

Мартынов Дмитрий Евгеньевич

КАН Ю-ВЭЙ, "КОНФУЦИАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ" И ХРИСТИАНСКИЕ МИССИОНЕРЫ: ОБ ОДНОЙ МАЛОИЗВЕСТНОЙ СТРАНИЦЕ ИСТОРИИ

В статье рассматривается малоизвестный аспект деятельности великого китайского реформатора Кан Ю-вэй (1858-1927), который в период Движения за реформы 1898 г. предлагал превратить конфуцианство в государственную религию, организованную по образцу христианских церквей. Это произошло под влиянием западных миссионеров, однако Кан Ю-вэй относился к их теориям избирательно и с прагматической точки зрения.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2011/5-3/29.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2011. № 5 (11): в 4-х ч. Ч. III. С. 110-115. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2011/5-3/

© Издательство "Грамота"

Информацию о том, как опубликовать статью в журнале, можно получить на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

УДК 299.512+26

В статье рассматривается малоизвестный аспект деятельности великого китайского реформатора Кан Ю-вэя (1858-1927), который в период Движения за реформы 1898 г. предлагал превратить конфуцианство в государственную религию, организованную по образцу христианских церквей. Это произошло под влиянием западных миссионеров, однако Кан Ю-вэй относился к их теориям избирательно и с прагматической точки зрения.

Ключевые слова и фразы: Кан Ю-вэй; конфуцианство; христианство; государственная религия.

Дмитрий Евгеньевич Мартынов, к.и.н.

Кафедра истории и культуры Востока

Казанский (Приволжский) федеральный университет

dmitrymartynov80@mail.ru

КАН Ю-ВЭЙ, «КОНФУЦИАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ» И ХРИСТИАНСКИЕ МИССИОНЕРЫ: ОБ ОДНОЙ МАЛОИЗВЕСТНОЙ СТРАНИЦЕ ИСТОРИИ[©]

Среди многочисленных меморандумов, направляемых Кан Ю-вэем (康有為, 1858-1927) в период Движения за реформы (*у сюй бянь фа* 戊戌變法) на имя императора, выделяется документ 19 июня 1898 г., в котором предлагается создание государственной церкви (*цзяо хуй* 教會), основанной на поклонении Конфуцию. В том же меморандуме предлагалось принять комплекс законов относительно религии (*цзяо люй* 教律), такие меры предлагались впервые в китайской истории. Интересно, однако, что Кан Ю-вэй рассматривал эти законы в сугубо практическом ключе: он утверждал, что данные мероприятия наиболее эффективны для предотвращения вмешательства западных держав в Китай под видом миссионерской деятельности [21]. Положения меморандума нашли отражение во множестве императорских указов, как, например, от 23 и 30 июня 1898 г., отменявших сочинения *ба гу вэнь* на государственных, уездных и школьных экзаменах [5, с. 285]. Тем не менее, религиозная составляющая заняла малое место среди изданных законов: напротив, ещё 12 июня был издан указ о защите иностранных миссионеров [12, р. 376]. Кроме того, указ 9 августа 1898 г. санкционировал разработку устава Пекинского университета. Заведующим учебной частью был назначен американский миссионер Уильям Александр Парсонс Мартин (кит. *Дин Вэй-лян* 丁韞良, 1827-1916) [Ibidem, p. 287-288].

Направление это в контексте деятельности Кана рассматривалось в историографии по-разному. Так, Фэн Ю-лань в своей «Истории китайской философии» связывал интеллектуальную деятельность Кан Ю-вэя с разрешением двух вопросов:

1. Почему Китай не обладает государственной религией, институционализированной наподобие христианской церкви?
2. Почему Китай, превосходящий страны Запада по территории и населению, подвергся унижению с их стороны?

Естественными ответами на эти вопросы были следующие:

1. Китаю следует создать государственную церковь.
2. Китаю следует провести реформу политической системы [10, р. 674].

В современной синологии можно встретить мнение, что меморандумы Кан Ю-вэя являются первыми в китайской истории попытками разделить сферы религии и государства, причём данный принцип часто рассматривается как важная характеристика секуляризма в западных либерально-демократических системах [6, р. 20-25]. Однако Кан Ю-вэю были недоступны догматические тонкости, его интересы были сугубо прагматическими и сводились к идеям, обозначенным Фэн Ю-ланем. Кан стремился создать для конфуцианства институт, эквивалентный христианским церквям Запада, при этом понятия не имея о свободе совести, и не испытывая интереса к проблемам веротерпимости. Более того, некоторые исследователи ставят вопрос о том, что деятельность Кан Ю-вэя стала началом конца для традиционной китайской религии [11]. «Конфуцианская церковь» Кан Ю-вэя должна была способствовать унификации общественного мнения и пропаганде утверждённых государством доктрин. Весьма характерно, что в указе от 10 июля 1898 г. о реорганизации школьного дела в провинции особо было оговорено, что органам народного просвещения должны быть переданы храмы «еретических религий» и их имущество [5, с. 286]. Сам Кан Ю-вэй отмечал, что при исполнении данного указа некоторые ретивые чиновники развернули гонения на буддийский клир и стали закрывать храмы и монастыри, хотя об этом в указе не было ни слова [3, с. 190]. В. Гуссеру это дало основание назвать программу реформ Кан Ю-вэя «конфуцианским фундаментализмом», предусматривающим безусловный запрет всех идей и практик, не упоминаемых классической конфуцианской доктриной [11, р. 308].

Представляется, что французский исследователь впадает в крайность, а к затронутой им проблеме необходимо подходить с другой стороны: отношение Кана к институциональной реформе конфуцианства свидетельствует о том, насколько глубокое воздействие оказало христианство на китайскую цивилизацию второй половины XIX в. Это воздействие практически не касалось собственно вероучительной сферы, однако

христианские миссии способствовали знакомству элиты с альтернативными общественными институтами и системами ценностей. Данная ситуация превосходно иллюстрируется примером самого Кан Ю-вэя: решительно желая возрождения истинного конфуцианства, он мало интересовался другими религиями, о которых у него были самые причудливые представления. Однако он был читателем едва ли не всех миссионерских периодических изданий и переводов, вышедших в Китае, поэтому его первичные представления о Западе и роли религии в успехе колониальных держав, были почерпнуты у миссионеров и легли в основу его собственной версии конфуцианства.

Конфуций в трудах Кан Ю-вэя представлял единственным источником конфуцианской мудрости; герменевтическая экзегеза канонических текстов должна была привести к восприятию подлинного учения Первоучителя, а собственно канон оказывался обыкновенным историческим источником, который можно было подвергать анализу, изыскивать следы фальсификации и т.п. Ревизованное учение получило новое имя: *Кун цзяо* (孔教, «Конфуциево учение») вместо обыкновенного *жу цзяо* (儒教), этот термин один из основоположников русского китаеведения о. Иакинф (Н. Я. Бичурин, 1777- 1853 гг.) переводил «религия учёных» [1]. По мнению М. Элвина, это знаменовало собой крушение «канонического конфуцианства» [8]. Для многих современников Кан Ю-вэя это было прямое указание на то, что мыслитель и его последователи стали «наймитам варваров» и превращали конфуцианство в рупор западных идей. Самым ярким критиком Кан Ю-вэя с данных позиций стал Е Дэ-хуй (葉德輝, 1864-1927 гг.). Примечательно, что главным обвинением Е Дэ-хуя было то, что Кан Ю-вэй синтезировал конфуцианство с христианством [15, с. 195]! С христианско-конфуцианским синтезом в учении Кан Ю-вэя соглашались даже его политические союзники, например, Чэнь Бао-чжэнь (陳寶箴, 1831-1900 гг.), да и Лян Ци-чао (梁啟超, 1873-1929 гг.) в «Биографии» учителя называл его «Мартиниом Лютером конфуцианства» [17, с. 427], а в 1920 г. писал, что Кан «постоянно пытался сравнить (齊) Конфуция с Христом, для чего использовал множество апокрифов (讖緯)» [16, с. 79]. Позднейшие биографы также неоднократно подчёркивали недооценку христианского влияния на Кан Ю-вэя.

Исследование биографии Кан Ю-вэя вынуждает нас согласиться с этим тезисом. Даже Лян Ци-чао, категорически отвергавший возможность западного интеллектуального влияния на теории своего учителя, в одном месте оговаривается, что «узнав, что в Цзяннани (江南) имеются фабрики (製造局) и христианские церкви, переводятся [иностранные] книги, он постарался исчерпывающе всё это изучить. В то время переводчики имели только элементарное образование, охотились исключительно за книгами по технике (工藝), военному искусству и медицине, и ещё иногда христианскими канонами (耶穌經典), совершенно пренебрегая [западной] политикой и философией» [17, с. 424]. Мощь колониальной Великобритании была Кан Ю-вэю памятна ещё по первой поездке в Гонконг в 1879 г., а под 1882 г. в «Автобиографии» зафиксировано помещение миссионерской твердыни — Шанхая, «процветание которого позволило мне глубже понять упорядоченность западного искусства управления» [4, с. 111]. Тогда же он «закупил множество западных книг, все, что смог достать» и «с этого времени приступил к исчерпывающему постижению западной науки» [Там же].

Кан Ю-вэй был одним из немногочисленных подписчиков миссионерских газет на китайском языке, таким образом, лозунги и социальные программы протестантских миссионеров были ему, по крайней мере, знакомы, также в «Автобиографии» несколько раз упомянуто имя известного интеллектуала того времени, баптистского миссионера Т. Ричарда (кит. *Ли Димотай* 李提摩太, 1845-1919 гг.). Вполне возможно допущение, что реформаторские проекты Т. Ричарда были известны Кан Ю-вэю, в свою очередь, сам миссионер при общении с реформатором был поражён его осведомлённостью в вопросах христианской религии [13, р. 254]. Вместе с тем следует иметь в виду, что до 1898 г. Кан Ю-вэй не бывал за пределами Китая и до самой кончины так и не удосужился изучить какой-либо иностранный язык. Помимо миссионерских изданий и более поздних переводов, выполненных Янь Фу (嚴復, 1854-1921 гг.) и его коллегами, он не имел других источников сведений о христианстве и западной культуре вплоть до своей эмиграции, где, преимущественно, полагался на личный опыт увиденного и услышанного (в переводе и пересказе).

В миссионерских переводах, выполненных в кругу У. Мартина и Т. Ричарда, последовательно проводилось представление о христианстве как окончательном воплощении китайского понятия *цзяо* («учение» и «этическая норма» 教), а также цивилизующего начала *цзяо хуа* (教化) — т.е. традиционного метода управления населением через его перевоспитание. В сущности своей, эти представления были унаследованы от иезуитов XVI-XVII вв., представших перед китайской элитой как «западные учёные» (или «конфуцианцы с Запада» *си жу* 西儒), в полной мере использовавших внешнюю атрибутику (в том числе словесную) конфуцианской элиты, а также открыто подчёркивавшие параллели между христианской и конфуцианской доктринами [14]. Следует особо отметить, что иезуиты не внесли в китайский язык термин «христианство» как таковой, используя сочетания «учение Небесного владыки» (*тянь чжу цзяо* 天主教) или «учение о Небе» (*тянь сюэ* 天學), включающие коренные конфуцианские категории «учения» (教) и «научения / подражания» (學). «Учение Небесного владыки» представало перед китайцами как единственная репрезентация христианства, а в XIX в., когда для жителей Среднего государства стала очевидна разница между католицизмом и многочисленными ветвями протестантизма, термин *тянь чжу цзяо* стал обозначать именно католицизм [Ibidem, p. 623].

В иезуитской проповеди интересен образ Европы, транслируемый китайской элите. Европа представляла своего рода утопией и при этом прямым аналогом китайских представлений о Средней земле: острова цивилизации посреди моря варварства [7, р. 44]. Европа, называемая местом появления христианства,

изображалась как единое культурное пространство, отличающееся политической стабильностью, религиозным единством и социальной гармонией [Ibidem]. Из конфуцианства при этом была позаимствована важная моральная составляющая: прямая зависимость внутреннего морального «тонуса» человека и внешнего общественного порядка. Из этого мог быть получен следующий вывод: социально-политического порядка самого по себе достаточно, чтобы доказать моральное преимущество и легитимность руководства. В этом плане интересен термин, которым иезуиты обозначали Папу Римского: *цзяо хуа ван* 教化王 — «Владыка, преобразующий учением» [14, p. 647-648].

Протестантские миссионеры, ставшие активно действовать после заключения неравноправных договоров с Китаем (1842 г.) столкнулись точно с теми же проблемами, что и иезуиты двумя веками ранее. В этом плане очень интересна деятельность У. Парсонса, поскольку его катехизис 1854 г. «Истоки Небесного пути» (*Тянь дао су юань* 天道溯源), более известный под английским названием *Christian Evidences*, до начала XX в. был чуть ли не самой популярной книгой на эту тематику, используя не только для ознакомления китайцев с азами христианства, но и для языковой подготовки миссионеров.

Отдельная глава катехизиса посвящена вопросу о *цзяо хуа*, что иллюстрируется описанием общественного порядка в Европе и Северной Америке, могуществом их политических кругов и силой научного и культурного прогресса, которые суть — следствие протестантского благочестия [19, с. 66 а]. Мартин активно пользуется традиционной китайской терминологией, используя, например, концепт «повеления Неба / Небесного мандата» (*тянь мин* 天命) для обоснования того простого правила, что активность высокой цивилизации, не суть важно — «варварской» или китайской, является производной от морального и духовного содержания людей, её носителей [Там же]. Таким образом, все достижения западной цивилизации XIX в. — от уровня богатства нации до глобальной торговой сети или научно-технических достижений — приписывались действию уникальной силы христианства. Мартин писал, что «успех проповеди в Америке, Индии, Китае и Австралии не был бы столь велик и плодотворен, если бы не Божье благословение, что свидетельствует о Его всемогуществе» [Там же, с. 63 б - 64 а]. Интересно, что и колониализм отлично вписывался в эту схему: евангелизация «варваров» (*и* 夷) привела к тому, что дикари Юго-Восточной Азии, не имевшие письменности, одевавшиеся в траву и жившие в пещерах, почитавшие грубую силу и приносящие человеческие жертвы, уверовав в истинного Бога и порушив ложные святыни, переехали в кирпичные дома, стали одеваться в хлопок, прекратили боевые действия и стали совершенствоваться в гуманности и морали [Там же]. Аналогичные преобразования идут в Индии и Бирме. Этим объясняется, что «страны, поклоняющиеся Христу, являются сильными и процветающими, большая часть стран, Ему не следующих, слабы и находятся в упадке» [Там же, с. 64 а]. Рассмотрение данных аспектов важно, поскольку Мартин, как и его иезуитские предшественники, последовательно проводил курс на сближение с элитой и пользовался своим положением в правительстве Цинской державы (указом 9 августа 1898 г. ему был пожалован чин второго ранга), чтобы распространять свои взгляды среди лиц, которые вступали с ним в контакт по официальным надобностям. Среди них распространялись и «Истоки Небесного пути», которые с 1858 по 1912 г. выдержали не менее 40 изданий. Даже необыкновенно либерально настроенный к традиционным китайским учениям Т. Ричард, продемонстрировал ту же провиденциальную точку зрения в предисловии к китайскому переводу «Истории XIX в.» Р. Макензи. Т. Ричард бичует Китай за отказ этой страны сообщаться с другими странами, в первую очередь — западными, «идя против Божьего намерения... и вызвав на себя Его мщение». Далее говорится, что «непонимание Китаем воли Божьей и отказ принимать помощь добрых людей (*миссионеров?* — Д. М.) были главными причинами его поражений» [18, с. 87].

Из всего перечисленного вполне закономерно следовала критика конфуцианства, которая велась со многих позиций. В своём катехизисе Мартин писал, что конфуцианство, несмотря на свою правильность и красоту, «не есть совершенное истинное учение» [19, с. 67 б]. При этом он критикует теорию пяти человеческих отношений (государя и подданного, отца и сына, старшего и младшего братьев, мужа и жены, друзей) как неполную, и утверждает, что к пяти типам, известным ранее, добавится и шестой — отношения между Богом и человеком, которые и станут наиболее важными во всей этой иерархии [Там же, с. 68 б]. Весьма похожие взгляды демонстрировал немецкий миссионер Э. Фабер (кит. *Хуа Чжи-ань* 花之安, 1839-1899 гг.), чей труд «Наступающий Запад, уходящий Восток» (*Цзы си цу дун* 自西徂東) был опубликован в 1884 г. в Гонконге. В данной книге содержатся взгляды, чрезвычайно напоминающие идеи Мартина: христианство является структурообразующим учением для западной цивилизации и её неотъемлемой частью. Впрочем, образ Европы, данный в основной работе Фабера, чрезвычайно напоминает иезуитскую утопию, занимая почти одну шестую часть книги [20, с. 1-39]. Впрочем, отношение Э. Фабера к конфуцианству было, по крайней мере, неоднозначным: с одной стороны, как историк, он понимал, что конфуцианство является основой китайской цивилизации, которая стоит выше, по крайней мере, индийской или африканской [2, с. 26]. С другой стороны, конфуцианство, несмотря на высочайшую древнюю одухотворённость, выродилось, оставив социальную систему на уровне древности [20, с. 3]. При этом в фундаментальных основах христианство и конфуцианство совпадают, но заметна разница в степени морального и духовного преобразования и видимых результатов прогресса [Там же, с. 4]. Следовательно, истинной силой прогресса человечества является христианство [2, с. 25]. В предисловии к *Chronological Handbook of the History of China* (1902 г.) цитируются суждения Фабера о конфуцианстве, дополняющие его суждения, уже, так сказать, «для внутреннего пользования». Так, Фабер утверждал, что Конфуций, будучи великим учителем, в масштабах Китая, видимо, был удостоен света истинной веры и исполнял определённые

намерения Божественного провидения, возвестив о существовании благородных моральных идей. Он сформулировал «Золотое правило» и пять степеней межчеловеческих отношений, что позволяет сравнивать его с Сократом или даже Моисеем и, в этом смысле, считать предшественником Христа, но Спасителем человечества Конфуций не был [9, р. VIII-IX]. Комплекс социальных реформ, предложенных Фабером в предисловии к «Наступающему Западу, уходящему Востоку», предполагал обучение китайцев западным языкам, без которых немислимо усвоение достижений современной науки, а также обязательные поездки молодых китайцев в Европу и Америку, где они будут жить в среде истинно верующих и познавать христианские принципы [20, с. 1-4]. Словом, окончательный рецепт модернизации Китая и его национального возрождения для Фабера — в обязательной христианизации всей страны [Там же, с. 173-174]. Для большей наглядности, приведём программу Э. Фабера в изложении П. Кранца:

1. Введение свободы вероисповедания в учебных и официальных учреждениях (подразумевалось, что «лечение» верой эффективнее законодательных мер, тем более что «вероисповедание» фактически означало «веропроповедание»).

2. Законодательное введение моногамии, причём в первую очередь должен быть уничтожен императорский гарем и институт евнухов. (Здесь следует характерный комментарий: «Пока не выполнено это условие, Китай не может быть допущен как равня в круг христианских наций»).

3. Преобразование законодательства и государственных установлений сообразно лучшим мировым образцам (особенно германским). По мнению Э. Фабера, прежде всего Китай нуждается в эффективной полиции, которая сможет раскрывать преступления, а также в отмене круговой поруки и отмене ответственности родных, смягчении наказаний и тюремной реформе.

4. Учреждение министерства народного просвещения, во главе которого встанут исключительно иностранные советники, назначенные из числа крупнейших учёных мира. При этом выстраивание системы современного образования должно осуществляться «снизу»: следует для начала открыть не менее 500000 элементарных школ, а затем, по мере подготовки кадров, «надстраивать» систему новыми «этажами», вплоть до университетов. Начальная школа должна строиться на основе немецкой, причём в обучении должен использоваться стандартный китайский язык, на основе столичного диалекта (Фабер сравнивал это с работой М. Лютера, который, переводя Библию, создал единый литературный немецкий язык). Начальная школа должна давать основы географии, истории и арифметики, для чего ученикам придётся усвоить 2000 иероглифов: школа должна воспитывать, прежде всего, квалифицированного читателя.

5. В окружных и уездных городах учреждаются колледжи, а во всех провинциальных центрах — университеты. В средней школе (где обучаются в возрасте от 10 до 16 лет), учащийся усвоит ещё 2000 иероглифов, хотя главной целью такого обучения является полное усвоение какого-либо европейского языка, поскольку *преподавание западных наук должно вестись только на европейских языках*.

6. Ранее учреждения колледжей и университетов должна быть развёрнута сеть педагогических училищ для подготовки преподавателей средней и высшей школы в каждой провинции, основой для них станут немецкие учительские семинарии (*Lehreminare*).

7. Реформирование системы государственных экзаменов. От всех кандидатов, по крайней мере, на вторую учёную степень (*цзюйжэнь* 舉人) требовать знание, по меньшей мере, одного европейского языка. Э. Фабер сравнивал роль западных языков для Китая XIX в. с ролью древнегреческого и латинского языков для цивилизации Европы. Таким образом, и деятели Нового Китая должны овладевать европейскими языками, пока не создадут новой цивилизации, которая и приспособит китайский язык для своих нужд.

8. В программу государственной аттестации вводятся современные науки, по каждой из которых должен быть предусмотрен отдельный экзамен.

9. Во всех провинциальных центрах должны быть созданы переводческие бюро, которые будут получать «лучшие западные книги», особенно по юриспруденции и медицине. Внедрение авторского права, а также методов стимуляции авторской деятельности, например, литературных премий.

10. Отличившиеся провинциальные чиновники должны регулярно командироваться в столицу для повышения квалификации (ознакомления с новыми переводами западной литературы и регулярного общения с чиновниками высокого ранга и иностранными специалистами).

11. Вся финансовая документация, начиная с государственного бюджета, должна публиковаться в СМИ, что позволит обществу контролировать процесс расхода средств и бороться с мошенниками. Даже этих мер должно быть достаточно, чтобы налоги собирались равномерно, тем самым будут изысканы средства для реформы. Государственный бюджет должен утверждаться правительством ежегодно.

12. Жалованье чиновникам должно быть увеличено до такого уровня, чтобы у них не возникало соблазна брать взятки. Ужесточение наказаний за коррупционные преступления, в том числе и для взяточдателей.

13. Сокращение численности армии, которая должна использоваться для поддержания порядка внутри страны. Для этого будет достаточно всего 1000 офицеров, которые пройдут подготовку в Германии. Слишком большая армия, помимо ненужных расходов, будет постоянно искушать правительство возможностью внешней экспансии, которая закончится крахом Китая и его разделом между иностранными державами.

14. Коммунальная реформа: во всех городах должны быть проложены водопровод и канализация, устроено уличное освещение.

15. Важнейшие города должны быть соединены железными дорогами, должна быть создана новая система дамб, которая избавит Китай от засух и наводнений. Развитие промышленности должно стимулироваться ликвидацией внутренних таможен, облегчением режима экспорта и переходом на золотовалютный стандарт.

16. Ежегодно следует отправлять за рубеж несколько сот, а если возможно, то и несколько тысяч многообещающих молодых людей. Студентов надлежит посылать не в Японию (её Э. Фабер называет «вторичной»), а к «первоначальным источникам цивилизации» — в Германию, Францию, Великобританию. Для студентов следует установить жёсткий моральный надзор: во главе группы стажёров должен стоять старший опекун, студенты должны жить в христианских семьях, а экзамены должны проводиться ежеквартально [3, с. 74-76].

«Если осуществить эту программу, то через несколько лет мы увидим перед собой Новый Китай. Все иностранцы должны приветствовать реформы в Китае, в первую очередь из альтруистических, христианских побуждений. Существует и очевидная выгода: улучшение образа жизни четверти населения земного шара принесёт пользу всему миру» [9, р. XV].

Как видим, данная программа в основном была нацелена на вестернизацию Китая, собственно вероучительные вопросы явно отступают на второй план. Данная двойственность вообще характерна для миссионерской деятельности в Китае того времени, что позволяло представителям китайской элиты подвергать эти планы утилитаристской интерпретации. Таким образом, как это ранее произошло с буддизмом, в китайской терминологии христианство приобрело значительную часть набора традиционных конфуцианских ценностей, причём казалось, что оно способно воплотить их на практике наиболее эффективным способом. Так происходило семантическое превращение термина *цзяо* — от «учения» в «религию».

Обратившись к трудам Кан Ю-вэй, несложно убедиться, что именно через эту призму мыслитель и рассматривал христианство. Из меморандумов и частных писем следует, что Кан Ю-вэй уже в 1890-е гг. осознал, что соблазны западной цивилизации представляют угрозу для традиционного образа жизни, а христианство, как альтернативная система ценностей, угрожает положению конфуцианства. Следовательно, конфуцианство больше не может существовать в прежнем виде и нуждается в мощной организации для распространения, а естественным образцом для подражания и была христианская церковь! В своём меморандуме *Цин шандин цзяоань фалюй* Кан Ю-вэй предлагал во всех храмах «еретических учений» заставлять подданных всех рангов приносить жертвы Конфуцию [21, с. 93-94]. Кан прямо проводил аналогии с христианским культом, оговариваясь, что христианство потому и смогло распространиться по всей Поднебесной, что каждый день все европейцы, начиная от правителей и министров, почитают своего Бога, несмотря на то что «их учение мелко, но практика — методична и упорядоченна». Конфуцианство же «рафинированно (*вэнь* 文), но практика его — неупорядоченна» [Там же]. Налицо церковь без христианства!

Это означает, что Кан Ю-вэй был прозорливее многих своих современников, поскольку чётко отделял академический интерес к западным достижениям от прямого заимствования тех или иных структур, не разбирая где функционирующий институт, а где его духовное и культурное наполнение. Данные тенденции также заметны в тексте *Ши ли гун фа* («Основная истина и всеобщий закон» 實理公法), написанном в начале 1890-х гг. Кан Ю-вэй в «Основной истине и всеобщем законе» рассуждает об отделении принципа учения (*цзяо*) от управления (*чжи* 治), но всё это рассматривается в практическом аспекте. Однако для Кан Ю-вэй характерно желание возвысить религию над политикой, но не разделять этих сфер. Кан Ю-вэй не мог не заметить, даже из миссионерских писаний, что на Западе церковь фактически является государственным институтом, и в делах веры огромную роль играет светская власть, которая и ответственна за столь большие успехи миссионеров. Здесь же имела и взаимная зависимость: успех модели национального государства в Европе XIX в. достигался и за счёт использования идеологического ресурса церкви. В своём меморандуме Кан Ю-вэй писал прямо: «Если народ не имеет религии, он обречён на исчезновение» [Там же, с. 94], т.е. институционализируемая религия была для мыслителя ключом к политической активизации всей нации. В этом плане Кан Ю-вэй, несомненно, мог бы поддержать Эрнста Фабера, но у нас нет никаких свидетельств, что они знали о существовании друг друга.

Кан Ю-вэй, несомненно, можно критиковать за утилитарный подход к вечным вопросам и за искажённое понимание христианства, однако, как это ни парадоксально, его понимание роли церкви в государстве и обществе очень хорошо коррелировало с самоосознанием европейских миссионеров и даже некоторых политических деятелей того времени. В связи с этим встаёт вопрос о границах западного влияния на социальные теории Кан Ю-вэй, но для его рассмотрения необходимо отдельное исследование.

Список литературы

1. Кобзев А. И. О термине Н. Я. Бичурина «религия ученых» и сущности конфуцианства // Н. Я. Бичурин и его вклад русское востоковедение. М., 1977. Ч. 1. С. 103-115.
2. Мартынов Д. Е. Исторические воззрения Эрнста Фабера: конфуцианское учение и евангелическая миссия в Китае второй половины XIX в. // Вестник Татарского государственного гуманитарно-педагогического университета. 2007. Вып. 8. С. 22-27.
3. Мартынов Д. Е. Кан Ю-вэй: жизнеописание. Казань, 2010. 328 с.
4. Мартынов Д. Е. Протестантские миссионеры в Китае (из истории взаимодействия христианства и китайской культуры) // Человек. 2008. № 3. С. 65-77.
5. Тихвинский С. Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX века и Кан Ювэй // Избранные произведения: в 5-ти кн. М., 2006. Кн. 1. История Китая до XX века. С. 10-415.
6. Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago, 1994.

7. **China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future** / ed. by Stephen Uhalley, Xiaoxin Wu. Armonk (N.Y.), 2000.
8. **Elvin M.** The Collapse of Scriptural Confucianism // Papers on Far Eastern History. 1990. Vol. 41. P. 45-77.
9. **Faber E.** Chronological Handbook of the History of China: a Manuscript Left by the Late Rev. Ernst Faber / ed. by Pastor P. Kranz. Shanghai, 1902.
10. **Fung Yu-Lan.** A History of Chinese Philosophy. Princeton, 1953. Vol. II. The Period of Classical Learning (From the Second Century B.C. to the Twentieth Century A.D.) / tr. by Derk Bodde.
11. **Goossaert V.** 1898: The Beginning of the End for Chinese Religion? // Journal of Asian Studies. 2006. Vol. 65. № 2. P. 307-336.
12. **Hsü Immanuel C.-Y.** The Rise of Modern China. 3rd ed. N.Y. - Oxford, 1983.
13. **Richard T.** Forty-Five Years in China: Reminiscences. N.Y., 1916.
14. **Zürcher E.** Confucian and Christianity Religiosity in Late Ming China // The Catholic Historical Review. 1997. Vol. 83. № 4. P. 615-622.
15. 葉德輝. 翼教叢編 (Е Дэ-хуй. И-цзяо цун бянь (Собрание трудов Преданного Учению). Тайбэй, 1971).
16. 梁啟超. 清代學術概論 (Лян Ци-чао. Цин дай сюэ шу гай лунь (Очерк учений династии Цин). Шанхай, 1998).
17. 梁啟超. 南海康先生傳 // 康有為全集 / 姜义华, 张荣华编校 (Лян Ци-чао. Наньхай Кан-сяньшэнь чжуань (Биография учителя Кана Наньхайского) // Кан Ю-вэй цюаньцзи (Кан Ю-вэй. Полное собрание сочинений) / Цзян И-хуа, Чжан Жун-хуа бянь цзяо (ред.-сост. Цзян И-хуа, Чжан Жун-хуа). Пекин, 2007. Т. 12. С. 422-439).
18. 泰西新史攬要: 24卷 / 馬瑟西著; 李提摩太譯; 蔡爾康述 (Тайси синь ши ланьяо: эр ши сы цюань (Наиболее важные события из новейшей истории Европы и Америки в 24 свитках) / Макэнсьи чжу; Ли Димотай и; Цай Эр-кан шу (Р. Макензи, устный перевод Т. Ричарда, письменное изложение Цай Эр-кана). Шанхай, 1995).
19. 天道溯原 / 丁韪良編 (Тянь дао су юань / Дин Вэй-лян бянь. Тайбэй, 1967).
20. 自西徂东 / 花之安著 (Цзы си цу дун (Наступающий Запад, уходящий Восток) / Хуа Чжи-ань чжу (Сочинение Э. Фабера). Шанхай, 2002).
21. 請商定教案法律, 厘正科舉文体, 听天下鄉邑增設文廟, 并呈«孔子改制考»折 // 康有為全集 / 姜义华, 张荣华编校 (Цин шандин цюань фалюй личжэн кэцзюй вэньти тин Тянься ся и цэньшэ вэньмянь бинчэн «Кун-цзы гай чжи као» чжэ (Прошение об издании закона, препятствующего инцидентам с иностранными миссионерами, исправляющего систему государственных экзаменов, позволяющего строить храмы Конфуция во всех селах и городах, и о представлении [государю] книги «Учение Конфуция об изменении правления») // Кан Ю-вэй цюаньцзи (Кан Ю-вэй. Полное собрание сочинений) / Цзян И-хуа, Чжан Жун-хуа бянь цзяо (ред.-сост. Цзян И-хуа, Чжан Жун-хуа). Пекин, 2007. Т. 4. С. 92-95).

KANG YOUWEI, "CONFUCIAN CHURCH" AND CHRISTIAN MISSIONARIES: ABOUT ONE LITTLE-KNOWN PAGE IN HISTORY

Dmitrii Evgen'evich Martynov, Ph. D. in History
Department of Eastern History and Culture
Kazan' (Volga Region) Federal University
dmitrymartynov80@mail.ru

The author considers the little-known aspect of the activity of the great Chinese reformer – Kang Youwei (1858—1927) - who suggested to transform Confucianism into state religion organized per sample of Christian churches during the period of the movement for reforms in 1898. It happened under the influence of western missionaries but Kang Youwei treated their theories selectively and from the pragmatic point of view.

Key words and phrases: Kang Youwei; Confucianism; Christianity; state religion.

УДК 94(470)"19"

В статье рассматриваются особенности политической культуры российского казачества в конце XX в. Являясь частью общероссийской политической культуры, политическая культура современного казачества несет целый ряд разносторонних черт, как традиционно-российских, так советских и модернистских при сосуществовании множества этнонациональных, региональных, конфессиональных и иных субкультур.

Ключевые слова и фразы: российское казачество; возрождение казачества; политическая культура; политическая жизнь.

Герман Олегович Мацевский, к.и.н.

Кафедра гуманитарных и социальных дисциплин

Воронежский государственный университет (филиал) в г. Старый Оскол

2007nauka@mail.ru

РОССИЙСКОЕ КАЗАЧЕСТВО В КОНЦЕ XX ВЕКА: ОСОБЕННОСТИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ[©]

В последнее время в России наблюдается повышенное внимание широкого круга учёных, а также общественных и политических деятелей к феномену политической культуры. Это связано с тем, что политическая