр. 122.

И Зоммер, в общем, серьезный исследователь, тоже не упускает случая отметить, что «новая китайская философия» «не вызывается до идеи божества, существовавшей в древней философии; но заблуждения ума человеческого заслуживают не порицания, а сожаления».<sup>1</sup> «Философские понятия (у сунских философов. А. П.) чисто атеистические»,<sup>2</sup> — с горечью констатирует автор.

Необходимо особенно подчеркнуть, что Н. Зоммер, современник В. П. Васильева, по своим взглядам на Китай, его историю и культуру — полная противоположность скептически настроенному академику и стоит несравненно выше последнего. Н. Зоммер призывает «поосновательнее вникать в рассмотрение Китая, достойного по своей древнейшей цивилизации полного внимания всякого образованного человека».<sup>3</sup>

Статья Н. Зоммера — единственная в русском китаеведении работа по сунской философии, построенная на источниках, с большим библиографическим материалом (критическая библиография старых переводов классических кнпг, китайских источников и европейских работ), несомненно заслуживает внимания; она, конечно, при учете ее возраста, интересна и для учащегося и для научного работника-специалиста.

Из русских переводов китайских классиков, кроме вышеуказанного перевода П. С. Попова «Мэнцзы», можно указать еще только один перевод «Лунь-юй'я», принадлежащий этому же переводчику.<sup>4</sup> Не ставя перед собой задачи в данной статье подвергать детальному рецензированию переводы, я должен только указать, что действительное и полноценное представление об этих двух классических книгах можно получить при одновременном пользовании и переводом и китайским текстом. Остальные переводы, указанные в библиографии П. Е. Скачкова никакой научной ценности не имеют (Да-сюэ и Чжун-юн — Алексея Леонтьева, 1780—84 гг.; Дао-дэ-цзин — Конисси, 1894 и др.).

Положение философской мысли в Китае на протяжении семи веков его исторической жизни после династии Сун не нашло никакого отражения в русском китаеведении.

Рецензированными мною книгами и статьями исчерпывается список работ по вопросам идеологии Китая, заслуживающим внимания, и то больше не для исследователя истории философии, а для историка русского китаеведения, который найдет в них прекрасное отражение классовой сущности русской дореволюционной науки о Китае.

<sup>1</sup> Н. Зоммер. Об основаниях новой китайской философии., стр. 120.

<sup>2</sup> Там же стр. 140.

<sup>3</sup> Там же, стр. 167.

<sup>4</sup> П. С. Попов. Изречения, Конфуция, учеников его и других лиц. Пер. с китайского с примечаниями. СПб., 1910 X + 126 + IV стр.

Но этот список не исчерпывает всего написанного по китайской философии на русском языке. По вопросам конфуцианства и даосизма было написано в свое время немало мелких статей и заметок справочного и биографического порядка, разбросанных по журналам и другим периодическим изданиям. Ничего нового в смысле углубления наших знаний в области изучения идеологических явлений в Китае они не дают, они не блещут ни полнотою материала, ни оригинальностью мысли. Перечень этих мелких статей читатель найдет в «Библиографии Китая» П. Е. Скачкова (стр. 442—450).<sup>1</sup>

Подводя итоги рецензированию, мы можем найти немало общих моментов в разобранных выше книгах и статьях, в свете которых станет ясной вся картина развития русского буржуазного китаеведения в области изучения идеологии и его единая классовая сущность.

Вот общие, присущие в различной степени всем рецензированным работам характерные черты:

1. Руководящей в исследовании проблем китайской философии точкой зрения является концепция абсолютного превосходства западных культур, философии и религиозных представлений над всем многообразием идеологической жизни Китая.

2. В сопоставлениях и попытках провести исторические параллели между Востоком и Западом все преимущество последнего усматривается в христианстве, в монотеистической религии как основе и цементирующем элементе западных культур. Так, концепция превосходства всего западного исходит и строится на апологии христианства. Китайские идеологии как в их философском плане, так и в их модификациях в народных верованиях осуждаются как нехристианские, не «освященные идеей единого божества». Для характеристики ограниченности и теоретической узости русских авторов интересно отметить факт, что при исследовании философских систем Китая совершенно не привлекается материал западноевропейской философии, на отождествление которой с христианством вряд ли бы решился даже Вл. Соловьев, и не делается никаких попыток установления общих линий в философии Запада и Китая.

3. Тезис об абсолютном превосходстве западных идеологий и апологетика христианства — не самодовлеющие явления. Это лишь теоретические прикрытия для утверждения и обоснования другого, практически более важного с точки зрения русского капитализма, тезиса о необходимости экономического и политического внедрения России в Китай, которое осуществлялось под флагом распространения «христианского просвещения» и «западной цивилизации» на Востоке,

---

<sup>1</sup> Так как я ставлю своей задачей оценку написанного по истории китайской философии в России до революции, то я опускаю все написанное уже после революции; также опускаются работы и статьи, переведенные с европейских языков.

и что так хорошо и предельно откровенно выражено в литературно-научной деятельности проф. В. П. Васильева.

Таким образом и та область русского китаеведения, которая занималась вопросами идеологии, представляла собою лишь часть всего китаеведения — этой практической науки русской феодально-промышленной буржуазии, утверждавшей необходимость колониального разбоя и облекавшая его в «красивые одеяния» «просветительно-христианской деятельности».

4. Уже из вышесказанного вытекает, что во всех работах исследование не выходит за пределы идеалистической интерпретации философских вопросов, за пределы чистого самосознания как самодовлеющего фактора. Ясно, что никаких попыток анализа социальных оснований китайской философии, попыток установления связи развития философских идей с ростом в Китае естественно-научных знаний и культуры в целом — и не может быть в рецензированных книгах и статьях.

5. Но даже и в плане идеалистической интерпретации философский анализ как правило отсутствует. Моменты логики, гносеологии, онтологии или даются в разрозненно-отрывочных сведениях или отсутствуют вообще, и главными объектами рассмотрения у авторов выступают этические проблемы, вопросы социальные, государственно-правовые и т. д. Ни один автор не дает единого социального и логического анализа конфуцианства или даосизма, а ведь только этим путем и можно показать философскую систему в единстве и многообразии всех сторон и моментов.

Для целей действительно научного исследования истории китайской философии все написанное представителями русского буржуазного китаеведения не имеет никакой теоретической и практической значимости.

И разве могла в условиях захватнически-колониальной политики царского правительства русская буржуазия даже с минимально-возможной в рамках буржуазной науки научной объективностью (и при этом на определенной ступени развития буржуазного общества) подойти к изучению философских систем Китая, с которыми она должна была бороться, для того чтобы облегчать свой путь грабежа и разбоя?

Между научным представлением об историческом развитии китайской философии и тем скудоумием и бедностью материала, которые наполняют работы дореволюционных исследователей, лежит целая пропасть. Заполнить эту пропасть сможет совершенно наново создаваемая наука, на пути у которой трудное дело исследования китайских исторических и философских текстов-источников, содержание которых должно и может быть вскрыто только методом единственно научной методологии — методом диалектического материализма.

Ленинград.

24 марта 1934 г.