

Д. Е. Мартынов ^a

<http://orcid.org/0000-0001-5385-1915>
✉ dmitrymartynov80@mail.ru

Ю. А. Мартынова ^a

<http://orcid.org/0000-0002-4568-8254>
✉ juliemartynova82@gmail.com

Лю Лицю ^b

<http://orcid.org/0009-0001-2154-1485>
✉ liqiu_2018@163.com

^a Казанский (Приволжский) федеральный
университет (Россия, Казань)

^b Нанкинский университет науки и технологий
(Китайская Народная Республика, Нанкин)

КАН ЮВЭЙ, ОСВОЕНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА ЗАПАДА И ПОНЯТИЕ СВОБОДЫ (ТРАКТАТ «СПАСЕНИЕ РОДИНЫ ЧЕРЕЗ МАТЕРИАЛЬНОЕ»)

Аннотация. В статье рассматривается политическая доктрина Кан Ювэя (1858–1927), изложенная в трактате «У чжи цзю го лунь» («О спасении Родины через материальное»), написанном в Канаде в 1905 г. и опубликованном в 1908 г. Находясь после 1899 г. в эмиграции и объявивший себя современным Конфуцием, Кан Ювэй внимательно изучал историю Запада и политические системы современных ему европейских стран и США. Основным содержанием трактата является поиск источника могущества западных империалистических держав, чтобы этот опыт применить и в Китае. Кан Ювэй пришел к выводу, что западные страны «стали могущественными благодаря феноменальному прогрессу в науке и технике, Китай должен достичь того же уровня прогресса, чтобы выжить и процветать». Основных причин западного превосходства над Китаем две: национальная наука и «учение о материальном». Под «материальным» Кан Ювэй понимал современные индустриальные технологии и социальные реалии глобализирующегося мира. В центре концепции Кан Ювэя — понятие свободы, которое, как и все остальные, он считал исторически относительным и зависящим от политической системы «текущего века». Китайский мыслитель объявил, что навязанная западными империалистами либеральная концепция свободы — это продукт «феодально-рабовладельческой системы в Европе», тогда как китайская общественная система обеспечивает подавляющему большинству населения базовые права и свободы, не подавляемые государством. Западное понятие свободы носит юридический, а не философско-мировоззренческий характер и противоречит человеческой природе, как ее трактуют китайские философские уче-

ния. Говоря о Французской революции, Кан Ювэй подчеркивал, что она избавила народ от притеснения монархом, но не способствовала этическому развитию простых людей. В Китае первым мыслителем, поставившим вопрос об общественных свободах, был Конфуций, сформулировавший также золотое правило нравственности. Однако доступность прав и свобод ограничивается эрой общественного развития: Конфуций жил в Эру хаоса, и его учение приспособлено к ее реалиям, задаваемых течением Дао. Принятие японцами во время революции Мэйдзи западной трактовки свободы — великая ошибка японских реформаторов и может быть повторена в Китае, свернув страну на путь развития, не диктуемый природой китайского общества.

Ключевые слова: китайская философия, неоконфуцианство, эпоха Цин, Кан Ювэй, Лян Цичао, Сунь Ятсен, либерализм, свобода, общественные дискуссии в Китае

Для цитирования: Мартынов Д. Е., Мартынова Ю. А., Лю Лицю. Кан Ювэй, освоение политического пространства Запада и понятие свободы (трактат «Спасение Родины через материальное») // Шаги / Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 103–124. EDN: GQTZRL.

Поступило 2 сентября 2024 г.; принято 1 июля 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 3. 2025
Articles

D. E. Martynov^a

<http://orcid.org/0000-0001-5385-1915>

✉ dmitymartynov80@mail.ru

Yu. A. Martynova^a

<http://orcid.org/0000-0002-4568-8254>

✉ juliemartynova82@gmail.com

Liu Liqiu^b

<http://orcid.org/0009-0001-2154-1485>

✉ liqiu_2018@163.com

^a *Kazan (Volga region) Federal University
(Russia, Kazan)*

^b *Nanjing University of Science and Technology
(People's Republic of China, Nanjing)*

KANG YOUWEI, THE DEVELOPMENT OF THE POLITICAL SPACE OF THE WEST AND THE CONCEPT OF FREEDOM (TREATISE “AN ESSAY ON NATIONAL SALVATION THROUGH MATERIAL UPBUILDING”)

Abstract. The article examines the political doctrine of Kang Youwei (1858–1927), as set out in his treatise *Wu zhi jiu guo lun* (“An



Essay on National Salvation through Material Upbuilding”), written in Canada in 1905 and published in 1908. While in exile after 1899 and declaring himself a modern-day Confucius, Kang Youwei carefully studied the history of the West and the political systems of contemporary European countries and the United States. The main content of the treatise is a search for the source of the power of Western imperialist powers in order to apply this experience to China. Kang Youwei came to the conclusion that Western countries “became powerful thanks to phenomenal progress in science and technology; China must achieve the same level of progress in order to survive and prosper.” There are two main reasons for the West’s superiority over China: national science and the “doctrine of the material.” By “material” Kang Youwei meant modern industrial technologies and the social realities of a globalizing world. At the center of Kang Youwei’s concept is the idea of freedom, which, like all others, he considered historically relative and dependent on the political system of the “current century.” The Chinese thinker claimed that the liberal concept of freedom imposed by Western imperialists is a product of the “feudal-slave system in Europe,” while the Chinese social system provides the vast majority of the population with basic rights and freedoms that are not suppressed by the state. The Western concept of freedom is legal, not philosophical and ideological, and contradicts human nature as interpreted by Chinese philosophical teachings. Speaking about the French Revolution, Kang Youwei emphasized that it liberated the people from oppression by the monarch but did not contribute to the ethical development of ordinary people. In China, the first thinker to raise the issue of social freedoms was Confucius, who also formulated the golden rule of morality. However, the availability of rights and freedoms is limited by the era of social development: Confucius lived in the Era of Chaos, and his teaching is adapted to its realities, determined by the flow of Tao. The Japanese adaptation of the Western interpretation of freedom during the Meiji Revolution was a great mistake of Japanese reformers and may be repeated in China, turning the country onto a path of development not dictated by the nature of Chinese society.

Keywords: Chinese philosophy, Neo-Confucianism, Qing dynasty, Kang Youwei, Liang Qichao, Sun Yat-sen, Liberalism, Freedom, Public debate in China

To cite this article: Martynov, D. E., Martynova, Yu. A., & Liu, Liqiu (2025). Kang Youwei, the development of the political space of the West and the concept of freedom (treatise “An Essay on National Salvation through Material Upbuilding”). *Shagi / Steps*, 11(3), 103–124. EDN: GQTZRL. (In Russian).

Received September 2, 2024; accepted July 1, 2025

Содержательные особенности трактата «Спасение Родины через материальное». Историография

Во время кругосветного путешествия 1905 г., находясь в США, выдающийся китайский мыслитель Кан Ювэй 康有为 (1858–1927) начал работу над трактатом «У чжи цзю го лунь» (物质救国论, дословно «Суждения о спасении [родной] страны материальным»), который мы далее будем именовать «Спасение Родины через материальное», завершив его приблизительно через два года. Предисловие датировано 2456-м годом от рождения Конфуция, или 31-м годом правления императора Гуансюй, т. е. тем же 1905 г. По сведениям Лян Цичао 梁启超 (1873–1929), Кан Ювэй завершил трактат в Канаде около 1907 г. Текст его вышел в свет в Шанхае в 1908 г. [Кан Ювэй 2007b: 62; Тан Чжицзюнь 1998: 408, 413–415; Чжан Яосинь, Лю Юань 2013: 229; Hsiao 1975: 411] и переиздавался в 1913 и 1919 гг. [Чжан Яосинь, Лю Юань 2013: 234]. Научные издания трактата выходили на Тайване (в сборнике «Собрание произведений, оставшихся после кончины г-на Кан Наньхая», 1987) и в составе полного собрания сочинений Кан Ювэя, вышедшего в издательстве Китайского народного университета в Пекине (2008) [Дун Цунлинь 2020: 23–24].

Трактат включает предисловие, четырнадцать нумерованных глав разного объема (включающих произвольное число главок, имеющих собственные названия) и приложение. Первая глава посвящена Петру Великому, изучавшему кораблестроение (彼得学船王 *Бидэ сюэ чуань ван*), она носит мемуарный характер и основана на впечатлениях от посещения Кан Ювэем дома царя-плотника в Зандаме. Далее следует длинное стихотворение, в котором восхваляется личность Петра и вводится описание причин могущества европейцев, которые приступили к познанию и покорению материального мира. Ученичество русского царя преподносится как общий лейтмотив всех последующих рассуждений Кан Ювэя. В композиции последующих глав господствует ситуационная логика; аргументация группируется по основным задачам, стоящим перед страной, и по контексту [Дун Цунлинь 2020: 24].

В силу сложившихся стереотипов данный трактат не привлекал особого внимания ученых практически до начала XXI в. В эталонной интеллектуальной биографии Кан Ювэя, созданной Сяо Гунцюанем 萧公权 (1897–1981)¹, «Спасение Родины...» характеризуется как «трактат о текущих делах» [Hsiao 1975: 411], анализ его «потерялся» на фоне каноноведческих трудов Ювэя 1890-х годов и «Книги о Великом единении» (大同书 *Да тун шу*). «У чжи цзю го лунь» упоминается в главе «Утопические идеи», и содержание трактата сводится к призыву «принять достижения

¹ Историк и политолог, после окончания Университета Цинхуа обучался в США на средства «Боксерской стипендии» (Миссурийский и Корнеллский университеты), вернулся в Китай в 1926 г. Преподавал в ряде престижных вузов. В 1948 г. переехал на Тайвань, а в следующем году перебрался в Сиэтл, где работал до конца жизни. Автор трудов по аграрному строю XIX в., реформаторскому движению 1898 г. и истории китайской политической мысли.

западной техники, чтобы сохранить самобытную нематериальную культуру», что обеспечит выживание Китая с последующим «возвращением его величия». Сяо Гунцюань связывал содержательные особенности текста с длительным пребыванием Кан Ювэя в эмиграции вне Китая, что позволило ему отчасти скорректировать концепции, предложенные во время движения за реформы 1898 г., «указывая путь не к Утопии будущего, а к жизнеспособному отечеству, которое предстоит отстроить в настоящем» [Hsiao 1975: 418]. В известном смысле Кан Ювэй если не принял, то приблизился к формуле Чжан Чжидуня 张之洞 (1837–1909) «Китайская наука в качестве основы, западная наука для [утилитарного] применения»² (中学为体, 西学为用 *чжунсюэ вэй ти, сисюэ вэй юн*), которая представлена в трактате, написанном для опровержения реформаторской программы самого Кан Ювэя [Ibid.].

Материалы «У чжи цзю го лунь» широко использовались Сяо Гунцюанем при анализе воззрений Кан Ювэя на индустриализацию Китая. Перед исследователями наследия Кан Ювэя еще в 1950-е годы возникал соблазн если не провозгласить реформаторские и утопические проекты мыслителя базой грандиозных преобразований в стране, то по крайней мере рассматривать их в том же интеллектуальном контексте. Формула Кана, согласно Сяо Гунцюаню, проста: «...поскольку западные страны стали могущественными благодаря феноменальному прогрессу в науке и технике, Китай должен достичь того же уровня прогресса, чтобы выжить и процветать». Естественно, что в основе современных технологий и фабричного производства лежат достижения науки [Hsiao 1975: 522]. Сяо Гунцюань цитировал сентенцию из главы о естествознании³, смысл которой сводится к тому, что изучение естественных наук и математики обеспечит прогресс и силу, и страны, вставшие на путь прогресса, поистине оказываются в Новом мире (新世界 *синь шицзе*)⁴, все же прочие остаются в старом мире (旧世界 *цзю шицзе*)⁵ и мало-помалу движутся к собственной гибели [Кан Ювэй 2007b: 79–80] (ср. [Hsiao 1975: 522]). Сяо Гунцюань обратил внимание на используемое сочетание иероглифов 物质学 *учжисюэ*, которое в китайском языке начала XX в. использовалось как в значении ‘биологические науки’, так и шире — как изучение природных явлений вообще, т. е. ‘учение о материи’ [Ibid.: 522, note 20]. Исследователь истолковывал это как признак постепенного отдаления Кан Ювэя от стиля мышления сторонников «самоусиления» (自强运动 *цзыцян юньдун*) и переход его на позиции, предшествующие «сциентизму» общественных дискуссий 1920-х годов. В частности, это выражалось в умалении роли этики и философии, краеугольных для конфуцианской картины мира

² Формулировка А. И. Кобзева [2010: 66].

³ Дословно она называется «Ведать военными делами — [означает] управлять финансами; управлять финансами — [означает] обогащать народ; корень-основа всех человеческих дел есть учение о материальном» (治军在理财, 理财在富民而百事皆本于物质学 *Чжи цзюнь цзай лицай, лицай цзай фуминь эр байши цзе бэнь юй учжисюэ*).

⁴ Термин имеет также библейскую коннотацию.

⁵ Термин имеет значение ‘традиционное общество’.

[Hsiao 1975: 523]. Впрочем, в дальнейшем Сяо Гунцюань в соответствии с принятым в синологии середины XX в. методом начал уличать Кан Ювэя в противоречиях и даже объявил его аргументацию в пользу индустриализации недостаточно последовательной и убедительной [Ibid.: 523].

Обратимся к китайской историографии. В обзорных биографиях Кан Ювэя, выпущенных в 1990–2010-е годы, как правило, делался акцент примерно на тех же особенностях трактата, которые были выделены Сяо Гунцюанем (его биография Кан Ювэя стала доступна китайским читателям в 1997 г. в переводе профессора Ван Жунцзу). В «Большой биографии Кан Ювэя» Чжан Яосиня и Лю Юаня трактату «У чжи цзю го лунь» посвящен ровно один абзац [Чжан Яосинь, Лю Юань 2013: 229]. Содержание трактата резюмируется следующим образом: «Европа и Америка находятся на подъеме и особо уделяют внимание развитию естествознания. Ныне изучение материальной основы мира является главным фактором конкуренции; ученые, занимающиеся материальным, выживут; те, кто этим не занимается, вымрут. Китай — древняя цивилизация, насчитывающая несколько тысяч лет, однако сосредоточенная на этике и философии, и чрезвычайно отставшая в естественных науках. Желая ныне спасти Китай, должно сосредоточиться на этом». Развитие естественных наук является предвестником спасения страны «с помощью материального» и с «помощью науки» [Там же]. Эти же тезисы воспроизводил Тан Чжицзюнь 汤志钧 (1924–2023)⁶ — ученый, который произвел переворот в историковедении интеллектуальной биографии Кан Ювэя [Тан Чжицзюнь 1998: 413]. Изложение «Спасения Родины через материальное» включает и привлекавшие нас тезисы о цивилизационном релятивизме и ограниченности понятий западной политической философии (особенно неадекватность представлений о свободе) [Там же: 414], которые будут разобраны ниже. Впрочем, в «Критической биографии Кан Ювэя» Ма Хунлиня (род. 1935)⁷ сделан акцент на усвоение Кан Ювэем гегельянской философии истории и диалектического метода и даже утверждается, что он стал первым китайским философом, применявшим гегелевскую диалектику для анализа природы и общества. Доказывается это в том числе и на материале «Спасения Родины...» [Ма Хунлинь 1998: 169, 241]. Именно в этой биографии впервые появился тезис, что в трактате «У чжи цзю го лунь» Кан Ювэй профессионально занимался вопросами экономики и представил «глубокое и детальное исследование западной капиталистической экономики»,

⁶ Китайский историк, по материнской линии потомок философа-неоконфуцианца Чжуан Цуньюя 莊存與 (1719–1788). С 1956 г. сотрудник Института истории Шанхайского отделения Академии наук КНР (после 1978 г. в структуре Академии общественных наук КНР). Редактор-составитель сборников документов по движению за реформы XIX в. и империалистической агрессии против Китая, хроники жизни философа Чжан Бинлиня (1979), 20-томного полного собрания сочинений Лян Цичао (завершено в 2019). В 1985 г. опубликовал факсимиле авторской рукописи «Да тун шу».

⁷ Китайский историк, специалист по интеллектуальному наследию Кан Ювэя, профессор-консультант Шаньдунского исследовательского центра Кан Ювэя (Циндао). В 1994–1997 гг. приглашенный исследователь Университета Рюоку (Киото). Лауреат ряда премий КНР, автор более ста научных работ.

а также стал «первым человеком в современной китайской истории, который всесторонне и ясно рассмотрел создание индустриальной экономики в Китае» [Ма Хунлинь 1998: 249, 252]. Ма Хунлинь даже находил известные параллели в анализе Кан Ювэем европейской индустрии и «Манифестом Коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса [Там же: 375].

Специализированные исследования трактата появились в XXI в., для наших целей репрезентативными представляются статьи [Шань Шилян 2011; Дун Цунлинь 2020].

Контекст: трактат в интеллектуальной биографии Кан Ювэя

Находясь в эмиграции за пределами Китая в 1898–1913 гг., Кан Ювэй трижды обогнул земной шар, подолгу жил в США и Канаде, Мексике и Швеции, Малайе и Британской Индии, стал свидетелем Младотурецкой революции 1908 г. В Европе китайского мыслителя более всего привлек германский опыт, в общей сложности он пересекал границы Второго Рейха тринадцать раз. Путешествия Кан Ювэя имели конкретную цель, неоднократно описанную им в путевых записках и трактатах, созданных в указанное время. Тогда он еще не осмеливался явно провозгласить себя современным Конфуцием, создателем нового вероучения, пророка Великого единения⁸, и для описания своей миссии чаще всего пользовался медицинскими метафорами. В предисловии к сборнику «Путешествие в одиннадцать европейских стран» Кан Ювэй намекал, что в эмиграции оказался по воле Неба, которое повелело «отыскать лекарство», «отобрать цветы и плоды от всех народов», «подготовить рецепты, применимые в Китае» [Кан Ювэй 2007а: 344–345]. «Рецептом» оказалась материальная цивилизация [Кан Ювэй 2007b: 63]. Впрочем, Кан Ювэй не претендовал на абсолютную оригинальность, ссылаясь в тексте «Спасения Родины...» на выдающихся мыслителей предшествующего поколения — Вэй Юаня 魏源 (1794–1856), впервые призывавшего «учиться у иностранцев», и видных деятелей движения «самоусиления» Цзэн Гофана 曾國藩 (1811–1872) и Ли Хунчжана 李鴻章 (1823–1901) — высокопоставленных чиновников, с последним из которых Кан Ювэй был знаком лично [Кан Ювэй 2007b: 71–72, 79–80; Шань Шилян 2011: 36].

Посетив крупнейшие промышленные и интеллектуальные центры Европы и США, Кан Ювэй пришел к выводу, что основных причин западного превосходства над Китаем, в общем, две: национальная наука и «учение о материальном». «Единственным лекарством для спасения страны являются техника, электричество, оружие, корабли, солдаты» [Кан Ювэй 2007b: 63, 71]. В «Путешествии по Германии» Кан упоминал о завоевании доколумбовой Мексики и аборигенов Филиппин испанскими конкистадорами, что привело к уничтожению их цивилизации [Кан

⁸ При жизни Кан Ювэй декларировал свою божественную миссию в трактате «Лекции о Небесах» (諸天講 *Чжу тьянь цзянь*), опубликованном в 1926 г., и еще более откровенно — в «Книге о Великом единении», изданной его учениками посмертно, в 1935 г.

Ювэй 2007а: 412]. В войне с Японией 1894—1895 гг. огромный Китай потерпел поражение от маленькой островной страны: «Является ли судьба Филиппин и Мексики будущим Китая?» [Там же: 433]. Иными словами, если Китай немедленно не встанет на путь прогресса, он будет лишен независимости и расчленен империалистическими хищниками Европы и Японии.

Под «материальным» Кан Ювэй понимал современные индустриальные технологии и социальные реалии глобализирующегося мира. Время его эмиграции пришлось на бурный подъем экономики Германской империи, которая по своей промышленной мощи уступала только США. В «Спасении Родины...» Кан Ювэй отмечал, что Рейх создан совсем недавно, после франко-прусской войны (1870—1871), и всеми успехами Германия обязана промышленной политике последнего десятилетия [Кан Ювэй 2007b: 81]. В начале XX в. в среде китайских интеллектуалов, особенно связанных с американскими миссионерами и японскими образовательными и военными структурами, стали распространяться идеи социализма и либерализма. Черда непрерывных военных поражений на протяжении полувека постепенно размывала в сознании некоторых представителей элиты традиционный синоцентризм, который замещался концепцией догоняющего развития, в терминологии Шань Шилиня — перехода от традиционной «обучающей цивилизации» к «обучающейся цивилизации» [Шань Шилинь 2011: 34]. Для Кан Ювэя данные концепции были неприемлемы по целому ряду причин. Прежде всего, для его глобалистского мышления структурообразующими являлись конфуцианские ценности, мыслившиеся природосообразными и универсальными, однако формы их реализации в конкретных культурах и исторических эпохах принципиально различны. Как раз к середине 1900-х годов мыслитель вплотную подошел к разработке трехступенчатой теории исторического процесса: от Эры хаоса через Эру рождающегося мира к Эре Великого единения (大同 *да тун*). Смена эр происходит со скоростью и по законам природного процесса, а любые попытки преждевременного внедрения интеллектуальных и ценностных систем, не адаптированных к своей эре, не приведут к прогрессивному развитию. С точки зрения Кан Ювэя, если передовые страны Запада, такие как Швейцария или Германия, вплотную подошли к порогу Эры рождающегося мира, то Китай остается пребывать в Эре хаоса. Неудивительно, что концепции либерализма Кан Ювэй прямо объявил «пустыми словами», которые не сопровождаются «учением о реальном». Описывая Германию, он утверждал, что превосходство этой империи над китайской не в литературе и не в силе духа, а в том, что Китай слаб и люди его бедны [Кан Ювэй 2007а: 419]. Соответственно, своими успехами Германия обязана не теориям, а практическим дисциплинам [Кан Ювэй 2007а: 441].

Таким образом, теория Кан Ювэя не являлась статичной, она постоянно обогащалась за счет личного опыта ее автора в результате переосмысления базовых доктрин. Как обычно, он старался доносить свои мысли до

читателей через положительные и отрицательные примеры. Собственно, трактат «Учжи цзю го лунь» начинается с описания дома-музея Петра Великого, который «знал, что сила страны зависит не от количества людей или размеров территории, а от материального благополучия и мастерства». В результате за тридцать лет деятельности Петра «Россия стала известна по всей Европе». Напротив, во время восстания 1856 г. индийские раджи не понимали необходимости обновления, стремясь только вернуть национальную независимость, жить по старинке, потому «миллион квадратных миль и 300 миллионов человек остались в рабстве у англичан». Кан Ювэй в принципе не воспринимал революционного пути еще во время движения за реформы 1898 г. и неоднократно приводил аргументы из опыта Великой французской революции, которая спровоцировала реставрацию монархии и последующие три революции, растянувшиеся на восемьдесят лет [Кан Ювэй 2007с: 371].

Шань Шилянь придавал особое значение факту, что официальное китайское издание «Учжи цзю го лунь» вышло к началу «движения 4 мая» 1919 г., когда в китайском социуме явственно обозначились две тенденции, которые мы по аналогии с российской спецификой (очень напоминающей китайскую) можем обозначить как «западнические» и «почвеннические»⁹. Именно китайские западники вернули в общество интерес к левым политическим теориям и начали «дискуссию о науке и демократии», не утихавшую до середины 1920-х годов. Теории Кан Ювэя к тому времени воспринимались представителями новых поколений как анахронизм, но и сам он категорически не принял разворачивавшегося тогда «движения за новую культуру». В своем трактате он подчеркивал, что цивилизация очень хрупка, и ее можно защитить только силой, немислимой без материального начала; прямо писал, что «Иисус Христос мог бы возглавить всех европейцев, но не смог уберечь евреев от уничтожения [римлянами]; Будда мог бы возглавить Восточную Азию, но не смог уберечь Индию от уничтожения [иностранными завоевателями]». Но и в Европе католические Испания и Италия, обладающие «глубокой философией и богословием», в материальном и политическом плане уступают Франции и Германии [Кан Ювэй 2007b: 80–81].

В стане китайских традиционалистов, кроме Кан Ювэя, оказались выдающиеся деятели культуры предыдущего поколения: его ученик и оппонент Лян Цичао, выдающийся переводчик Янь Фу 严复 (1854–1921), блестящий культуролог Ван Говэй 王国维 (1877–1927). Их объединял крайний скептицизм к материальной цивилизации Запада, выдающиеся идеологи которого, в первую очередь О. Шпенглер, постулировали ее духовный крах. Соответственно, Кан Ювэй и Лян Цичао не только вы-

⁹ Дун Цунлинь классифицировал эти пути как революционные и неревolutionционные, особо комментируя, что жесткая дихотомия невозможна, ибо, например, представители обоих лагерей (включая Кан Ювэя) могли ратовать за индустриализацию, но могли, как некоторые анархисты и радикалы, отстаивать аграрный характер китайской цивилизации [Дун Цунлинь 2020: 27].

ражали превосходство китайских традиционных ценностей, но и считали их действенной заменой западным бездуховности и материализму. В этом отношении Кан Ювэй и Лян Цичао занимали прямо противоположные позиции: учитель (Кан Ювэй) сосредоточился на дополнении китайской духовности западными технологиями, ученик (Лян Цичао) — на дополнении западной техники китайской духовностью [Шань Шилян 2011: 37].

Свобода истинная и мнимая

Проблема восприятия базовых постулатов и ценностей западной политической культуры в Китае начала XX в. многократно поднималась в западной синологии: достаточно вспомнить имена Дж. Левенсона [Levenson 1965], М. Бернала [Bernal 1976], Ф. Хуана [Huang 1993] и Э. Нейтана [Nathan 1985]. Как правило, наиболее репрезентативным представлялось публицистическое и политическое наследие Лян Цичао. Пересмотр сложившейся в историографии ситуации наметил австралийский исследователь Э. Фэн¹⁰ [Fung 2006]. Лян Цичао, будучи учеником Кан Ювэя, рассматривал свободу не как самодовлеющую ценность, а как идею, тесно связанную с понятием гражданства, т. е. воспринимал свободу индивида как право, осуществляемое на службе государства. Э. Фэн выделял в концепции свободы Лян Цичао шесть аспектов, которые так или иначе представлены в разных политических течениях раннего периода Республики (1911–1927), включая права личности. Кроме того, и Лян Цичао, и Кан Ювэй, и даже Сунь Ятсен разрабатывали свои концепции, равно разделяя идеи антиимпериалистического национализма и решая теоретические вопросы социальной реформы и культурной трансформации при встраивании Китая в так называемый большой мир [Ibid.: 453–454].

Круг реформаторов Кан Ювэя — Янь Фу оперировал понятием свободы (自由 *цзы ю*) в одинаковом контексте. Свобода понималась ими как высвобождение энергии народа, ее конечная цель — достижение Китаем богатства и власти [Fung 2006: 457]. Лян Цичао положил в основу разрабатываемой им в 1900-е годы (когда он пребывал в эмиграции в Японии) концепции обновления народа¹¹ проблему соединения независимости индивида и сплоченности государства. Для него это не умозрительные конструкции, а отражение специфических условий Китая, в котором господствовала иноземная — маньчжурская — династия, оказавшаяся не в состоянии решить задачи сохранения суверенитета и развития страны. В терминологическом отношении Лян Цичао в работе «Принцип взаимного противодействия и взаимного содействия десяти видов *дэ*, [при-

¹⁰ Э. Фэн (Edmund S. K. Fung) — профессор-эмерит Университета Западного Сиднея (Австралия).

¹¹ Тракта́т «Об обновлении народа» (新民说 *Синь минь шо*) по мере написания публиковался в издававшейся Лян Цичао в Токио газете «Синьминь цунбао» (新民丛报) в 1902–1906 гг. В процессе работы и в результате путешествий в Австралию и США Лян Цичао отрекся от идеалов республики и социализма и в дальнейшем не скрывал своих консервативных убеждений.

суших] человеческой природе» (十种德性相反相成义, 1901)¹² противопоставлял «индивида» (独 *ду* 'одинокость') «обществу» (群 *цунь*, дословно 'стая'), для потенциальных читателей эти понятия объяснялись через метафоры «воин и отряд», «шестеренка и машина». Далее он пришел к социал-дарвинистской картине общества как однородного тела, состоящего из атомов-индивидов (阿屯 *атунь*) [Лян Цичао 2018: 285–286]. Аналогичные идеи высказывал и Сунь Ятсен, оперируя вместо термина «атом» термином «биоэлемент» (生元 *шэнъюань*) [Борох 2001: 46–47].

Именно Лян Цичао сформулировал для китайской общественной мысли представление о свободе как одном из природных начал, формирующих человека. Поскольку неоконфуцианская доктрина Лян Цичао требовала рассматривать явления с точки зрения формы и духовного содержания, он сформулировал тезис о двух свободах. Свобода — не просто одно из неотъемлемых прав человека, это одно из условий человеческого бытия (первое — сама жизнь). Соответственно, двойственность свободы определяется ее реализацией в «мире материи» (形质界 *синчжи цзе*) и «мире духа» (精神界 *цзиншэнь цзе*). Ситуация со свободой в Китае, по Лян Цичао, своеобразна: китайцы свободны в повседневной жизни, практически не ущемлены в свободе передвижения и проживания, создании предприятий и религиозной деятельности. Впрочем, в отличие от стран Запада, все эти свободы не кодифицированы и существуют лишь в силу отсутствия правительственных запретов. Подлинной такую свободу назвать нельзя из-за незащищенности прав человека. В сфере духа ситуация драматичнее, так как, по мнению Лян Цичао, в национальном характере китайцев отсутствует начало, формирующее свободу (自由之德 *цзы ю чжи дэ*). Это *дэ* 德 не даруется и не отнимается извне, а обретается и реализуется самим индивидом [Лян Цичао 2018: 286]. В полном соответствии с установками классического либерализма Лян Цичао именовал границей свободы ненарушение ее у другого человека. Подлинно свободные граждане следуют трем установкам: подчиняются всеобщему закону (公理 *гун ли*)¹³, подчиняются законоуложениям (法律 *фа люй*)¹⁴, подчиняются решению большинства. Разница между цивилизованным человеком и дикарем — в обладании или необладании силой ограничения. «Неограниченная свобода является злом для общества; свобода с применением ограничений для общества драгоценна» [Там же: 286–288].

В главе «О свободе» (论自由, 1902)¹⁵ трактата «Об обновлении народа» Лян Цичао уточнял, что свобода — это «всеобщий закон Поднебесной», и провозглашал множественность ее видов (политическая, религиозная, национальная, экономическая). Мыслитель также задавался вопросом, почему за многие тысячелетия китайской истории не возникало общест-

¹² Первопубликация в эмигрантской газете «Цинъи бао» (清議報), издававшейся Лян Цичао в Токио (№ 82–84, июнь — июль 1901 г.).

¹³ Естественный закон, в том числе определяющий природу человека.

¹⁴ Законы, утвержденные самим обществом.

¹⁵ Глава (девятая из двадцати) опубликована в газете «Синьминь цунбао» (№ 7 и 8, выпущенные соответственно 8 и 22 мая 1902 г.).

венных движений под лозунгом свободы. Он связывал это с различием социально-политического развития в Китае и в западных странах. Политическая свобода в западном смысле буквально подразумевает защиту простолюдными своей свободы от аристократии, защиту всеми гражданами своей свободы от правительства и защиту колониями своей свободы от метрополии [Лян Цичао 2018: 565–566]. Однако в Китае очень рано была уничтожена наследственная аристократия, не было колоний за пределами страны; особо Лян Цичао ставил акцент на том, что в условиях нерелигиозности китайцев не было проблемы религиозного угнетения. Иными словами, определенными видами свободы китайцы владеют издревле, в частности, задачи европейских буржуазных революций — уничтожение наследственной аристократии — были реализованы в Китае в эпоху Чжаньго 战国 (V–III вв. до н. э.), когда были ликвидированы клановые уделы, связанные с царской династией. Китай не проводил колониальной политики, ибо модель Поднебесной предполагает мирное цивилизующее воздействие Срединного государства на окружающих его варваров [Там же: 567–568]. В XX в. для Китая актуальным остается завоевание двух видов свободы — борьбы народа с правительством за свои права; освобождения от империализма, построения национального государства [Борох 2001: 158–159]. В Китае господствует индивидуальная, «дикая» свобода, так как каждый имеет возможность изменить свой индивидуальный статус («...у каждого есть свобода закрепощать людей, “превращать их в рыбу и мясо”»). Завоевание подлинной — коллективной, цивилизованной — свободы есть дело будущего [Лян Цичао 2018: 569]. В дальнейшем Лян Цичао понимал *цзы ю* как источник конфуцианской морали (道德 *дао дэ*). Свобода определялась им как отсутствие принуждения, но ни в коем случае не вседозволенность [Борох 2001: 208; Лян Цичао 2018: 288].

Похожие суждения высказывал и Сунь Ятсен в лекциях для высшего руководства партии Гоминьдан, прочитанных осенью 1923 — зимой и весной 1924 г. Во второй лекции (19 марта 1924 г.) речь шла о связи понятий «свобода» и «народоправие». Сунь Ятсен утверждал, что после создания в Китае империи и даже при последней императорской Цинской династии абсолютное большинство населения было слабо связано с действующей властью и практически не страдало от абсолютистского гнета: население платило подати, и этим исчерпывалась ответственность его перед чиновниками. Главной проблемой в эпоху Поздней Цин (晚清, 1840–1912) Сунь Ятсен считал бедность, так как цинские власти не могли защитить страну от империалистической агрессии и экономического давления, народ обнищал, а правительство не интересовалось его делами. «Это зло является только косвенным, а не непосредственным следствием абсолютизма, и потому в то время народ не испытывал сильной ненависти к императору» [Сунь Ятсен 1985: 471]. Логика рассуждений здесь такая же, как у Лян Цичао: европейский абсолютизм невыносим для населения, так как предполагает отсутствие свободы мысли, вероисповедания, слова и передвижения. При этом в европейских метрополиях данные ограниче-

ния изжиты, но в полной мере проявляются в колониях, что Сунь Ятсен проиллюстрировал положением китайской диаспоры во французских и голландских колониях: китайцы на Яве при въезде подвергаются антропометрии, обязаны отмечаться в полиции, получать разрешение на смену жилья, и на них распространяется комендантский час [Сунь Ятсен 1985: 472]. Борьба за свободу потребовала в Европе огромного кровопролития, и это понятие приобрело почти священный характер, свобода стала объектом поклонения. Из свободы проросло и понятие демократии [Там же: 472–473]. «Если сейчас в Китае начать призывать к борьбе за свободу, то народ, который не страдал от ее отсутствия, не поймет призыва» [Там же: 473].

Анализируя понятие свободы, предложенное Дж. С. Миллем («...личная свобода каждого действительна только тогда, когда она не затрагивает свободы других»), Сунь Ятсен ввел понятие чрезмерности свободы, которая нуждается в ограничении. Кроме того, он пришел к выводу, что китайцы совершенно не страдают от отсутствия свободы, более того — они обладают чрезмерным ее количеством, в силу чего даже не пытаются осмысливать создавшееся положение. Доказательством служат политическая аморфность и отсутствие самосознания, поэтому китайский народ может быть представлен через метафору «сыпучего песка» [Сунь Ятсен 1985: 474].

Обратимся теперь к главке «Еще раз об ошибочной трактовке свободы и революции» (论再误于自由革命之说 *Лунь цзай у юй цзы ю э мин чжи шо*)¹⁶ трактата Кан Ювэя «Спасение Родины через материальное». Напомним читателям, что одновременно с его написанием Лян Цичао создавал свою концепцию и разочаровывался в западных концепциях (процесс этот завершился во время его пребывания на Версальской конференции 1919 г.), а Сунь Ятсен активно разрабатывал Три великих принципа (三大主 *саньда чжу*). Кан Ювэй исходил из той же фундаментальной установки: изначальной целью современной западной политики являлась атака на самодержавие (专制 *чжэуань чжи*), в ходе которой появились идеи свободы и демократии (民权 *минь цюань*)¹⁷ [Кан Ювэй 2007b: 68]. Термин «де-

¹⁶ Входит в главу «Об ошибочных действиях китайских реформаторов за последнее десятилетие» (论中国近数十年变法者皆误行 *Лунь чжунго цзиньшу шинянь бяньфа чжэ цзе у хан*).

¹⁷ Изначально Кан Ювэй и Лян Цичао использовали термин *минь чжу* 民主, дословно переводимый как ‘народ-хозяин’ или ‘правление народа’. Это понятие противопоставлялось самодержавию 君主 *цзюнь чжу*: народоправие понималось как анти-монархия, абсолютная власть народа, который прежде был полностью лишен власти. Иными словами, это не механизм реализации прав и интересов народа, а власть народа, свергнувшего монарха. Параллельно в радикальной публицистике использовалось понятие *минь цюань* 民权, заимствованное из японского языка (民権, японское чтение *мин кэн* みんけん), где это сочетание иероглифов означало ‘гражданские права’. Сунь Ятсен воспринимал данное понятие в значении ‘предоставление частичных прав народу без свержения власти монарха’. В терминологии начала XX в. сложилось терминологическое различие: *минь чжу* использовалось исключительно для описания западных реалий, а *минь цюань* — исключительно в контексте китайской политики [Олейников, Кормич 2018: 46–48].

мократия» он именует «клише» (口头禅 *коуточань*): «...два иероглифа *цзы ю* порождены европейской феодально-рабовладельческой системой (欧洲封建奴民之制 *Оучжоу фэнцзянь нуминь чжи чжи*)», особенно во Франции, «подавлявшей собственный народ, который две тысячи лет добивался свободы и равенства». Кан Ювэй ссылаясь на «английского профессора» Джайлза (英博士 斋路士 *ин боши Чжайлуши*)¹⁸, утверждавшего, что представление о Китае как автократии ошибочно, ибо его народ «в высшей степени свободен». Китайцы вольны заниматься торговлей, строить себе дома, вступать в брак, получать образование, обладают свободой слова (言论自由 *яньлунь цзыю*) и свободой вероисповедания: «...чиновники не вмешиваются во все эти [дела], все эти занятия не ограничиваются и не подавляются законом. Это истинная мудрость!» [Кан Ювэй 2007b: 68]¹⁹. Соответственно, любая попытка иностранцев или китайцев, получавших на Западе образование, учить жителей Китая демократии «побуждает к умоисступлению и безрассудствам, отпрыски противятся своим отцам и старейшинам, ученики прекословят своим учителям, и только» [Там же].

¹⁸ Герберт Аллен Джайлз (в современной транскрипции 翟理斯 *Чжайлиси*, 1845–1935) — британский синолог. В 1880–1893 гг. служил консулом в разных портах Китая, в 1897 г. сменил Т. Уэйда на китайской кафедре Кембриджского университета, которую возглавлял до 1932 г. Опубликовал более шестидесяти книг, включая большой китайско-английский словарь (1892), окончательно закрепивший использование транскрипционной системы Джайлза — Уэйда, а также первую на английском языке обобщающую историю китайской литературы (1901).

¹⁹ Данное суждение содержится в лекции «Демократический Китай» из цикла, прочитанного Джайлзом в Колумбийском университете (США) в 1902 г. Оригинал таков: «Каждый, кто жил в Китае и держал глаза открытыми, должен заметить, сколь велика мера личной свободы, которой пользуется даже самый ничтожный подданный Сына Неба. Любому китаец может путешествовать по всему Китаю, не спрашивая ничего разрешения, и не будучи обязан сообщать о себе или быть отмеченным хозяином гостиницы в любом месте, где только остановился. Ему не нужен паспорт. Он может заняться любым законным делом в любом месте. Он даже не обязан быть образованным или следовать какому-либо определенному призванию. Он не обязан отслужить солдатом или матросом. Нет никаких законов о роскоши, никаких муниципальных законов. За исключением уголовного кодекса, который компетентные западные юристы сочли искусно сконструированным инструментом правительства, вообще ничего нет в плане права, гражданское право отсутствует как государственный институт. Даже уголовный кодекс не слишком строго соблюдается. Пока человек держится подалеже от тайных обществ и остается порядочным и уважаемым членом своей семьи и своего клана, ему не стоит опасаться чиновников» [Giles 1902: 87] (здесь и далее пер. наш). Похожие сентенции Джайлз выражал также в книге «Цивилизация Китая»: «Свобода действительно является отличительной чертой китайской общественной жизни» [Giles 1911: 230]; «Другой и самый важный момент, который следует помнить при любой попытке раскрыть настоящий секрет длительного существования Китая как нации, также указывает в сторону демократии и свободы. Высшие должности в государстве всегда были открыты посредством конкурсных экзаменов для самого скромного крестьянина в империи. <...> Таким образом, Китай <...> всегда находился на самой высокой ступени демократической лестницы» [Ibid.: 247]. Кан Ювэй лично общался с профессором в Кембридже, а о содержании лекции ему могла сообщить дочь Кан Тунби 康同璧 (1881–1969), обучавшаяся в Барнард-колледже Колумбийского университета.

Далее Кан Ювэй переходит к этимологии и значению понятия «свобода». Английское слово *freedom* (приведенное латиницей в иероглифическом тексте с транскрипцией 非里泵 *фэйлибэн*)²⁰ трактуется через сочетание 释放 (*ши фан* ‘выпускать, освобождать, давать свободу’) с уточнением, что данное понятие имеет юридический смысл. Сочетание *цзы ю* заимствовано из японского языка (читается как *дзи ю* じゆう), в котором основной смысл сосредоточен во втором иероглифе, имеющем значения ‘развязывать руки и ноги’, ‘беззаботно бродить’, ‘не сдерживаться законами и правилами’, ‘давать волю чувствам’, ‘руководствоваться собственными желаниями’ [Кан Ювэй 2007b: 68].

Раз возглашаем, что не боимся ни Неба, ни Земли, то какой же смысл это несет для правильных отношений между людьми? Имена подобного разряда (此等名词 *цы дэн мин цы*) намеренно искажены и не должны употребляться, к тому же их действительность ничтожна и трудноосуществима, но, невзирая на это, их почитают номинальными принципами (名理 *мин ли*), хотя следующие им [принципам] сходят с ума и не способны отличать белого от черного [Кан Ювэй 2007b: 68–69].

Принимая тезис, что Китай — «варварская и необразованная страна», нивелируя достижения его пятитысячелетней культуры, апологеты мнимой «свободы» всего лишь руководствуются восхищением или страхом перед достижениями Западной Европы [Кан Ювэй 2007b: 68–69].

Изначальный принцип (原理 *юань ли*) свободы многосоставный и не может упрощаться: «В то время [Великой революции] во Франции говорили только об угнетении народа монархом, но ничего не слышали о принципах межчеловеческих отношений» [Кан Ювэй 2007b: 69]. У Монтескье (孟德斯鸠 *Мэндэсыю*)²¹ термин «свобода» может означать «свободу ношения меча на поясе», «свободу борьбы с абсолютистской тиранией», «свободу дискуссий и борьбы за всеобщее народоправие», «свободу пропаганды революции». Однако все эти свободы должны ограничиваться законодательством:

Если свобода [дарована] свыше, она употребляется для ношения меча на поясе и отращивания бороды и усов²²; [действия] такого рода (等 *дэн*) есть ограниченная свобода (有限之自由 *юсянь чжи цзыю*) и не есть неограниченная свобода (无限之自由 *усянь чжи цзыю*) [Кан Ювэй 2007b: 69].

²⁰ Родным языком Кан Ювэя был кантонский, поэтому иероглифические транскрипции, сделанные на слух, подчас причудливы. На кантонском диалекте данное сочетание иероглифов читается примерно как *фэйлэйбам*.

²¹ Современная транскрипция — *Мэндэсыцзю* 孟德斯鸠. Первый иероглиф обеих транскрипций — фамилия Мэн-[цзы].

²² То есть неотъемлемых прав взрослого человека на самостоятельность и самозащиту.

Закрепленные конституцией свободы слова, вероисповедания, передвижения и печати относятся к ограниченным, а не неограниченным. То есть юридическое и обиходное понятия свободы не тождественны: например, в странах, где закреплена свобода печати, существует предварительная цензура:

В снисходительных (宽贷 *куаньдай*) Американских [Штатах] тех, кто безосновательно оскорбляет правительство, приговаривают к пожизненным срокам или даже казнят, почитая это родом справедливости [Кан Ювэй 2007b: 69].

Иными словами, западные свободы Кан Ювэй сравнивает с положением узника, который получает возможность прогулки и не закован в кандалы, хотя «может ли право питаться и пить именоваться свободой?» Иными словами, ограниченная свобода таковой именоваться не может. Истоки такого положения в Европе Кан Ювэй усматривал в «феодальной эпохе» (封建之世 *фэнцзянь чжи ши*), в которой инструментом принуждения к порядку была Католическая церковь (天主教 *Тяньчжун цзяо*)²³, прикрывавшаяся заботой о народном благе [Там же].

Кан Ювэй резюмировал вышесказанное так: если не сужать понятие до «свободы чего-либо» (某事之自由 *моуши чжи цзыю*), а точно разъяснить значение самого слова «свобода», окажется, что для осуществления свободы не должно быть «ни законодательства сверху, ни затруднений снизу». Неограниченная свобода — это полное потворство любым желаниям. «Поистине, встречается ли этот принцип в Поднебесной? Можно ли его реализовать хоть на краткое мгновение?» [Кан Ювэй 2007b: 69]

Истинный смысл свободы в Китае раскрыла школа Конфуция. Кан Ювэй ссылается при этом на канонический памятник «Лунь юй»: «Чего я не желаю, чтобы другие делали мне, того я не желаю делать другим» (V.12)²⁴. Философ развивал свою мысль так: «Не желающий воздействия [на себя] человек свободен, [поэтому] я, не желая воздействовать на людей, не посягаю на их свободу» [Кан Ювэй 2007b: 69]. Однако до наступления Эры великого единения это неосуществимо, поэтому Конфуций, проживая в Эру хаоса, об этом умалчивал.

Дао невозможно охватить и выразить одним словом, поэтому [говорят], что Дао являет себя в Инь и Ян. Если у рожденного человека не будет рук и ног, он не будет в состоянии двигаться и поворачивать тело с боку на бок; если не будет носа и рта, будет невозможно дышать, выражать чувства [дословно «плакать и смеяться»], и тогда младенец умрет, не успев появиться на свет. Поистине, если детям и отрокам позволить пользоваться оружием и разжигать огонь, не станет ли это смертельным? Поэтому, пока не настанет время пользоваться свободой, она стеснена этикетом и законом (礼法 *ли фа*), в этом природа человеческого

²³ Термин обозначает католическую веру, дословно ‘Учение небесного хозяина’.

²⁴ Пер. П. С. Попова.

Дао (人道 *жэнь дао*). <...> Поэтому говорится: «то Инь, то Ян — это и есть Дао»²⁵ [Кан Ювэй 2007b: 69].

В результате Кан Ювэй категорически утверждает, что если бы человечество пользовалось неограниченной свободой, то никогда не оказалось бы в состоянии когда-нибудь достичь Великого единения, ибо люди остались бы в состоянии диких зверей:

Ведь дикие животные не ограничены законоуложениями, не сдерживаются догматами веры, и без стеснения удовлетворяют похоть, аппетиты и жажду странствий, — не есть ли это совершенная свобода? [Там же].

Согласно Кан Ювэю, человека отличает от животных сознательное социальное поведение: «Дао-путь человека — принцип объединения и взаимопомощи (合群 *хэ цюнь*)», объединение и взаимопомощь — источник силы. Абсолютная свобода для человека недостижима именно потому, что, во-первых, человеку необходимо воспитание и образование, а жизнь в коллективе означает соблюдение правил коллектива. Во-вторых, стремление к свободе индивида неизбежно вызывает посягательство на свободу других [Там же: 69–70].

«Было бы большой ошибкой говорить, что европейцы и американцы свободны» [Кан Ювэй 2007b: 70]. Народы Запада имеют детально разработанные законоуложения, касающиеся всех сторон жизни, за несоблюдение правил следует немедленное наказание: «Их сдержанность и послушание стократно превосходят таковые у нашего народа [т. е. китайцев], как можно называть это свободой?» Соответственно, во всех странах Европы и в США те, кто соблюдает правила, имеет образование и подчиняется законам, считаются благонадежными гражданами и хорошими людьми (良民善士 *лян минь шань ши*). Кан Ювэй прямо называет западное общество авторитарным (专制 *чжуань чжи*), слепо уверовавшим в правоту своих установлений и считающим себя вправе диктовать их по всей земле (大地 *Да ди*)²⁶. Механическое применение западных «панацей»²⁷ для спасения Китая Кан Ювэй называл глупым (愚 *юй*).

До династии Тан 唐朝 [618–907 гг.] у людей нашей страны не было обычая бинтования женских ног. Чрезвычайно удивительно, что со времени династии Сун (宋朝 [960–1279 гг.]) по всей Поднебесной обычаи переменились, и все люди стали испытывать страдания от бинтования ног²⁸. Ныне те, кто высокомерно

²⁵ Формула из «Сици чжуань» 系辞传 — канонического комментария к «И-цзину» 易经 («Книге перемен»).

²⁶ Здесь делается акцент на шарообразности Земли, в отличие от плоской Поднебесной традиционных представлений.

²⁷ Использован даосский термин *дань яо* 丹药 ‘эликсир бессмертия’.

²⁸ После рождения дочерей Кан Ювэй запретил бинтовать им ноги, так же поступил и его младший брат Кан Юпу (康有溥, 1867–1898). Позднее они создали в разных провинциях Китая организации, боровшиеся против этого обычая.

пропагандируют свободу и за кем следует вся страна, не поступают ли точно таким же образом [как подданные династии Сун]? [Кан Ювэй 2007b: 70].

«Неверное толкование понятия “освобождение” (释放 *ши фан*) как “свободы” является японской ошибкой» [Там же]. Это положение иллюстрируется французским законодательством в отношении освобожденных из тюрьмы заключенных, которым запрещается устраиваться на государственную службу, покупать алкоголь, они лишены свободы передвижения. Транслируя ситуацию на Китай начала XX в., Кан Ювэй отмечал, что в «освобождении» нуждаются женщины и рабы, тогда как большинство жителей страны пользуются всеми благами свободы уже две тысячи лет. Не следует лишь смешивать отсутствие избирательной системы и права голоса с отсутствием свобод [Там же].

Китайское законодательство (中国法律 *Чжунго фа люй*) чрезмерно мягко, а распоряжения правительства и традиционные обычаи населения (教化 *цзяо хуа*) чрезмерно снисходительны (太宽 *тай куань*), поэтому нам [т. е. китайцам] следует перенять европейские и американские преимущества (益 *и*) со всей их жесткостью. Ныне те, кто путешествуют по Европе и Америке, должны иметь это в виду. [Таковы]: поведение при питье и приеме пищи, ходьбе и сидении, громкость речи, избегание отрывки и плевков; этикет и правила непременно должны быть упорядочены, иначе у будущих поколений останется меньше свободы. Если не занедужить, но, рассуждая о свободе, ежедневно принимать лекарства²⁹, то это непременно приведет к безумию; неизбежно ученые отвергнут свои учения, чиновники станут попираť законы, ремесленники перестанут доводить дело до конца, младшие пойдут наперекор старшим, дети восстанут против отцов, после чего правила, законоуложения и моральное воспитание будут отброшены, и государство погрузится в хаос без всякого нападения могущественного врага. В таком состоянии невозможно прожить ни единого дня. Возможно ли такое? Использование этого для преобразования народа (化民 *хуа минь*) и спасения Родины через материальное немедленно породит лишь великую катастрофу и разлитие вод, в которых мы утопим самих себя. Когда я путешествовал по Германии, обстановка³⁰ порядка и серьезности сильно отличалась от соседней Франции. Увы! Причина германской мощи в неуклонном следовании заветам Бисмарка. В нынешнее время [1905 г.] Китай не дисциплинирован, лишен цели и не управляется. <...> Если же рассуждать о революции и демократии, то невероятно древняя цивилизованная Индия уже погибла из-за ошибок прошлого. Китай ни в коем случае не должен ступить на индийский путь <...> Поэтому теоретизирования

²⁹ Кан Ювэй часто использует медицинские метафоры в политическом контексте: речь идет о механическом принятии западных общественных норм.

³⁰ *Цисян* 气象 — также ‘поведение, нравы, внешний вид’.

о свободе, революции, демократии и независимости (自立 *цзы ли*) — это отравка³¹, к которой Китай может пристраститься, пустым теоретизированиям ни в коем случае нельзя предаваться и следовать [Там же: 70–71].

Заключение

В середине 1900-х годов Кан Ювэй активно теоретизировал о путях национального возрождения Китая, используя опыт, полученный во время пребывания в эмиграции. Во многих опубликованных в тот период трактатах высказывалась идея, что традиционный аграрный Китай неконкурентоспособен в новой исторической обстановке и нуждается в «прививке материальной цивилизации». Взаимное превосходство Китая и Запада описывается в терминологии Инь-Ян: Запад опережает Китай в материально-техническом отношении, тогда как Китай превосходит Запад в моральном смысле. Будущий Китай должен сохранить духовную культуру и моральное преобладание, «достроив» отсутствующую индустрию. При этом без прочной материальной основы невозможно на практике реализовать нравственное воспитание и конфуцианский дух человеколюбия, но сама по себе цивилизация не сводится к материальной основе.

Будучи традиционалистом по бытовым и культурным склонностям, Кан Ювэй никогда не впадал в ретроградство. Институт абсолютной монархии он считал во всех отношениях устаревшим, не обеспечивающим решение основных задач развития страны и поддержания морального и культурного уровня ее населения. Парадоксально, но обновление Китая должно было привести к сохранению и процветанию традиционных ценностей. Именно с позиции ценностей коллективизма и взаимопомощи Кан Ювэй отвергал индивидуализм и конкуренцию, а будучи религиозным мыслителем, не сводил познание реальности к одним только рациональным факторам. Страна, согласно воззрениям Кан Ювэя, обладает душой; душой Китая является конфуцианство, которое должно сделаться государственной религией, что не противоречило концепции «спасения Родины через материальное».

Источники

- Кан Ювэй 2007а — *Кан Ювэй*. Дэго юцзи [Путешествие в Германию] // Кан Ювэй цюаньцзи [Полн. собр. соч. Кан Ювэя] / Под ред. Цзян Ихуа, Чжан Жунхуа. Т. 7. Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ, 2007. С. 407–460. (На кит. яз.).
- Кан Ювэй 2007б — *Кан Ювэй*. У чжи цю го лунь [Суждения о спасении [родной] страны материальным] // Кан Ювэй цюаньцзи [Полн. собр. соч. Кан Ювэя] / Под ред. Цзян Ихуа, Чжан Жунхуа. Т. 8. Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ, 2007. С. 61–101. (На кит. яз.).
- Кан Ювэй 2007с — *Кан Ювэй*. Цзиньчэн «Фаго гэмин цзи» сюйди [Предисловие к Высочайше преподнесенным «Запискам о Французской революции»] // Кан

³¹ 毒 — в том числе и ‘наркотик’, и ‘крысиный яд’.

- Ювэй цюаньцзи [Полн. собр. соч. Кан Ювэя] / Под ред. Цзян Ихуа, Чжан Жунхуа. Т. 4. Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ, 2007. С. 371–372. (На кит. яз.).
- Лян Цичао 2018 — Лян Цичао цюаньцзи [Полн. собр. соч. Лян Цичао] / Сост. Тан Чжицзюнь, Тан Жэньцзе. Т. 2. Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ, 2018. (На кит. яз.).
- Сунь Ятсен 1985 — *Сунь Ятсен*. Избранные произведения / Отв. ред. и авт. вступ. ст. С. Л. Тихвинский. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1985.
- Giles 1902 — *Giles H. A. China and the Chinese*. New York: The Columbia Univ. Press, 1902.
- Giles 1911 — *Giles H. A. The civilization of China*. New York: H. Holt and Co., 1911.

Литература

- Борох 2001 — *Борох Л. Н.* Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX–XX веков: Лян Цичао: теория обновления народа. М.: Вост. лит. РАН, 2001.
- Дун Цунлинь 2020 — *Дун Цунлинь*. Кан Ювэй дэ «У чжи цзю го лунь» цзеси [Анализ «Рассуждения о спасении Родины» Кан Ювэя] // Аньхой шисюэ. 2020. № 1. С. 22–28. (На кит. яз.).
- Кобзев 2010 — *Кобзев А. И.* Ти — юн // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Науч.-ред. совет: В. С. Степин и др. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 65–66.
- Ма Хунлинь 1998 — *Ма Хунлинь*. Кан Ювэй пинчжуань [Критическая биография Кан Ювэя]. Нанкин: Наньцзин дасюэ чубаньшэ, 1998. (На кит. яз.).
- Олейников, Кормич 2018 — *Олейников И. В., Кормич П. С.* Термин и понятие «демократия» в политической жизни Китая первой трети XX века // Идеи и идеалы. Т. 2. № 2 (36). 2018. С. 41–58. <https://doi.org/10.17212/2075-0862-2018-2.2-41-58>.
- Тан Чжицзюнь 1998 — *Тан Чжицзюнь*. Кан Ювэй чжуань [Биография Кан Ювэя]. Тайбэй: Тайвань шанъу иньшугуань, 1998. (На кит. яз.).
- Чжан Яосинь, Лю Юань 2013 — *Чжан Яосинь, Лю Юань*. Кан Ювэй да чжуань [Большая биография Кан Ювэя]. Ухань: Хуачжун кэцзи дасюэ чубаньшэ, 2013. (На кит. яз.).
- Шань Шилиань 2011 — *Шань Шилиань*. «Вэньмин» юй «умин» чжи бянъчжэнь — Кан Ювэй «У чжи цзю го лунь» дэ и и [Диалектика «цивилизованности» и «воинственности»: значение «Рассуждения о спасении Родины» Кан Ювэя] // Сюэшу яньцзю. 2011. № 10. С. 33–40. (На кит. яз.).
- Bernal 1976 — *Bernal M. Chinese Socialism to 1907*. Ithaca; London: Cornell Univ. Press, 1976.
- Fung 2006 — *Fung E. S. K. The idea of freedom in modern China revisited: Plural conceptions and dual responsibilities* // Modern China. Vol. 32. No. 4. 2006. P. 453–482.
- Hsiao 1975 — *Hsiao Kung-chuan. A modern China and a new world: K'ang Yu-wei, reformer and utopian, 1858–1927*. Seattle; London: Univ. of Washington Press, 1975.
- Huang 1993 — *Huang P. C. “Public sphere” / “civil society” in China? The third realm between state and society* // Modern China. Vol. 19. No. 2. 1993. P. 216–240.
- Levenson 1965 — *Levenson J. R. Confucian China and its modern fate: A trilogy*. Berkeley: Univ. of California Press, 1965.
- Nathan 1985 — *Nathan A. J. Chinese democracy*. New York: Knopf, 1985.

References

- Bernal, M. (1976). *Chinese Socialism to 1907*. Cornell Univ. Press.
- Borokh, L. N. (2001). *Konfutsianstvo i evropeiskaia mysl' na rubezhe XIX–XX vekov: Lian Tsichao: teoriia obnoveniia naroda* [Confucianism and European thought at the turn of

- the 19th–20th centuries: Liang Qichao: theory of people's renewal]. *Vostochnaia literatura* RAN. (In Russian).
- Dong, Conglin (2020). Kang Youwei de “Wu zhi jiu guo lun” jiexi [The analysis of Kang Youwei's “Theory of Material Salvation of the Nation”]. *Anhui shixue*, 1, 22–28. (In Chinese).
- Fung, E. S. K. (2006). The idea of freedom in modern China revisited: Plural conceptions and dual responsibilities. *Modern China*, 32(4), 453–482.
- Hsiao, Kung-chuan (1975). *A modern China and a new world: K'ang Yu-wei, reformer and utopian, 1858–1927*. Univ. of Washington Press.
- Huang, P. C. (1993). “Public sphere” / “civil society” in China? The third realm between state and society. *Modern China*, 19(2), 216–240.
- Kobzev, A. I. (2010) Ti — iun [Ti — yong (Substance and Function)]. In V. S. Stepin et al. (Eds.). *Novaia filosofskaiia entsiklopediia* (Vol. 4, pp. 65–66). Mysl'. (In Russian).
- Levenson, J. R. (1965). *Confucian China and its modern fate: A trilogy*. Univ. of California Press.
- Ma, Honglin (1998). *Kang Youwei pingzhuan* [A critical biography of Kang Youwei]. Nanjing daxue chubanshe. (In Chinese).
- Nathan, A. J. (1985). *Chinese democracy*. Knopf.
- Oleynikov, I. V., & Kormich, P. S. (2018). Termin i poniatie “demokratiia” v politicheskoi zhizni Kitaia pervoi treti XX veka [The term and the concept of “democracy” in the political life of China in the first third of the XX century]. *Idei i ideal'y*, 2(2, no. 36), 41–58. <https://doi.org/10.17212/2075-0862-2018-2.2-41-58>. (In Russian).
- Shan, Shilian (2011). “Wenming” yu “wuming” zhi bianzheng — Kang Youwei “Wu zhi jiu guo lun” de yi yi [The dialectic between “civilization” and “military wisdom” — The significance of Kang Youwei's “Essay on National Salvation through Material Upbuilding”]. *Xueshu yanjiu*, 10, 33–40. (In Chinese).
- Tang, Zhijun (1998). *Kang Youwei zhuan* [Kang Youwei biography]. Taiwan shanwu yinshuguan. (In Chinese).
- Zhang, Yaixin, & Liu, Yuanzhe (2013). *Kang Youwei da zhuan* [Biography of Kang Youwei]. Huazhong keji daxue chubanshe. (In Chinese).

Информация об авторах

Дмитрий Евгеньевич Мартынов

доктор исторических наук
профессор, кафедра китаеведения
и азиатско-тихоокеанских исследований,
Казанский (Приволжский) федеральный
университет
Россия, 420111, Казань, ул. Пушкина,
д. 1/55

✉ dmitrymartynov80@mail.ru

Information about the authors

Dmitry Evgenyevich Martynov

Dr. Sci. (History)
Professor, Department of Chinese
and Asian-Pacific Studies, Kazan
(Volga Region) Federal University
Russia, 420111, Kazan, Pushkin Str.,
1/55

✉ dmitrymartynov80@mail.ru

Юлия Александровна Мартынова

кандидат исторических наук
доцент, кафедра китаеведения
и азиатско-тихоокеанских исследований,
Казанский (Приволжский) федеральный
университет

Россия, 420111, Казань, ул. Пушкина,
д. 1/55

✉ juliemartynova82@gmail.com

Лю Лицю

кандидат исторических наук
доцент, Школа иностранных языков,
Нанкинский университет науки
и технологий

People's Republic of China, 210094, Jiangsu
Province, Nanjing, Xuanwu, Xiaolingwei
Str., 200

✉ liqiu_2018@163.com

Yulia Aleksandrovna Martynova

Cand. Sci. (History)
Associate Professor, Department
of Chinese and Asian-Pacific Studies,
Kazan (Volga Region) Federal
University

Russia, 420111, Kazan, Pushkin Str.,
1/55

✉ juliemartynova82@gmail.com

Liu Liqiu

Cand. Sci. (History)
Associate Professor, School of Foreign
Studies, Nanjing University of Science
and Technology

People's Republic of China, 210094,
Jiangsu Province, Nanjing, Xuanwu,
Xiaolingwei Str., 200

✉ liqiu_2018@163.com