

РЕЦЕНЗИИ

DOI: 10.31857/S086919080020691-7

Для цитирования: Мартынов Д.Е. [Рец. на:] Brusadelli F. *Confucian concord: reform, utopia and global teleology in Kang Youwei's Datong Shu* (Ideas, History, and Modern China, Vol. 24). Leiden – Boston: Brill, 2020. ix, 197 p. ISBN 978-90-04-43444-8. *Восток (Oriens)*. 2023. № 2. С. 279–283. DOI: 10.31857/S086919080020691-7

For citation: Martynov D.E. [Review of:] Brusadelli F. *Confucian concord: reform, utopia and global teleology in Kang Youwei's Datong Shu* (Ideas, History, and Modern China, Vol. 24). Leiden – Boston: Brill, 2020. ix, 197 p. ISBN 978-90-04-43444-8. *Vostok (Oriens)*. 2023. No. 2. Pp. 279–283. DOI: 10.31857/S086919080020691-7

BRUSADELLI F. *CONFUCIAN CONCORD: REFORM, UTOPIA AN GLOBAL TELEOLOGY IN KANG YOUWEI'S DATONG SHU*

(Ideas, History, and Modern China, Vol. 24). Leiden – Boston: Brill, 2020. ix, 197 p. ISBN 978-90-04-43444-8.

© 2023

Д.Е. МАРТЫНОВ^а

^а – Институт международных отношений Казанского (Приволжского) федерального университета
ORCID: 0000-0001-5385-1915; dmitrymartynov80@mail.ru

В 2020 г. престижным востоковедческим издательством «Брилль» была выпущена монография, посвящённая *magnum opus* выдающегося китайского реформатора и мыслителя Кан Ювэя (康有为, 1858–1927) – «Книге о Великом единении» (*Да тун шу*, 《大同书》). Автором её выступил Федерико Брусаделли (*Federico Brusadelli*, род. 1983 г.) – доцент университета «L'Orientale» (Неаполь), представитель нового поколения европейских китаеведов. Эта публикация в своём роде знаковая, так как она прервала многолетний застой западной синологии в отношении ключевых идейных конструктов китайского мыслителя.

Вместе с тем, претензии Ф. Брусаделли накладывали на него особое обязательство, поэтому вопрос об информационной и источниковой фундированности встает перед профессиональным читателем в первую очередь. Подбор источников и литературы страдает известной односторонностью. В проблематике, затронутой автором, весьма существенную роль играет вопрос о времени написания базового труда, которому посвящена монография – «Да тун шу». При этом Ф. Брусаделли не использовал ни первое издание под редакцией Цянь Аньдина 1935 г., ни эталонное пекинское издание «Гуцзи чубаньшэ», которое практически лишено опечаток, и лишь походя упомянул о существенном прорыве в китайском философском источниковедении – факсимильном издании рукописей «Книги о Великом единении» (《康有为大同书手稿》, 1985). Задействованное в монографии издание под редакцией Цзянь Ихуа и Чжан Жунхуа (Пекинский народный университет, 2010) осуществлено

как раз на основе рукописей и существенно отличается по композиции и содержанию как от первого издания 1935 г., так и от редакции Чжоу Сичэня и Чжоу Чжэньфу 1956 г. Изумляет малое цитирование источников, созданных ближайшим учеником Кан Ювэя – выдающимся философом Лян Цичао (梁启超, 1873–1929). В библиографии заявлена только поздняя работа *Циндай сюэцзю гайлунь* (《清代学术概论》) в английском переводе Сюй Чжунъюэ (Immanuel C. Y. Hsu), и лишь мельком упомянута «Биография учителя Кана Наньхайского» (《南海康先生传》), из которой использованы лишь пассажи о буддийском влиянии на Кан Ювэя. Автор крайне скупо упоминает о теории позднего возникновения теории Великого единения Тан Чжицзюня (汤志钧, род. 1924). При этом в библиографию включена статья его идеологического противника Ли Цзэху, опубликованная во время дискуссии о природе идеала Кан Ювэя в 1957 г. Это не может являться простой библиографической неосведомлённостью, поскольку в список включена публикация Фан Дэляня (房德邻) 1995 г., но нет упоминаний о статье Чжу Чжунъюэ (朱仲岳), выпущенной четыре года спустя. Избирательность в отношении работ учёных социалистического лагеря также обращает на себя внимание: ни словом не упоминается о С.Л. Тихвинском, и приведена лишь единственная англоязычная статья восточногерманского сиолога Роланда Фельбера (Roland Felber, 1935–2001), хотя у него довольно много работ по интерпретации идеала *Да тун*. При этом Ф. Брусаделли несколько лет работал в Германии по программе академического обмена. Из современных китайских исследований философии Кан Ювэя автор обращает внимание читателя лишь на труд Бай Жуй (р. 1, note 2).

В структурном отношении монография включает введение и восемь глав, распределённых по трём частям. Логика автора такова: сначала теория Великого единения встраивается в интеллектуальный контекст эпохи, породившей самого Кан Ювэя, далее его концепция демонстрируется в контексте политической и теоретической деятельности учёного, и, наконец, в финальной части, делается попытка выделить некоторые корреляты между «Да тун шу» и интеллектуальными дебатами в Китае в XX в.

Во введении Ф. Брусаделли кратко описывает методологию исследования, избыточно ссылаясь на Р. Козеллека и М. Фуко. Кан Ювэй в интеллектуальном плане характеризуется как представитель «классицизма Нового времени» (*modern Classicism*), при этом особое внимание уделяется тому, что «Кан никогда не рассматривал свои философские системы как абстрактные спекуляции». Нельзя не согласиться с базовым авторским постулатом: любое исследование, посвящённое интеллектуальным достижениям Кан Ювэя, вынуждено разрешать единый вопрос – в какой степени его можно считать конфуцианцем? Ф. Брусаделли предлагает следующий вариант: с собственной точки зрения Кан Ювэя («внутренней») никаких противоречий не было. Более того, автор называет своего героя «первым *истинным* конфуцианцем» (курсив Ф. Брусаделли), поскольку конфуцианство – это неточный перевод китайского термина *жу* (儒). В понимании автора, семантика данного термина больше соотносится с классицизмом в широком смысле, нежели с философским направлением и тем более культом основателя учения. Напротив, в изданном в 1897 г. трактате «Исследование Конфуция как реформатора» (《孔子改制考》) Кан Ювэй решительно свёл конфуцианство к личности самого Конфуция и провозгласил необходимость конструирования церковного конфуцианства по образцу западных религий. В этом контексте Ф. Брусаделли именуёт его «жуистом» (*ruist*) – от обозначения христианских миссионеров, использовавших в те времена стратегию приспособления к китайской элитарной культуре (р. 2).

Поскольку Ф. Брусаделли обозначил самим заглавием своей книги связь учения Кан Ювэя с телеологией истории, он вынужден отдельно решать вопрос об утопической природе «Да тун шу». С точки зрения методологии Р. Козеллека, «утопия» Кан Ювэя в принципе не поддается строгой категоризации. Утопической «Да тун шу» делает проекция автор-

ской версии идеального будущего на его современность. Однако главным в этом тексте является не описание «мира завтрашнего дня», а разъяснение *Ungleichzeitigkeiten* (но в понимании Козеллека, а не Э. Блоха), структурированное телеологией истории. Тем более «Книга о Великом единении» не является утопией с точки зрения М. Фуко, поскольку в ней не описывается несуществующая реальность как превращённая современность автора. По Ф. Брусаделли, у Кан Ювэя представлен «наш собственный мир, а не иной; не аллегория, а позитивистское обетование того, что произойдет, если сработают законы истории» (р. 5). В парадоксальном духе он предлагает определять природу исследуемого текста как «всемирную историю, написанную с точки зрения её завершения» (р. 6).

Первая глава первой части посвящена интеллектуальной традиции, в рамках происходило формирование Кан Ювэя. Своей заслугой Ф. Брусаделли называет то, что он ввёл Кан Ювэя в широкий интеллектуальный контекст, лишив его статуса «пророка-одиночки» (р. 22). Весьма примечательным мы считаем обращение Ф. Брусаделли к интеллектуальной связи Кан Ювэя с сычуаньским конфуцианцем Ляо Пинем (廖平, 1852–1932), знакомство с трудами которого относил к 1884 г. (р. 25).

Вторая глава «Сеть Индры» посвящена буддийскому фундаменту воззрений Кан Ювэя. Вынесенная в заглавии метафора отсылает к буддийской школе Хуаянь, которая в наибольшей степени воздействовала на доктрины «Да тун шу», хотя имеются и определённые переключки со школой Тяньтай (р. 45–46). Выясняется, что попытку придания Кан Ювэем конфуцианству статуса институционально оформленной государственной религии внимательно изучал Тайсюй – родоначальник буддийского возрождения в Китае (р. 47–48). Именно в главе о буддийском влиянии рассмотрена схема исторического прогресса Кан Ювэя. В третьей главе используется и трактат «Путешествие в Италию», изданный в 1905 г., поскольку в нём на материале истории конкретной европейской страны представлена схема мирового единения, трактуемого как универсальный закон (р. 57–58). Между прочим, делается важное наблюдение, что Кан Ювэй сохранял традиционный синоцентризм в условиях военно-экономического превосходства Запада: это последнее рассматривается только как временное, подобно тому, как и Китай на предшествующих витках эволюционной спирали превосходил соседние государства и народы. Традиционная китайская цивилизация, по мысли Кана, должна была одухотворить западный мир и исправить его недостатки (р. 65).

Вторая часть монографии открывается главой о понимании Кан Ювэем сущности нации и нациестроительства. Эти идеи вызревали на фоне острого политического кризиса, когда, проиграв войну с Японией в 1895 г., династия Цин стала восприниматься в среде китайской интеллигенции и как «инородческая», и как тормозящая развитие великой страны. В этом плане Кан Ювэй был сыном своего века, переняв социал-дарвинистскую концепцию «расы» и отождествив с нею успехи моноэтнических империалистических хищников (р. 94–95). Следующая, пятая, глава посвящена вопросам демократии в учении Кан Ювэя. Ф. Брусаделли отмечает, что конфуцианские в своей основе историософские взгляды китайского мыслителя противоположны тем установкам, из которых проросли идеи либерализма. В основе концепции Кан Ювэя находится конфуцианское противопоставление «общего – частного», в котором носителями зловредного «частного» начала являются равно республиканцы и националисты (р. 110). В этом – огромное достоинство работы Ф. Брусаделли, который на обширной базе сочинений Кан Ювэя, продемонстрировал механизм, позволяющий примирять противоречия в сознании мыслителя. Проповедуя глобальную утопию, Кан Ювэй в 1917 г. обратился в адвоката свергнутой династии Цин и сторонника монархического переворота Чжан Сюня (р. 111).

Завершающая глава второй части монографии Ф. Брусаделли посвящена вопросу о социализме. Сразу оговоримся, что итальянский исследователь, по-видимому, не имеет

представления о работах 1970-х гг., посвящённых проникновению в Китай социалистических идей. В этом контексте рассуждения о том, что «корни утопии *Да тун* были конфуцианскими, а не марксистскими» (р. 126–127), выглядят в известном смысле даже забавно. Однако очень важны пассажи, посвящённые использованию идеала Великого единения в учении Сунь Ятсена, и наблюдение, что контексты и частотность использования термина *Да тун* у Кана и Суня почти одинаковы. Главное отличие в том, что Великое единение трактовалось Кан Ювэем с позиций универсализма, а Сунь Ятсеном – с позиций прагматических потребностей китайской нации, что приводило, в частности, к многомерному пониманию «неравенства». Ещё интереснее пассажи о концепции Великого единения у Мао Цзэдуна (р. 130–131). Ф. Брусаделли потратил много сил на переводы фрагментов «Да тун шу», посвящённых обобществлённой промышленности и сельскому хозяйству, в которых усматривает многочисленные маоистские параллели (р. 132–139).

Неудивительно, что седьмая глава, открывающая третью часть монографии, посвящена «встрече Мао Цзэдуна и Кан Ювэя на земле Утопии». Ф. Брусаделли неслучайно начинает изложение с вопроса великой дискуссии 1950-х гг.: «можно ли назвать Кана “бессознательным” коммунистом, мыслителем-утопистом, искренне стремившимся преодолеть неравенство? Или же это была наивная (и даже лицемерная) буржуазная фантазия, трусливое бегство от реальности в мир завтрашнего дня?» (р. 147). Ф. Брусаделли не скрывает, что ему наиболее близок анализ «Да тун шу», представленный в 1955 г. молодым тогда Ли Цзэхуо (р. 149). Ф. Брусаделли солидарен с Ли Цзэхуо в том, что социологические и экономические главы «Да тун шу» демонстрируют множество параллелей с марксистскими трактовками тех же проблем, за вычетом конфуцианского генезиса мысли Кан Ювэя (р. 151). По мнению Ф. Брусаделли, глубокий анализ ранних публикаций Ли Цзэхуо относительно наследия Кана позволит понять истоки его собственной «философии будущего», созвучной идеям «Да тун шу» (р. 158). Далее Ф. Брусаделли критикует постулаты статьи Ся Тинтина и Ду Цзюхуэя, которые в 2010 г. на новом политическом и методологическом уровне вернулись к анализу параллелей в учениях Кан Ювэя и Мао Цзэдуна. Китайские учёные сошлись на том, что влияние Кан Ювэя на Мао Цзэдуна было опосредованным и «бессознательным», в том числе на почве нетрадиционного отношения к конфуцианским ценностям у обоих идеологов (р. 162–163). Историографический экскурс нужен Ф. Брусаделли, чтобы продемонстрировать глубокую обусловленность идеологии маоизма традиционной китайской философией. В то же время, несмотря на любые параллели и даже взаимовлияния, нельзя забывать, что Кан Ювэй был утопистом, а Мао – политиком-практиком (р. 166–167).

Заключительная (и очень краткая, всего в десять страниц) глава монографии озаглавлена «*Да тун* третьего тысячелетия: глобализм *versus* национализм». Ф. Брусаделли обратился к анализу параллелей идей Кан Ювэя и одного из интеллектуальных лидеров «новых левых» современного Китая – Ван Хуэя (汪辉). Позиция Ван Хуэя (в изложении Вирена Мёрфи) противопоставляется Ли Цзэхуо: учёный предыдущего поколения «попроштался с революцией» на площади Тяньаньмэнь, тогда как современный лидер новых левых настаивает, что история не растворилась в экономике, и не следует отказываться от попыток осмысления проблем современности (р. 168–169). Ван Хуэя в наследии Кан Ювэя интересовало учение об общем принципе (公里) – теоретической базе решения проблем одновременно Китая и мира. В финале книги нашлось место для рассуждений, что поддержка Си Цзиньпином конфуцианства в современном Китае имеет много параллелей с проектом конфуцианской церкви Кан Ювэя (р. 175). В этом контексте итальянский исследователь цитирует китайского учёного Гань Чуньсуна (干春松), который утверждал, что потенциал учения Кан Ювэя для дебатов о политическом будущем современного Китая огромен, вплоть до попытки определить «неоКановский дискурс» (р. 176).

После прочтения книги Ф. Брусаделли остаётся сложное впечатление. С одной стороны, привлекает фундаментальная работа с источниками, выполненная вполне зрелым и компетентным мыслителем, который заботливо снабжает переведённые им пассажи из трудов Кан Ювэя иероглифическим оригиналом в примечаниях. В то же время Ф. Брусаделли выполнил свою книгу в духе то ли типичной китайской учёной монографии, то ли распространённого в ренессансной Европе жанра центона. Собственные выводы исследователя затушёваны избыточным цитированием самых разнообразных точек зрения, вплоть до приведения рефератов целых статей. Авторский текст зачастую служит только «соединительным мостиком». При всей ценности этих материалов для читателей, особенно начинающих китаистов, остается чувство некоей неполноты. Пытался ли автор таким образом защититься от возможной идеологизированной критики, касаясь табуированных на современном Западе проблем, остается судить читателям.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

МАРТЫНОВ Дмитрий Евгеньевич – доктор исторических наук, профессор Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, Россия.

Dmitry E. MARTYNOV, DSc (History), Professor of the Kazan (Volga region) Federal University (KFU). Kazan, Russia.