

Спор о Китае: Вл. Соловьев и Н. Данилевский

В «бичуринский период» отечественной синологии (30–40-е годы XIX века) интерес к Китаю проявляют многие деятели русской культуры. В немалой степени это общественное внимание связано с незаурядной личностью самого основоположника русского китаеведения. Н.Я. Бичурин – выдающийся ученый, активно пропагандировавший в обществе научные знания о китайской культуре и сотрудничавший во многих журналах («Московский вестник», «Московский телеграф», «Москвитянин» и др.), оказавший непосредственное влияние на А.С. Пушкина, В.Ф. Одоевского, М.П. Погодина и многих других.

Объяснение «бичуринского феномена» следует искать не только в особенностях личности ученого и не в экзотической новизне информации: образ Китая для тогдашней России ничего принципиально нового собой не представлял, будучи известным по западноевропейским образцам стиля шинуазри. Общественный интерес к деятельности Бичурина был прежде всего реакцией (далеко не всегда однозначно положительной) на трезвость и конкретность научного подхода, позволившего внезапно увидеть дальневосточную традицию во всей реальности ее культурного содержания. Соответственно, эта деятельность носила отнюдь не только «просветительский», но, что очень важно, полемический характер. Помимо участия в собственно научной полемике, нередко способствовавшей росту международного авторитета русской синологической школы (как, например, его полемика с немецким востоковедом Ю. Клапротом [10, с. 100–101]), Бичурину приходилось выступать против весьма распространенных тогда в Европе и в России представлений о Китае как символе социального застоя, косности и национализма. Недооценка китайской культурной традиции имела общеевропейские корни и нашла, например, определенное теоретическое обоснование в трудах столь авторитетных в России авторов, как И. Гердер и Г.В.Ф. Гегель¹. Естественно, влияние западных идейных стандартов способствовало формированию в русском обществе скептического отношения к истории китай-

¹ Речь идет об общей европоцентристской методологии философии истории немецких мыслителей, позволявшей, например, Гегелю не включать Китай в «пределы всемирной истории», а Гердеру писать о китайской культуре как о «тысячелетнем топтании на одном месте». Факт влияния гегелевской философии истории на русскую мысль XIX века общепризнан, об авторитетности же в России исторических воззрений Гердера свидетельствует, например, энергичное выступление Белинского в защиту «великого Гердера». См. [1, с. 67].

ской культуры¹. К тому же необходимо учитывать, что в России 1830–1840-х годов соответствующая «китайская» символика активно использовалась либеральной публицистикой в критике российского консерватизма².

И хотя всё это в конечном счете отнюдь не препятствовало растущему в обществе интересу к определенным ценностям дальневосточной культуры и даже своеобразной моде на «китайское», на разнообразные стилизации «в китайском духе» и т.п., но для глубокого общественного понимания специфики китайской культурной традиции, безусловно, создавало серьезные трудности. О трудностях такого рода неоднократно писал и сам Н.Я. Бичурин [2, с. 146–147].

Хотя и в дальнейшем, во второй половине XIX века, влияние отечественного востоковедения на формирование в обществе представлений о дальневосточной культуре не было определяющим, оно имело постоянный и глубокий характер и приносило свои плоды. В 1888 году выходит труд выдающегося русского китаевода С.М. Георгиевского «Принципы жизни Китая». Высоко оценивая значение этого сочинения для развития русского китаеведения, П.Е. Скачков писал: «С.М. Георгиевский в “Принципах жизни Китая” рассматривает главным образом конфуцианство, культ предков, даосизм, но ни один из современных ему критиков не коснулся этих проблем, ограничиваясь общими замечаниями и останавливаясь лишь на частностях» [10, с. 283]. В данном случае Скачков не совсем прав. Именно на этих аспектах работы китаевода при общей ее положительной оценке акцентирует внимание крупнейший русский философ-метафизик XIX века Вл. Соловьев в своей статье «Китай и Европа» (1890). Факт обращения Вл. Соловьева к анализу дальневосточной культуры (в том же году он публикует статью о Японии) сам по себе представляет определенный историко-философский интерес. Но, кроме того, следует учитывать, что размышления философа о специфике китайской и японской культур отразили существенные особенности развития как философских воззрений самого Соловьева, так и русской философской мысли того периода.

Решающую роль в формировании у Вл. Соловьева убеждения в необходимости специального рассмотрения дальневосточной культуры сыграла его полемика с создателем теории «культурно-исторических типов» Н.Я. Данилевским, а в дальнейшем – со сторонниками последнего: Н. Страховым, К. Леонтьевым и др. Начало спору положил, однако, сам Данилевский, когда в последний год жизни (1885) опубликовал статью «Вл. Соловьев о православии и католицизме», где, в частности, Соловьев критикуется за то, что в работе «Великий спор и христианская политика» (1883) он строит обоснование универсализма мировой истории на противопоставлении Запада и Востока. Активная роль при этом отводилась Соловьевым западной культуре, формирующей принцип «самодетельности» человека. Значение Востока определялось особым, созерцательно-пассивным восприятием сверхъестественного.

¹ Так, И.С. Гагарин (представитель консервативного крыла русского «западничества», впоследствии член ордена иезуитов и католический теолог) в 1842 году в письме И.В. Киреевскому противопоставляет «просвещенной» Греции косный, националистический Китай (впервые опубликовано в католическом журнале «Символ». Париж, 1980. № 4. С. 177). В славянофильской среде, в чей адрес неоднократно направлялись упреки в «китаизме», подобная аргументация воспринималась достаточно серьезно. См., например, переписку И.В. Киреевского с А.И. Кошелевым [6, с. 273].

² С этим связано, в частности, то обстоятельство, что В.Г. Белинский, отдавая должное научному значению трудов Н.Я. Бичурина, в то же время остро реагировал на имевшиеся в них, по его мнению, тенденции идеализации китайского общества. Ср. также характерное использование «китайской» символики А.И. Герценом в его иронических рассуждениях об особенностях культурной жизни в Петербурге и Москве (1842): «Летаргический сон Москвы придает москвичам их пекино-хухунорский характер стоячести, который навел бы уныние на самого отца Иакинфа [Н.Я. Бичурина. – В.С.]» [3, с. 11].

Находя такое различие западной и восточной культур слишком общим, Данилевский замечает, что оно ничего не дает для понимания своеобразия китайской культуры: «Но ни один народ в мире не заботился менее о сверхъестественной силе, как та треть человечества, которая жила в Китае, как раз на самом настоящем Востоке. Следовательно, эту неудобную и неподатливую на схемы треть человечества приходится выкинуть из истории... Выключение его мотивируется тем, что Китай уже чересчур восточен по своей замкнутости и неподвижности. Но замкнутость его происходила от чисто внешних географических причин, но по духу же и направлению не менее его были замкнуты Индия и Египет. Что же касается до неподвижности, то очевидно, что народ, сделавший большую часть основных культурородных изобретений, не мог быть неподвижным» [5, с. 275–276].

Такая оценка Китая не была для Н.Я. Данилевского чем-то новым. В «России и Европе» он неоднократно обращается к Китаю, этому символу «застоя и коснения» для европейской историографии, чтобы подчеркнуть: «Везде... где только гражданственность и культура могли развиваться, они имели тот же прогрессивный характер, как и в Европе» [4, с. 73]. Чуждость же Китая европейской культуре определяется его принадлежностью к иному культурно-историческому типу, что, однако, не может служить основанием для «умаления» достижений китайской культуры: «Китайцы имеют громадную литературу, своеобразную философию, весьма, правда, несовершенную в космологическом отношении, но представляющую... здравую и возвышенную систему этики... Наука и знание нигде в мире не пользуются таким высоким уважением и влиянием, как в Китае» [4, с. 74–75]¹. Социальную отсталость современного ему Китая Н.Я. Данилевский объясняет, следуя собственной общей методологии, не конкретно-историческими причинами, а неизбежным, по его мнению, для всякого оригинального культурного образования историческим регрессом.

Уже после смерти Данилевского Соловьев в ряде статей (1888–1890) резко критикует его теорию. Создатель «философии всеединства» был убежден, что учение о культурно-исторических типах в целом не соответствует реальному характеру истории и преимущественно ограничивался аргументами, подтверждающими, по его мнению, такое несоответствие: историческая универсальность христианства, распространение буддизма в Азии, генетическая связь иудаизма и христианства и т.п. В качестве же практически единственной «проблемы» для эволюционного подхода к истории Соловьев признал Китай. Более того, он даже делает вывод, что только Китай может служить доказательством правильности теории Данилевского, поскольку действительно «чужд» общему ходу развития цивилизации.

В полемике с представителями позднего славянофильства, использовавшими идеи Данилевского, Соловьев был готов объявить феномен китайской культуры просто «историческим недоразумением» и иронизировал по поводу соответствующих взглядов Данилевского: «...остается только ввести китайский язык и литературу в основу классического образования» [11, с. 337]. Однако, будучи на редкость последовательным мыслителем, Вл. Соловьев не мог долго ограничиваться подобными «оценками» и не попытаться добиться действительного решения проблемы специфики китайской культуры. И работа «Китай и Европа» представляет собой вполне определенный шаг в данном направлении.

Вл. Соловьев опирается в статье в первую очередь на конкретные исследования Георгиевского, а также на зарубежные синологические работы и переводы, стремясь определить сущность китайской культуры. При этом следует учитывать, что статья «Китай и Европа» далека от какого бы то ни было академизма. Соловьев откровенно и последовательно тенденциозен. Он ясно определя-

¹ Подробнее о дальневосточной проблематике у Данилевского см. [8].

ет свою позицию как позицию христианского мыслителя: христианская истина имеет абсолютный, вселенский смысл и все прочие явления культуры рассматриваются в соотнесении с ней. Это в полной мере относится и к его пониманию «дальневосточной» роли России. Об этом, например, совершенно справедливо пишет Б.В. Межуев: «Вл. Соловьев одобрял направленность на Дальний Восток российской внешней политики двух последних российских императоров, но для автора „Панмонголизма“ была недопустима мысль о России – как азиатской, а не европейской стране. В Азии он не видел никакого залога возрождения империи, но, скорее, возможность для России реализовать свою миссию европейской и христианской державы» [7, с. 53]. Китайская культура оценивается русским философом как нечто глубоко чуждое «христианской» европейской традиции. Он писал: «Наши антипатии и опасения может возбуждать не сам китайский народ с его своеобразным характером, а только то, что разобщает этот народ с прочим человечеством, что делает его жизненный строй исключительным и в этой исключительности ложным» [12, с. 97].

Основание этой исключительности Соловьев ищет в сфере религии и философии, которым, по его мнению, принадлежала решающая роль в формировании специфического идеала нации («китайского идеала»). Анализируя различные стороны ритуальной практики китайцев (культ предков, брак, характер жертвоприношений и др.) и в целом следуя Георгиевскому, он выделяет в качестве важнейшего регулятивного принципа, действующего на всех этапах иерархии китайского общества (от семьи до государственного режима), принцип отеческой власти. Последний рассматривается им как универсальное средство, определяющее и синхронное единство общественного организма, и, что самое главное, его единство в рамках исторической традиции.

Такая оценка становится предпосылкой для обобщения самой сущности китайской культуры. Характерной определяющей особенностью последней оказывается, по Соловьеву, «безусловная власть прошедшего над настоящим и будущим» [12, с. 102]. Русский философ подвергает анализу общие принципы двух крупнейших традиционных философских систем Китая: даосизма и конфуцианства, но этот анализ, выполняя фактически иллюстративную функцию, уже ничего существенного не добавляет к сделанному им общему выводу. Так, он пишет об основателе даосизма (которого оценивал, кстати, как мыслителя очень высоко: «Как умозрительный философ Лао-цзы ищет абсолютного начала; как истый китаец, он ищет его исключительно в прошедшем, – он ищет, следовательно, безусловного прошедшего, такого, которое предшествует всему существующему»¹).

Итак, «идеал нации» выявлен и в общем оценен критически. Необходимо, однако, учесть следующие моменты. Соловьев критикует прежде всего то, что сам рассматривает как крайнюю тенденцию китайской культурной жизни. Отношение его к социальному опыту данного народа в целом отнюдь не одно-

¹ В связи с этим следует отметить неточность А. Шифмана, когда он замечает, что Соловьев «с издевкой писал о Лао-цзы как философе „желтой расы“» [14, с. 11]. Вл. Соловьев писал о Лао-цзы как о «величайшем и, может быть, единственном умозрительном философе желтой расы» [12, с. 118]. Разница, как нам представляется, существенная. Критика же русским философом даосизма и прежде всего асоциальности этого учения была, безусловно, резкой и в некоторых отношениях неточной, но ничего общего с расизмом и ксенофобией не имела. Совсем же непонятным представляется утверждение Шифмана о том, что «Лев Толстой никогда не имел ничего общего с реакционными философами типа В. Соловьева» [14, с. 50]. Как известно, отношения между этими двумя деятелями русской культуры в определенный период были весьма близкими, очень существенными были в дальнейшем и разногласия между ними. Но в целом взаимосвязь (и оппозиция) идей В.С. Соловьева и Л.Н. Толстого – это интересная и до конца еще далеко не проясненная проблема истории русской мысли.

значно. Так, он пишет: «Перенося центр своей тяжести в прошедшее, в область абсолютного факта... китайская семья сама приобрела крепость незыблемого факта, над которым бессильно время» [12, с. 118]. Более того, по Соловьеву, сама привязанность к прошедшему, служение предкам «составляет истину китайского мировоззрения» [12, с. 107]. Таким образом, и непосредственно в «китайском идеале» содержится истина. Кроме того, главная цель статьи «Китай и Европа» вообще не сводится только к критическому рассмотрению культуры «чуждого» Китая.

Соловьева беспокоит положение дел не столько на Востоке, сколько в самой Европе. Идея прогресса – вот то, что, по мнению Соловьева, европейская культура может противопоставить китайской: «Противоположность двух культур – китайской и европейской – сводится в сущности к противоположению двух общих идей: порядка, с одной стороны, и прогресса – с другой. С точки зрения порядка важнее всего прочность социальных отношений, идея прогресса требует их идеального совершенства... Что Китай достиг прочного порядка – это несомненно – насколько европейский прогресс ведет к социальному совершенству – вот вопрос» [12, с. 146].

При всей своей приверженности идее прогресса Соловьев был весьма далек от безусловной уверенности в реальной возможности его подлинного осуществления европейской цивилизацией. Эти сомнения, безусловно, составляют важную особенность работы Вл. Соловьева о Китае.

Написанные им практически в одно время статьи о Китае и Японии глубоко связаны не только тематически (японская культура рассматривается в соотносительности с китайской), но и по основным целям, которые преследовал их автор. Если «Китай и Европа» не содержит прямых ссылок на теорию Н.Я. Данилевского (хотя очевидно, что полемика с последним послужила первопричиной для обращения Соловьева к анализу китайской культуры), то статья о Японии непосредственно начинается с замечания о популярности в России теории Г. Рюккерта [12, с. 147]¹. Вл. Соловьев готов признать, что своеобразие китайской культуры служит аргументом в пользу реализма теории культурно-исторических типов, но аргументом единственным, так как китайский культурный опыт, несмотря на всё его значение, есть только исключение, своего рода историческая аномалия. И Соловьев привлекает материалы японской истории для того, чтобы показать, что, с одной стороны, эта история достаточно специфична и с не меньшим основанием, чем китайская, может быть охарактеризована как «культурный тип». С другой стороны, японская традиция рассматривается Со-

¹ Уже в XX столетии, в период проходившей в Китае дискуссии о культурах Востока и Запада, проблема специфики прогресса на Западе и в Китае оказалась в центре внимания Б. Рассела. В книге «Проблема Китая» (The Problem of China. N.Y., 1922) английский философ, как и Соловьев, скептически оценивает реальную роль идеи прогресса в современной западной цивилизации: «Этический камуфляж стремления быть причиной изменений» (с. 213) – и также подчеркивает практическую жизненную значимость достижений китайской духовной культуры (с. 7, 175). Сравнительный анализ культурологических воззрений Б. Рассела и крупнейшего китайского теоретика «культурного циклизма» Лян Шумина впервые дал А.Г. Цверганишвили [13, с. 197–200]. Генрих Рюккерт (1823–1875) – немецкий историк, предшественник Н.Я. Данилевского в разработке теории культурно-исторических типов. В настоящее время общепризнанным является мнение, что Данилевский не был знаком с его работами. В то же время в значительной степени учение Данилевского связано с философско-историческими взглядами А.С. Хомякова и А.А. Григорьева. О том же, насколько серьезно Соловьев относился к критике теории культурно-исторических типов, свидетельствует, например, то, что его положительный отклик на статью Вас. Розанова «Место христианства в истории» (1890) был прежде всего связан с оценкой автора как вероятного «союзника» в полемике с идеями Данилевского.

ловьевым, как пример, опровергающий тезис Данилевского о невозможности передачи «жизненных начал» одного культурно-исторического типа другому. Соловьев писал, что «эта оригинальная цивилизация (японская – В.С.), несмотря ни на даровитость народа, ни на островное положение страны, благоприятствовавшее национальной замкнутости, сложилась не самобытно, а обязана своим развитием живой восприимчивости японцев к образовательному влиянию чуждых начал. Япония вышла из варварства не сама собою, а лишь тогда, когда открылась двойному воздействию извне: старшей цивилизации – китайской и высшей религии – буддизма».

Можно сказать, что Соловьев исходит в своем «опровержении» теории Данилевского из двух вроде бы совершенно очевидных фактов: оригинальности японской культуры и ее генетической зависимости от китайской. И то, и другое объективно говорит против учения Данилевского: Японию в число своих десяти культурно-исторических типов он не включил (там присутствует только Китай) и полагал, что оригинальная культура путем «прививки» (термин Данилевского) развиваться не может. Позиция Данилевского, однако, совершенно последовательна: не хуже Соловьева зная о влиянии китайской культуры на японскую, он просто отказал последней в оригинальности. Логического противоречия здесь, во всяком случае, нет. Соловьев же, решив использовать в своей критике оба аргумента, столкнулся с проблемой разрешения противоречия между «очевидной» оригинальностью и «очевидной» зависимостью японской культуры. И, рассматривая историю последней, Соловьев стремился определить те исходные отличительные принципы, которые обусловили своеобразие последующей логики ее развития. Такой подход имел результатом проводимое Соловьевым на всех уровнях анализа противопоставление японской культуры исторически ей наиболее близкой – китайской.

Распространение благодаря китайскому влиянию буддизма в Японии, приведшее, как полагал Соловьев, к важным социальным изменениям в японском обществе, сыграло роль внешнего фактора. Но тезис Соловьева об изначальной «открытости» японской культуры как ее специфической особенности позволил ему интерпретировать распространение буддизма и его последствия как вполне органично соответствующие самому характеру этой культуры.

Отмечая определенное положительное значение буддийского влияния («преодоление фаллизма древних культов», «очищающий аскетизм» и пр.), Соловьев в то же время усматривает в формировании института «сёгуната» и фактическом разделении власти (как он считает, на духовную и светскую) реакцию «исторического» японского сознания на «неисторическую» и в этом смысле чуждую религию. Японская культура, таким образом, обладает способностью не только синтезировать различные духовные влияния, но и «отторгать» или корректировать все то, что может привести к ограничению этой способности.

Развитие Японии после событий Мэйдзи исин (1867–1868) Вл. Соловьев оценивал очень высоко. (Безусловно, он был одним из немногих, кто еще до японо-китайской войны 1894–1895 годов серьезно оценивал перспективы социального развития Японии.) На общем оптимистическом фоне этих оценок не столь заметны некоторые его замечания иного характера. Так, он весьма сдержан в отношении перспектив расширения сферы христианского влияния в Японии, чему, в частности, по его мнению, мешают разногласия между тремя главными христианскими исповеданиями. Вместе с тем приобщение Японии к западной культуре («внешнее культурное возрождение») без усвоения христианства русский метафизик считает недостаточным. Проблему он видит и в том, что «пережитый» (по его словам) японцами буддизм, получает распространение в христианских Европе и Северной Америке.

Представляется очевидным, что конкретный анализ дальневосточной культурной традиции показал Вл. Соловьеву всю глубину ее отличия от европейской. В первую очередь это относится к Китаю. Но, признав последний «исключением» и обратившись к Японии для доказательства этой «исключительности» китайской культуры, Соловьев пришел к результатам, далеко не во всем соответствующим его первоначальным целям.

Японская культура, несмотря на столь длительное и интенсивное китайское влияние, отличается, по Соловьеву, безусловным своеобразием. Она ничуть не меньше, чем китайская, имеет право считаться самостоятельной культурной традицией. Причину этого Соловьев ищет в ней самой, в ее уникальной способности воспринимать и синтезировать внешние культурные влияния. Причем, как показал опыт японизации буддизма, восприимчивость японской культуры имеет характер отбора, культурный организм оказывается способным «отстаивать» собственное своеобразие.

Интересно, что, убедительно показывая отличие японского варианта буддизма от китайского, Соловьев фактически снимает одно из своих прежних возражений против теории Данилевского: тезис об универсальности буддийского влияния на Дальнем Востоке. Но не это главное. Если такие столь исторически близкие и связанные глубокими традициями культуры, как китайская и японская, всё же (по Соловьеву) в корне различны (первая представляет принципиально «закрытый», а вторая – «открытый» культурный тип), то это можно объяснить двояким образом.

Либо японскую культуру следует считать не меньшим «исключением», чем китайскую, в силу ее особой способности к сохранению своих специфических черт («открытость» в этом случае приобретает относительный характер). Тогда, собственно, оказывается, что «исключений» вообще нет, а есть общее правило сохранения во всяком оригинальном культурном образовании важнейших, специфических черт, которые присущи только ему самому. Либо эта культура, будучи противоположной китайской, оказывается в своей основе практически идентичной некоторой общечеловеческой культурной традиции (фактически – западной).

Первый вывод в целом согласуется с теорией Данилевского, лишь количественно ее дополняя (японским культурным типом), так как «открытые» и «закрытые» культурные типы в этой теории различались и признавались возможность определенного влияния, но акцент делался на непередаваемость тех «жизненных начал», которые как раз и образуют подлинную специфику культурной традиции. Вл. Соловьев такого вывода, естественно, не делает. Но и определенная парадоксальность второго заключения была ему, безусловно, тоже очевидна, поскольку это означало объявить японскую культуру (противоречивый путь формирования своеобразных черт которой он только что рассмотрел), по существу, аналогичной европейской. Вл. Соловьев ограничивается гипотезой об утраченной исторической возможности христианизации Японии и явно сомневается, что эта возможность еще может быть реализована в будущем. Японская культура, хотя особенностью своего «историзма» она и близка европейской, реально отличается от нее не меньше, чем китайская.

Признавая исторический факт культурной разобщенности и серьезность проблемы взаимоотношения различных культурных традиций, Вл. Соловьев тем самым признает, хотя и косвенно, определенную реалистичность концепции культурно-исторических типов. Но в главном его позиция осталась неизменной: во взгляде на исторический процесс как смену органически не связанных между собой культур он отказывается видеть закон, выражающий общий смысл человеческой истории. Первоначально Соловьев противопоставляет такому пониманию апелляцию к другому закону общественного развития – закону прогресса (с оговорками по поводу возможности «подлинного» и «мнимого» по-

нимания прогресса эта позиция содержится в работе «Китай и Европа»). Но уже в заключении статьи о Японии в качестве вероятной альтернативы будущему мирному прогрессивному сближению различных культур рассматривается возможность их столкновения.

Тем не менее концепция прогрессивного развития «всей» истории (а не только отдельных ее культурных «фрагментов», как у Данилевского) сохраняет определенное значение в философии истории Соловьева и в «Трех разговорах» (1900). (Эту концепцию отстаивает «политик» – персонаж в целом положительный.) Но здесь теория прогресса уже только модель, фиксирующая некоторые исторические закономерности и к тому же практически полезная, а не выражение самой сущности истории. Соловьев отнюдь не превращается в исторического релятивиста: смысл и ценность культурно-исторического опыта человечества им, безусловно, признаются. Более того, он не желает ставить под сомнение эти смысл и ценность независимо от того, каковы будут фактические результаты истории и какая из двух моделей: культурного прогресса или культурного циклизма окажется более точной.

В свое время Н.А. Сетницкий, сопоставляя оценки Китая Н.Ф. Федоровым и Вл. Соловьевым, правомерно искал в соответствующих идеях последнего отражение общих крайне существенных перемен в его мировоззрении в конце жизни [9, с. 153]. Весьма интересны также анализируемые Сетницким факты, связанные с реакцией философа на события 1900 года в Китае (восстание боксеров): история публикации стихотворения «Дракон», полные сомнения слова Соловьева (из предсмертного разговора с С.Н. Трубецким) о ничтожном «нравственном багаже», с которым «европейские народы идут на борьбу с Китаем». Однако в целом подход исследователя характеризуется достаточно жесткой заданностью, которая проявляется в первую очередь в стремлении свести смысл «итога» духовной эволюции Соловьева к пророческим переживаниям «пессимистического» и «катастрофического» характера.

Сетницкий здесь явно следует влиятельной в русской религиозной философии начала века традиции противопоставления последнего произведения Вл. Соловьева («Три разговора») всей его предшествующей философской деятельности. Хотя Сетницкому, в отличие от Мережковского, Бердяева и других мыслителей, образ Соловьева – «безумного пророка» отнюдь «не близок», он настаивает, иногда вопреки им же самим отмечаемым фактам, именно на подобном однозначном прочтении последних творений Вл. Соловьева.

Сосредоточив свои усилия на установлении причин, приведших Вл. Соловьева к «ложно понятому катастрофизму», исследователь, по существу, игнорирует, на наш взгляд, самое важное – внутреннюю логику развития понимания Вл. Соловьевым дальневосточной культуры: философско-культурологические характеристики, составляющие содержание статьи «Китай и Европа», фактически не рассматриваются как недостаточно личностные («абстрактные»); не учитывается роль полемики с Н.Я. Данилевским и странным образом совсем не принимается во внимание статья о Японии.

В заключительной части «Трех разговоров», где изображается столкновение западной и восточной цивилизаций как один из последних этапов всемирной истории, рассматривается и вероятный эпилог истории взаимоотношений китайской и японской культур. Именно «подражательные японцы», узнав о существовании на Западе идеологических течений: пангерманизма, панславизма и т.п., выдвинули идею панмонголизма, с ее помощью осуществили покорение Китая и водворили там японскую династию. Богдыхан, который в дальнейшем завоевывает Европу, по матери китаец, что явно символизирует прочность и окончательность единства противостоящей Европе дальневосточной Азии.

Было бы наивно видеть в этой трактовке роли Японии какое-то «ухудшение» отношения Соловьева к японской культуре. «Подражательность» последней, приводящая к мировому конфликту, – это альтернативный исторический вариант реализации все тех же высоко ценимых Вл. Соловьевым ее особенностей: историзма, восприимчивости и др. На возможность подобного развития события он указывал и в 1890 году в своей статье о Японии. На детали же японо-китайского союза в «Трех разговорах» (условный характер всех деталей описания нового «монгольского нашествия» на Россию и Европу Вл. Соловьев специально оговаривает) повлияли, вероятно, результаты японо-китайской войны 1894–1895 годов, хотя, как уже отмечалось выше, быстрый культурный и социальный прогресс Японии после 1868 года был ему очевиден много раньше.

Критика Вл. Соловьевым теории культурно-исторических типов и его работы о Китае и Японии свидетельствуют, что даже этот столь склонный в своей философии истории к европоцентризму мыслитель отчетливо осознает необходимость понять своеобразие дальневосточной культурной традиции, ее культурно-историческое значение и исторические перспективы. Его попытка, опираясь на конкретно-научный востоковедческий материал, раскрыть сущность взаимоотношений китайской и японской культур имела результатом ряд оригинальных и глубоких наблюдений культурологического характера, а также определенный реализм в рассмотрении общественно-политической ситуации в дальневосточном регионе.

В целом же полемика между Н.Я. Данилевским и Вл. Соловьевым и эволюция философско-исторических взглядов последнего отразили продолжение в русской мысли последних десятилетий XIX века процесса своеобразной «переоценки ценностей»: серьезного переосмысления стандартов упрощенно европоцентристского подхода к восточной культуре. При всей сложности и противоречивости этого процесса (здесь рассмотрены только некоторые его аспекты) он, безусловно, происходил, причем в первую очередь под воздействием развивающейся отечественной востоковедческой науки и объективно способствовал формированию в русской культуре реалистических представлений о дальневосточной культурной традиции. В силу конкретных социально-исторических причин сфера его общественного влияния была, однако, ограничена. За непреодоленную же нереалистичность в общественно-политических оценках Дальнего Востока самодержавной России пришлось заплатить «историческую цену» уже в первые годы XX века.

Литература

1. Белинский В.Г. Полн. собр. соч. М., 1953. Т. 2.
2. [Бичурин Н.Я.] Письма Н.Я. Бичурина к М.П. Погодину // Советское китаеведение. 1958. № 3.
3. Герцен А.И. Полн. собр. соч. и писем. Пг., 1919. Т. III.
4. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1871.
5. Данилевский Н.Я. Сборник политических и экономических статей. СПб., 1890.
6. Киреевский И.В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 2.
7. Межуев Б.В. «Пылинка дальних стран»: Александр Блок и грезы о Востоке // Самопознание: Информационный бюллетень Форума «Бердяевские чтения». 2015. № 5. С. 50–55.
8. Сербиненко В.В. Место Китая в концепции культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского // Четырнадцатая НКОГК. Ч. 2. М., 1984.
9. Сетницкий Н.А. Русские мыслители о Китае (В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров). Харбин, 1926.
10. Скачков П.Е. Очерки истории русского китаеведения. М., 1977.

11. Соловьев В.С. Собр. соч. 2-е изд. СПб., 1912. Т. 5.
12. Соловьев В.С. Собр. соч. 2-е изд. СПб., 1912. Т. 6.
13. Цверганишвили А.Г. Лян Шумин и Бертран Рассел о китайской и западной культурах: Развивающиеся страны: Политика и идеология. М. 1985.
14. Шифман А.И. Лев Толстой и Восток. М., 1971.

Аннотация. В статье прослеживается эволюция восприятия Китая и китайской культуры в русской общественной мысли середины – второй половины XIX века. Автор констатирует, что полемика между Н.Я. Данилевским и Вл. Соловьевым и эволюция философско-исторических взглядов последнего отразили процесс своеобразной «переоценки ценностей»: переосмысление стандартов упрощенно европоцентристского подхода к восточной культуре. Вместе с тем, формирование в русской культуре реалистических представлений о дальневосточной культурной традиции не оказывало адекватного воздействия на широкие общественные круги. За соответствующую нереалистичность общественно-политических оценок ситуации на дальневосточных рубежах России пришлось заплатить «историческую цену» уже в первые годы XX века.

Ключевые слова: Китай; китайская культура; Н.Я. Бичурин; Н.Я. Данилевский, Вл.С. Соловьев.

Vyacheslav Serbinenko, Ph.D. in Philosophy; Professor; Head of Department of Russian philosophy, Russian State University for the Humanities; President, Zenkovsky Society of Historians of Russian Philosophy. E-mail: v.v.serbinenko@gmail.com

The Debate about China: Vladimir Solovyov and Nikolai Danilevsky

Abstract. The article traces the evolving perception of China and Chinese culture in Russia in the mid-to-late XIX century. The author assumes that the debate between N. Danilevsky and Vl. Solovyov and the evolution of philosophical and historical views of the latter revealed the “rethinking of values”, the reassessment of the simplified Eurocentric approach to the Eastern culture. However, the emerging realistic view of the Far Eastern cultural tradition did not have any meaningful impact on the Russian public. In the early XX century Russia had to pay a “historic price” for the unrealistic assessments of the socio-political situation along the Russian Eastern borders.

Keywords: China; Chinese culture; N. Bichurin; N. Danilevsky; Vl. Solovyov.