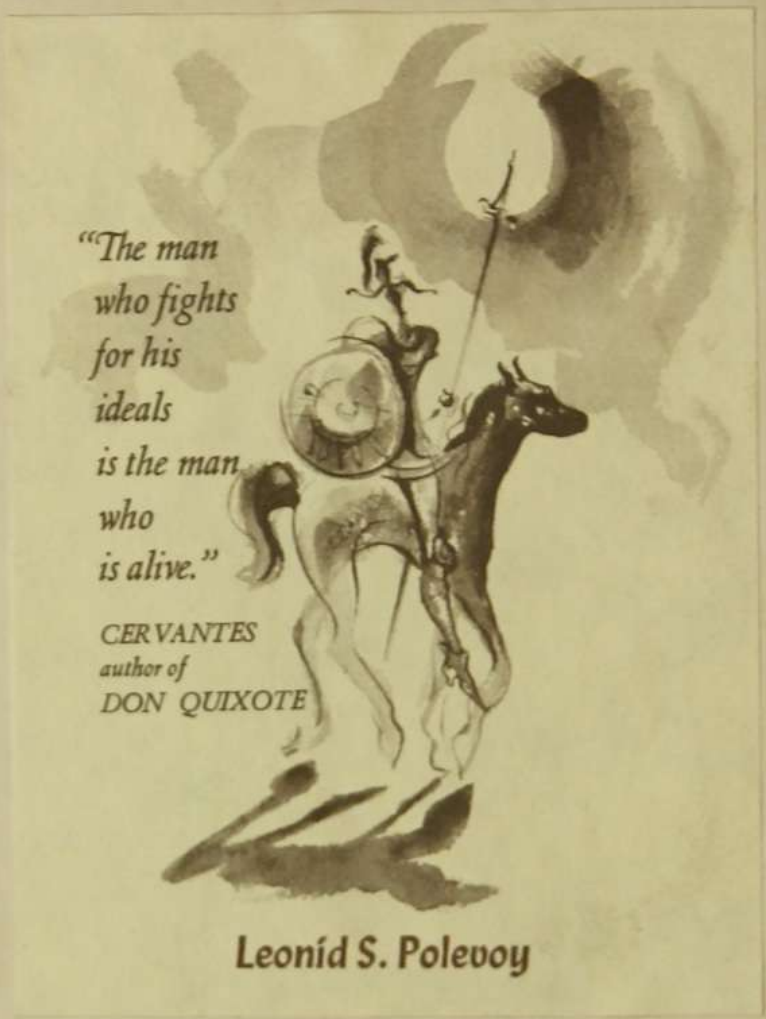


Leonid S. Polevoy

Библиотеке им. Семьи Полевых
от Леонида С. Полевого - Солт Лэйк Сити, Юта, США
С наилучшими пожеланиями! 26 июня 1997 г.

Георгиевский, С. М.

Важность царения Китая.

СПб.

1890 г.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Кто изъ читателей не знаетъ слова *китаизмъ?* Въ чьемъ умѣ слово это по ассоціаціи идей не вызываетъ мысли о косности, застоѣ, неподвижности? Убѣжденіе въ томъ, что Китай есть историческая окаменѣлость, навязывается намъ еще на школьной скамейкѣ; съ этимъ убѣжденіемъ мы вступаемъ въ жизнь и въ немъ укрѣпляемся путемъ чтенія книгъ, путемъ разговоровъ съ людьми, насъ окружающими. Формулу *Китай — царство застоя* всякій принимаетъ какъ неоспоримую, почти аксіомальную истину; на этой формулѣ обосновываются приговоры, составляемые въ обществѣ относительно всѣхъ частностей жизни обитателей Небесной имперіи.

Слова *китаизмъ—застой* у всѣхъ на устахъ. Но если спросить, почему Китай считается царствомъ застоя и въ какомъ смыслѣ долженъ пониматься самый застой, то едва-ли мы получимъ отвѣты сколько-нибудь ясные, сколько-нибудь точные и удовлетворительные,—это потому, что убѣжденіе въ косности Китая почти у всѣхъ слагается на основѣ не собственныхъ выводовъ, а подражательности, обусловленной въ свою очередь либо полнѣйшимъ незнакомствомъ съ Небесною имперіею, либо узостью и рутинизмомъ мысли, либо, наконецъ, слѣпымъ довѣріемъ къ словамъ нѣкоторыхъ ученыхъ, снискавшихъ извѣстность своими спеціальными трудами въ области синологіи.

Въ наше время, когда въ обществѣ циркулируетъ слишкомъ много исторій цивилизаціи, культуры, прогресса и когда теоріи, касающіяся прошлыхъ или будущихъ судебъ человѣ-

чества, являются болѣе нежели прежде направляющими воззрѣнія и руководящими дѣятельностью передовыхъ людей, нельзя особенно не желать, чтобы интеллигентное общество имѣло достаточную по объему данныхъ возможность критически относиться къ этимъ теоріямъ и опредѣлять, насколько онѣ основательны по широтѣ своего фундамента и насколько чужды пристрастія по своему направленію.

Въ виду того, что съ одной стороны слова *китаизмъ* и *застой* до сихъ поръ принимаются интеллигентнымъ обществомъ за слова синонимическія всего чаще по традиціи и рутинѣ, а съ другой—Небесная имперія, съ ея громадною территоріею и многомилліоннымъ населеніемъ, продолжаетъ существовать, постепенно пріобрѣтая все большій и большій внѣшне-политическій вѣсъ, мы сочли полезнымъ, какъ для расширенія основъ отвлеченно понимаемой соціальной науки, такъ и для пособія лицамъ, сообразующимся съ выводами послѣдней въ своей практической дѣятельности, подвергнуть критикѣ формулу *китаизмъ есть застой* и выяснить, что̀ при ближайшемъ разсмотрѣніи должно въ дѣйствительности разумѣться подъ *китаизмомъ*, уничижаемымъ панегиристами столь любезнаго намъ европеизма, и ка̀къ должны относиться къ Срединному Царству мы, европейцы вообще и русскіе въ особенности.

ГЛАВА I.

Считаться образованнымъ человѣкомъ и не знать такъ называемой всеобщей исторіи нельзя; но считаться образованнымъ человѣкомъ и не имѣть ни малѣйшаго понятія объ исторіи Китая весьма возможно. Много-ли говорятъ такъ называемыя всеобщія исторіи о минувшихъ судьбахъ Небесной имперіи? Ничего или почти ничего. Георгъ Веберъ въ своемъ довольно обширномъ „Курсѣ всеобщей исторіи" излагаетъ исторію Китая (существующаго, замѣтимъ, около 4000 лѣтъ) въ 20 строкахъ [1]), а въ своей многотомной „Всеобщей исторіи" посвящаетъ исторіи китайцевъ не болѣе 5 страницъ [2]). Ф. Шлоссеръ въ своей многотомной „Всемірной исторіи" очерчиваетъ минувшія судьбы Небесной имперіи не болѣе какъ на 7 страницахъ [3]). Что касается школьныхъ историческихъ учебниковъ, то они являются сокращеніями пространныхъ такъ называемыхъ всеобщихъ исторій и, сообразуясь съ этими послѣдними, отводятъ въ себѣ самое незначительное мѣсто очерку исторіи китайцевъ. Не имѣя нужды вдаваться въ подробности и поименовывать многіе учебники, укажемъ только на „Краткую справочную учебную энциклопедію",

---

[1]) См. Курсъ всеобщей исторіи. Доктора Георга Вебера, профессора въ Гейдельбергѣ. Переводъ съ нѣмецкаго. Томъ I-й. Москва. 1859. Стр. 67, 68.

[2]) См. Всеобщая исторія Георга Вебера. Переводъ со втораго изданія, пересмотрѣннаго и переработаннаго при содѣйствіи спеціалистовъ. Томъ первый. Перевелъ Андреевъ. Изданіе К. Т. Солдатенкова. Москва. 1885. Стр. 40—45. Напомнимъ при этомъ читателямъ, что въ первомъ томѣ указаннаго труда заключается 834 страницы и что въ 1890 г. изданъ въ свѣтъ русскій переводъ двѣнадцатаго тома.

[3]) См. Всемірная исторія Ф. Шлоссера. Изданіе второе. 1867. Томъ I-й, стр. 6—13.

составленную для того, чтобы воспитанники и воспитанницы всякаго рода среднихъ школъ могли предъ экзаменами, не затрачивая большаго количества времени, возобновлять въ своей памяти по конспекту курсъ всеобщей исторіи, пройденный въ теченіе года по тому или другому принятому учебному руководству. Въ этой „Энциклопедіи", заключающей въ себѣ 309 страницъ, исторія китайцевъ резюмируется (смѣшно сказать!) въ 4 строкахъ [1]). Четыре строки при 309 страницахъ,—это значитъ почти то же самое, что ничего не говорить объ исторіи Китая. Впрочемъ, нѣкоторые авторы руководствъ къ такъ называемой всеобщей исторіи, дѣйствительно, ничего и не говорятъ о минувшихъ судьбахъ Небесной имперіи. Г. Иловайскій, напр., введеніе къ одному изъ многочисленныхъ изданій своего весьма распространеннаго въ Россіи „Руководства ко всеобщей исторіи" начинаетъ словами: „исторія занимается собственно народами кавказскаго поколѣнія: одаренные превосходными духовными силами сравнительно съ другими народами, они одни достигли высшихъ степеней цивилизаціи" [2]), и, сдѣлавъ такую оговорку, не находитъ нужнымъ удѣлять въ своей книгѣ разсказу о минувшей жизни народа китайскаго ни одной страницы. Подобнымъ же образомъ проходится Китай молчаніемъ и въ большей части очерковъ развитія культуры историческихъ народовъ, даже такихъ очерковъ, которые (напр. Histoire de la civilisation, par Seignobos. 1887) издаются на пользу юношества и педагоговъ и долженствуютъ (въ чемъ мы не сомнѣваемся) имѣть значительную распространенность въ Россіи.

Почему же въ такъ называемыхъ всеобщихъ исторіяхъ ничего или почти ничего не говорится о томъ, что совершалось въ Китаѣ въ теченіе длиннаго ряда вѣковъ? Быть можетъ, потому, что у китайцевъ нѣтъ исторіографіи и европейскіе историки лишены возможности знать минувшія судьбы народа китайскаго? Нѣтъ, не поэтому,—у китай-

---

[1]) См. Краткая справочная учебная энциклопедія. Часть вторая. Всеобщая исторія. Древняя, Среднихъ вѣковъ, Новая и Русская. Спб. Изданіе Картографическаго заведенія А. Ильина. 1882. Стр. 7 и 8 (въ отдѣлѣ, озаглавленномъ: «Краткій повторительный курсъ древней исторіи»).

[2]) См. Руководство ко всеобщей исторіи. Составилъ Д. Иловайскій. Часть первая. Древній міръ. Изданіе двѣнадцатое. Стр. 3.

цевъ есть исторіографія, исторіографія обширная и многообразная. Чтобы убѣдить читателей въ неголословности нашего заявленія, достаточно указать только главнѣйшіе источники по исторіи китайцевъ на ихъ собственномъ языкѣ [1]). Быть можетъ, китайскіе источники недоступны европейскимъ историкамъ и подъ руками этихъ послѣднихъ нѣтъ исторій Небесной имперіи, написанныхъ на томъ или другомъ изъ языковъ европейскихъ? Исторіи Китая есть и на французскомъ, и на англійскомъ, и на нѣмецкомъ, и на русскомъ языкахъ [2]).

При существованіи достаточнаго количества источниковъ по исторіи китайцевъ на ихъ собственномъ языкѣ и на языкахъ европейскихъ, должны же все-таки быть какія-либо причины, обусловливающія невниманіе авторовъ такъ называемыхъ всеобщихъ исторій къ минувшимъ судьбамъ народа китайскаго. Эти причины, дѣйствительно, существуютъ, и мы думаемъ, что главнѣйшихъ изъ нихъ три.

Во-первыхъ. Авторы такъ называемыхъ всеобщихъ исторій являлись и являются европейцами,—Европа такимъ образомъ есть территоріальный центръ всеобщей исторіи. Понятіе объ этой послѣдней вырабатывалось постепенно на основѣ тѣхъ политическихъ и частью этнографическихъ обобщеній, къ которымъ приводили распространеніе эллинизма, расширеніе предѣловъ Римской имперіи, объединеніе народовъ христіанскою религіею. Зародившись и получая развитіе на почвѣ Европы, такъ называемая всеобщая исторія никогда не была въ буквальномъ смыслѣ слова всеобщею, т. е. исторіею не только всѣхъ, но хотя бы всѣхъ „историческихъ" народовъ земнаго шара,—она всегда оставалась исторіею европейцевъ и тѣхъ народностей, отъ которыхъ европейцы получили большую или меньшую долю культурнаго наслѣдія (египтяне, ассиро-вавилоняне, финикіяне и др.) или которыми были тревожимы въ длинномъ рядѣ вѣковъ своей исторической жизни (персы, арабы, монголы, турки и др.). Вотъ почему самобытная исторія, напр., мексиканцевъ и перуанцевъ не входитъ въ составъ такъ называемыхъ всеобщихъ

[1]) См. приложеній № 1.
[2]) См. приложеній № 2.

династическія перемѣны, и придворные ужасы [1]). Все дѣло въ томъ, рисуетъ-ли китайская исторіографія *исторію* жизни китайцевъ (понимаемую какъ постоянную перемѣну обстоятельствъ, при сознательной цѣлесообразности дѣятелей) или же только ихъ *бытъ* въ тѣ или другіе періоды времени. Иными словами, прогрессивна была жизнь китайцевъ или нѣтъ? При утвердительномъ отвѣтѣ на этотъ вопросъ, исторія Китая должна занимать видное мѣсто въ такъ называемыхъ всеобщихъ исторіяхъ; при отвѣтѣ отрицательномъ, слѣдуетъ признать, что и Веберъ, и Шлоссеръ поступаютъ вполнѣ справедливо, когда только вскользь говорятъ о китайскомъ народѣ, прожившемъ сорокъ вѣковъ. Кто же можетъ и долженъ первѣе всего рѣшать этотъ вопросъ? Конечно, синологи-спеціалисты. Если мы примемъ во вниманіе, что, съ одной стороны, среди послѣднихъ не было ни одного, который доказательно и категорически выяснилъ бы прогрессивность жизни китайцевъ, а съ другой—эта прогрессивность (при тѣхъ или другихъ намекахъ на нее) не могла приходиться особенно по вкусу историкамъ Европы, то для насъ станетъ понятнымъ, почему авторы такъ называемыхъ всеобщихъ исторій охотнѣе слѣдовали тѣмъ синологамъ, которыми проводилась мысль о застоѣ, неподвижности народа китайскаго. А синологи второй категоріи и были, и теперь есть [2]). Заявленіе нѣкоторыхъ синологовъ, что Китай есть историческая окаменѣлость, пришлось по вкусу европейцамъ вообще, такъ какъ отсутствіе конкурренціи льстило ихъ самолюбію, и европейскимъ философамъ въ особенности, такъ какъ давало имъ возможность нестѣсненнѣе располагать историческимъ матеріаломъ и подгонять его подъ апріорно выведенныя формулы. Что видѣлъ въ исторіи человѣчества, напр., знаменитый Гегель? Онъ видѣлъ въ ней прогрессъ въ сознаніи всемірнымъ духомъ своей сущности, понимаемой въ смыслѣ свободы. Чтобы достигнуть полноты этого сознанія (долженствовавшей выразиться, будто

---

[1]) «Китайская исторія», говоритъ г. Веберъ (Курсъ всеобщей исторіи. Томъ I. 1859. Стр. 68), «безотрадна по содержанію: сухой, утомительный однообразіемъ перечень внѣшнихъ событій, картина мятежей, династическихъ перемѣнъ и придворныхъ ужасовъ нисколько не возвышаются поэзіей, ни мало не оживляются народнымъ элементомъ, не согрѣваются никакимъ интересомъ человѣческимъ».

[2]) См. приложеній № 3.

бы, въ развитіи германскаго духа), всемірному духу необходимо было, какъ думалъ Гегель, пройти три ступени (тезисъ, антитезисъ, синтезисъ). По этимъ тремъ ступенямъ Гегель расположилъ и исторію народовъ, раздѣливъ ее на три части (Востокъ, міръ греко-римскій, міръ христіанско-германскій) и заявивъ, что на Востокѣ духъ не сознаетъ своей свободы, въ классическомъ мірѣ сознаетъ ее только подъ извѣстными формами и достигаетъ полноты самосознанія только у германцевъ. Въ Китаѣ, по мнѣнію Гегеля, всемірный духъ спитъ, въ Индіи грезитъ и только въ Персіи начинаетъ пробуждаться. Помимо трихотоміи всемірной исторіи Гегель допускалъ и четверное дѣленіе послѣдней, выставляя Востокъ младенчествомъ человѣчества, Грецію—юностью его, Римъ—зрѣлостью, германскій міръ—старостью. При обоихъ дѣленіяхъ Китай оказывается стоящимъ на самой низшей ступени самопознанія всемірнаго духа. А какъ смотрѣлъ на исторію человѣчества позитивистъ Контъ? Онъ видѣлъ въ ней выраженіе закона трехъ фазисовъ міросозерцанія (теологическаго, метафизическаго, позитивнаго) и дѣлилъ ее на три періода (фетишизмъ, политеизмъ, монотеизмъ). Фетишизмомъ, по мнѣнію Конта, характеризуется доисторическое время, а жизнь народовъ Востока окрашивается характеромъ политеизма. Такимъ образомъ, и по системѣ Конта Небесная имперія представляется стоящею на весьма низкой степени развитія. Но почему и Гегелю, и Конту не приходило на мысль, что Китай по своей цивилизаціи выше и по своей исторіи прогрессивнѣе, чѣмъ они думали? Потому что они слѣпо довѣряли синологамъ, прямо или косвенно показывавшимъ, что Китай есть царство застоя. А если бы дѣло обстояло иначе, т. е. если бы Китай обрисовывался государствомъ цивилизованнымъ, легко-ли было бы тогда и Гегелю, и Конту подгонять историческій матеріалъ подъ апріорно выведенныя формулы? Пущенное въ ходъ нѣкоторыми синологами и какъ бы узаконенное системами нѣкоторыхъ философовъ положеніе, что Китай есть историческая окаменѣлость, распространилось постепенно по Европѣ, усвоилось какъ стереотипная уже формула людьми просвѣщенными, и даже такими, которые не причисляли себя къ лагерю поклонниковъ либо Гегеля, либо Конта, либо того и другаго одновременно. Вотъ почему о застоѣ

Китая сообщается писателями самыхъ различныхъ направленій [1]). Распространившаяся и утвердившаяся въ Европѣ мысль, что Китай есть царство косности, стала раздѣляться и повторяться авторами такъ называемыхъ всеобщихъ исторій, не желавшими, въ видахъ облегченія себѣ труда, провѣрять ея основательность [2]).

Вотъ причины, по которымъ авторы такъ называемыхъ всеобщихъ исторій ничего или почти ничего не говорятъ о минувшихъ судьбахъ народа китайскаго. А пренебрежительнымъ невниманіемъ историковъ къ исторіи Китая обусловливается то, что знающаго ее едва-ли можно найти хотя одного даже въ сотнѣ тысячъ образованныхъ людей.

Если мы разсмотримъ относительную важность трехъ указанныхъ причинъ, то увидимъ, что онѣ находятся въ зависимости и что вторая причина важнѣе первой, а третья—второй: Китай изучался бы авторами такъ называемыхъ всеобщихъ исторій, еслибы не стоялъ особнякомъ; стоящій особнякомъ, Китай изучался бы ими, если бы его исторія была интересна; его исторія была бы интересна, если бы она представлялась исторіею жизни, а не застоя. Убѣжденіе въ томъ, что Китай есть историческая окаменѣлость, является, въ концѣ-концовъ, основною причиною, по которой интеллигентное общество совершенно не интересуется ни прошлымъ, ни настоящимъ Небесной имперіи.

Но о чемъ же рѣчь? Китай есть царство застоя,—развѣ это неправда? развѣ такіе авторитетные синологи, какъ Legge или Cibot, не знали Китая, развѣ безосновательно говорили о косности народа китайскаго? На эти вопросы отвѣтимъ прежде всего, что на свѣтѣ не было и нѣтъ ученыхъ ни всезнающихъ, ни безошибочныхъ,—съ этимъ всякій согласится, кто дастъ себѣ трудъ вспомнить развитіе какой бы то ни было науки. Кромѣ того, авторитетъ каждаго ученаго всегда ограниченъ, ограниченъ именно предѣлами той науки, которою ученый занимается (астрономъ—не авторитетъ для филолога, и наоборотъ); подъ синологіею же (нынѣ понятіемъ весьма туманнымъ) должна разумѣться не одна какая-либо наука, а сово-

---

[1]) См. приложеній № 4.

[2]) См. приложеній № 5.

купность многихъ наукъ. Нельзя при этомъ забывать, что общіе приговоры всякаго авторитетнаго синолога находятся въ зависимости частью отъ его умышленной или неумышленной пристрастности, равно какъ отъ преслѣдуемыхъ имъ цѣлей, а первѣе всего отъ широты или узости его кругозора, отъ глубины или поверхности его сужденій. Наконецъ, мы заявляемъ читателямъ, что мысль о застоѣ Китая не раскрыта всесторонне (съ примиреніемъ представляющихся противорѣчій), не развита въ полнотѣ и не доказана съ должною основательностью ни однимъ изъ синологовъ. *Китай является царствомъ застоя*—это, собственно говоря, есть только афоризмъ или обобщеніе ряда афоризмовъ, соотвѣтствующихъ тѣмъ или другимъ (но далеко не всѣмъ) сторонамъ жизни китайцевъ.

Въ виду нами сказаннаго, вопросъ о прогрессивности жизни китайскаго народа долженъ считаться вопросомъ открытымъ, и положеніе, что *Китай есть неинтересное царство косности*, можетъ быть подвергнуто коренному пересмотру и многосторонней критикѣ.

ГЛАВА II.

„Значеніе китайцевъ во всемірной исторіи", говоритъ Шлоссеръ, „важно въ особенности потому, что, со временъ отдаленнѣйшей древности и до нашихъ дней, ихъ цивилизація сохранила почти одинъ и тотъ же характеръ. Они представляютъ намъ образецъ народа, который, не смотря на раннюю и довольно высокую цивилизацію, остановился на извѣстной степени умственнаго развитія" [1]). Допустимъ, что слова Шлоссера справедливы; что китайцы дѣйствительно представляютъ собою народъ, достигшій довольно высокой степени цивилизаціи, но въ отдаленнѣйшія времена остановившійся въ своемъ развитіи; что Китай, слѣдовательно, есть историческая окаменѣлость. Какъ же исторической наукѣ должно относиться къ Китаю, которому приписываются аттрибуты высоты цивилизаціи и окаменѣлости?

---

[1]) Всемірная исторія. Изд. второе. 1867. Томъ I. Стр. 5.

Вамъ, читатель, конечно, знакома въ большемъ или меньшемъ объемѣ исторія Египта, Ассиро-Вавилоніи, Мидіи,—исторію этихъ государствъ изучаютъ въ младшихъ классахъ всѣхъ среднихъ школъ. Вамъ извѣстны дѣянія и Сезостриса, и Псамметиха, и Нехао, и Нина, и Сарданапала, и Навуходоносора, и Фраорта, и Ціаксара, и Астіага. Почему же исторія названныхъ государствъ достойна изученія? Потому что египтяне, ассиро-вавилоняне и мидяне были народами, достигшими довольно высокой степени цивилизаціи. Если бы эти народы не достигли такой степени цивилизаціи, то, во-первыхъ, имъ нечѣмъ было бы вліять на другія государства (первѣе всего на Финикію), вліявшія, въ свою очередь, на развитіе народовъ Европы (первѣе всего на грековъ); во-вторыхъ, они могли бы привлекать къ себѣ вниманіе только антропологовъ и этнографовъ, но ничуть не историковъ. Исторія Египта, Ассиро-Вавилоніи, Мидіи важна какъ потому, что ею обусловливались начала цивилизаціи другихъ историческихъ народовъ (персовъ, финикіанъ, грековъ и др.), такъ и потому, что она представляетъ собою именно исторію, т. е. картину развивающейся, прогрессирующей жизни, а не картину только быта. Вторая причина имѣетъ важность сама по себѣ, особенно въ настоящее время, когда начинаетъ съ такимъ усердіемъ разрабатываться соціальная наука, въ широкомъ смыслѣ понимаемая. Предположимъ, что Египетъ не оказывалъ культурнаго вліянія на Финикію и Грецію,—и въ такомъ случаѣ онъ достоинъ изученія: для установки прочныхъ законовъ соціальной науки, интересно знать, какъ зарождалась и развивалась его государственность, какую эволюцію имѣла его внутренняя жизнь въ разнообразныхъ ея проявленіяхъ. Почему же исторія Египта должна изучаться, а исторія Китая не должна? Быть можетъ, потому, что цивилизація китайцевъ неизмѣримо ниже, чѣмъ египтянъ? Неужели это такъ? Но допустимъ, что ниже. А цивилизація мидійская неужели выше китайской? Во всякомъ ужь случаѣ не выше, а между тѣмъ исторія мидійцевъ изучается, а китайцевъ—нѣтъ. Если китайцы, по словамъ самого Шлоссера, достигли довольно высокой цивилизаціи, то исторію Китая слѣдуетъ изучать по крайней мѣрѣ съ такою долею усердія и тщанія, которая была бы среднею пропорціональною между долями того и другаго, потребными для изученія исторіи Египта и

Мидіи. Но, вѣдь, Китай представляетъ громаднѣйшую въ мірѣ имперію; вѣдь, въ немъ около 400 милліоновъ народу; вѣдь, онъ существуетъ на свѣтѣ по крайней мѣрѣ 3.000 лѣтъ. Неужели при всемъ этомъ историки не находятъ нужнымъ увеличить на сколько-нибудь указанную выше минимальную долю усердія и тщательности? Не находятъ,— и они неправы. Увеличить долю слѣдуетъ, и не насколько-нибудь, а на очень много. Довольно высоко цивилизованный Китай долженъ быть изучаемъ съ большею ревностью, нежели Египетъ, Ассиро-Вавилонія, Мидія.

При важности изученія довольно высоко цивилизованнаго Китая, не нужно забывать и тѣхъ удобствъ, которыми оно обставляется,— вѣдь, по словамъ Шлоссера, китайская цивилизація со временъ отдаленнѣйшей древности и до нашихъ дней сохранила почти одинъ и тотъ же характеръ; вѣдь, Китай, слѣдовательно, есть историческая окаменѣлость. Съ какими трудностями сопрягалось и сопрягается изученіе исторіи Египта и Ассиро-Вавилоніи! Представить панораму жизни народа, давно умершаго, весьма не легко, когда приходится откапывать историческія свидѣтельства этой жизни въ волнахъ песка или въ грудѣ мусора; когда приходится наталкиваться на трудности (нерѣдко непреоборимыя) іероглифической или клинообразной письменности, запечатлѣвшей звуки вымершихъ языковъ; когда приходится выяснять условія и формы быта, далеко не сходнаго съ нашимъ теперешнимъ бытомъ. Если бы Ассиро-Вавилонія, достигшая апогея своей цивилизаціи, показалась нынѣ (ну хоть по мановенію волшебнаго жезла) предъ глазами европейцевъ, какою всѣмъ понятною радостью объяты были бы историки древняго Востока! съ какою судорожною поспѣшностью переходили бы отъ одного предмета къ другому, боясь, что видѣніе вотъ-вотъ исчезнетъ! сколько бы явилось новыхъ лицъ, желающихъ изучать жизнь тѣхъ древнихъ народовъ, которые обитали на берегахъ Тигра и Евфрата! Представимъ себѣ, что древніе китайцы, достигнувъ довольно высокой степени цивилизаціи, подверглись такой же участи, какъ и ассиро-вавилоняне; что на мѣстѣ Пекина, Тяньцзиня, Кай-фынъ-фу, Фу-чжоу-фу и Кантона кучи мусора и жалкія деревушки. Какого труда стоило бы европейскимъ ученымъ возстановить картину жизни древняго китайскаго

народа! какъ скорбѣли бы они, что эта жизнь, жизнь довольно высокоцивилизованная, должна быть изучаема по разнымъ осколкамъ!.. Вдругъ является волшебникъ и, по мановенію жезла, представляетъ намъ давно умершую Небесную имперію. Опять радость, опять судорожная поспѣшность... Нѣтъ, не нужно волшебника: Китай и безъ него, какъ бы въ летаргическомъ снѣ, существуетъ на свѣтѣ. Приходите ученые и съ полными удобствами изучайте то, что васъ могло бы интересовать въ жизни древнихъ довольно высокоцивилизованныхъ китайцевъ!

Будучи важнымъ самъ по себѣ и удобоизучаемымъ, въ качествѣ исторической окаменѣлости, Китай долженъ быть изучаемъ еще и потому, что онъ является живымъ комментаріемъ для многихъ деталей внутренней жизни и быта тѣхъ народовъ, которые сошли со сцены исторіи и съ которыми можно ознакомляться уже не иначе, какъ только по памятникамъ вещественнымъ и письменнымъ, нерѣдко скуднымъ, темнымъ, отрывочнымъ.

Въ предыдущей главѣ нашего труда мы говорили, что миссіонеръ Cibot, въ видахъ поясненія книги Есѳирь, представилъ параллель между обычаями, соблюдавшимися при дворѣ персидскаго царя Артаксерска Лонгимана и при дворѣ китайскихъ императоровъ различныхъ династій до нынѣшней включительно. Порядокъ главъ въ трактатѣ Cibot слѣдующій: I. „Пиръ, устроенный Артаксерксомъ въ третій годъ его церствованія“; II. „Пиръ, устроеный царицею Астинь; ея отказъ явиться на пиръ Артаксеркса“; III. „Отверженіе царицы Астинь (царемъ Артаксерксомъ)“; IV. „Желая выбрать себѣ новую супругу, Артаксерксъ (велитъ произвести) розыскъ (дѣвицъ)“; V. „Прибытіе Есѳири ко двору“; VI. „Вступленіе въ замужество и коронованіе Есѳири“; VII. „Сохраненіе Есѳирью своего происхожденія въ тайнѣ“; VIII „Заговоръ противъ Артаксеркса, открытый Есѳирью“ [1]). Въ каждой главѣ Cibot приводитъ весьма много данныхъ изъ китайской исторіи, свидѣтельствующихъ, что при дворѣ китайскихъ императоровъ практиковались обычаи, одинаковые съ обычаями при дворѣ Артак-

[1]) Мы перечислили главы только первой части трактата Cibot, помѣщенной именно въ XIV томѣ Mémoires concernat l'histoire etc. des chinois.

серкса Лонгимана. Если Cibot проводитъ указанную параллель последовательно, руководясь нитью разсказа, заключающагося въ книгѣ Есѳирь, то Doolittle, въ главѣ „Chinese and scripture customs", о которой мы также упоминали ранѣе, комментируетъ тексты книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта бытомъ современныхъ намъ китайцевъ, не руководясь никакою системою,— Doolittle выбираетъ тексты отрывочно и безъ всякаго порядка. Сближенія начинаются текстомъ: „на святомъ мѣстѣ возливай возліяніе, вино Господу" (Числъ XXVIII, 7). По поводу этого текста Doolittle разсказываетъ, какъ вино возливается въ Китаѣ при жертвоприношеніяхъ усопшимъ предкамъ, конфуціанскимъ и даосскимъ божествамъ. Далѣе слѣдуетъ текстъ: „И дала обѣтъ [1]), говоря: Господи (всемогущій Боже) Саваоѳъ! если Ты... дашь рабѣ Твоей дитя мужескаго пола"... (первая Царствъ I, 11). Поясняя этотъ текстъ, Doolittle разсказываетъ о томъ, какъ замужнія, но не имѣющія дѣтей, китаянки молятся извѣстнымъ богинямъ, испрашивая себѣ у нихъ дѣтей мужескаго пола. Далѣе текстъ: „Отвѣсилъ Авраамъ Ефрону... четыреста сиклей серебра, какое ходитъ у купцовъ" (Бытія XXIII, 16),—комментируется разсказомъ о томъ, какъ въ Китаѣ при торговыхъ оборотахъ серебро и золото, за неимѣніемъ китайскихъ монетъ изъ этихъ металловъ, въ слиткахъ переходятъ изъ рукъ въ руки, будучи опредѣляемы по качеству и оцѣниваемы по вѣсу. Далѣе текстъ: „Если бы начертаны были они... рѣзцомъ желѣзнымъ... на вѣчное время на камнѣ..." (Іова XIX, 24), — комментируется разсказомъ о томъ, что въ Китаѣ весьма часто высѣкаютъ надписи на скалахъ или на особо приготовленныхъ каменныхъ таблицахъ. Далѣе текстъ: „И напиши ихъ [2]) на косякахъ дома твоего и на воротахъ твоихъ" (Второзаконія VI, 9),—слѣдуетъ разсказъ о существующемъ въ Китаѣ общераспространенномъ обыкновеніи приклеивать на стѣны жилыхъ домовъ (всего чаще по обѣимъ сторонамъ дверей) полосы бумаги съ начертанными на нихъ отдѣльными іероглифами или цѣлыми

---

[1]) Анна, мать Самуила.

[2]) Говорится о заповѣдяхъ Божіихъ.

нравственными сентенціями. Далѣе текстъ: „И сдѣлалъ [1]) ему [1]) разноцвѣтную одежду“ (Бытія XXXVII, 3),—слѣдуетъ разсказъ о томъ, какъ въ Китаѣ отцы семействъ любятъ одѣвать своихъ маленькихъ сыновей въ разноцвѣтныя одежды. Далѣе текстъ: „Нарумянила [2]) лице свое и украсила голову свою...“ (четвертая Царствъ IX, 30),—слѣдуетъ разсказъ о томъ, какъ китаянки украшаютъ свои лица разнаго рода притираньями. Далѣе текстъ: „Вотъ, женихъ идетъ, выходите на встрѣчу ему“ (евангеліе отъ Матѳея XXV, 6),—слѣдуетъ разсказъ о существующемъ въ Китаѣ обыкновеніи, по которому не жениха встрѣчаетъ невѣста, а невѣсту встрѣчаютъ братья или другіе близкіе родственники жениха. Далѣе текстъ: „Онъ [3]) имѣлъ жилище въ гробахъ“ (евангеліе отъ Марка V, 3),—слѣдуетъ разсказъ о томъ, какъ въ Китаѣ нищіе и воры нерѣдко устраиваютъ себѣ жилище въ зданіяхъ, сооруженныхъ для временнаго сохраненія гробовъ съ тѣлами усопшихъ и по тѣмъ или другимъ причинамъ оставленныхъ безъ ремонтировки и призора. Далѣе текстъ: „уступи ему мѣсто... другъ! пересядь выше“ (евангеліе отъ Луки XIV, 9, 10),—слѣдуетъ разсказъ о томъ, какъ въ Китаѣ строго соблюдается обычай, по которому на званыхъ обѣдахъ каждый гость долженъ занимать подобающее ему мѣсто послѣ неоднократныхъ приглашеній со стороны хозяина и скромныхъ отказовъ съ своей стороны. Далѣе текстъ: „Онъ увидѣлъ другихъ, стоящихъ на торжищѣ праздно“ (евангеліе отъ Матѳея XX, 3)—слѣдуетъ разсказъ о томъ, какъ въ китайскихъ городахъ носильщики паланкиновъ и разнаго рода тяжестей скучиваются на общественныхъ площадяхъ, на улицахъ или на мостахъ и стоятъ праздно въ ожиданіи нанимателей и работы. Далѣе текстъ: „...траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будетъ брошена въ печь...“ (евангеліе отъ Матѳея VI, 30),—слѣдуетъ разсказъ о томъ, какъ въ бѣдныхъ китайскихъ семействахъ на топливо вмѣсто каменнаго угля и дровъ идетъ солома, сѣно, древесные листья. Далѣе текстъ: „Въ чести-ли дѣти его, онъ не знаетъ“ (Іова XIV, 21),—

---

[1]) Іаковъ Іосифу.

[2]) Іезавель.

[3]) Человѣкъ, одержимый нечистымъ духомъ.

слѣдуетъ разсказъ о томъ, какъ китайцы, получая чины и титулы, доводятъ объ этомъ до свѣдѣнія своихъ усопшихъ родителей и предковъ и какъ сами усопшіе повышаются въ рангѣ по заслугамъ ихъ сыновей и потомковъ. Далѣе текстъ: „...чтобы они... прославляли Отца вашего небеснаго" (евангеліе отъ Матѳея V, 16),—слѣдуетъ (въ поясненіе не текста уже, но различія между вѣрованіями христіанъ и язычниковъ-китайцевъ) разсказъ о томъ, какъ всякій китаецъ стремится къ полученію ученой степени и чина, чтобы возвеличить и, если можно, прославить своихъ усопшихъ родителей и предковъ. Далѣе текстъ: „Окропи ихъ очистительною водою" (Числъ VIII, 7),—слѣдуетъ разсказъ о томъ, какъ въ Китаѣ чистою водою окропляютъ или обрызгиваютъ приносимые въ жертву богамъ предметы, а также внутренность домовъ при новосельяхъ. Далѣе текстъ: „Да будетъ украшеніемъ вашимъ [1]) не внѣшнее плетеніе волосъ, не золотые уборы..." (первое соб. посл. св. ап. Петра III, 3),—слѣдуетъ разсказъ о томъ, какъ китаянки убираютъ свои волосы и какъ украшаютъ себя золотомъ, серебромъ, драгоцѣнными каменьями и пр. Далѣе текстъ: „Привѣтствуйте другъ друга съ цѣлованіемъ святымъ" (посл. св. ап. Павла къ римлянамъ XVI, 16),—слѣдуетъ описаніе тѣхъ формъ, въ которыхъ китайцы выражаютъ привѣтствіе, встрѣчаясь одинъ съ другимъ. Далѣе текстъ: „Пришелъ человѣкъ весь въ проказѣ и, увидѣвъ Іисуса, палъ ницъ, умоляя Его" (евангеліе отъ Луки V, 12),—слѣдуетъ разсказъ о томъ, какъ въ Китаѣ нищіе и вообще всѣ, неотступно о чемъ-нибудь просящіе, становятся на колѣни и падаютъ лицомъ ницъ. Далѣе текстъ: „Возьми постель твою и ходи" (евангеліе отъ Іоанна V, 8),—слѣдуетъ разсказъ о томъ, какъ и изъ чего дѣлаются постели бѣдняками-китайцами. Далѣе текстъ: „Далъ Лаванъ служанку свою Валлу въ служанки дочери своей Рахили" (Бытія XXIX, 29),—слѣдуетъ разсказъ о томъ, какъ въ Китаѣ за богатыми невѣстами даютъ въ приданое прислужницъ, пріобрѣтенныхъ въ собственность куплею отъ ихъ родителей. Далѣе текстъ: „Утромъ же оказалось, что это Лія" (Бытія XXIX, 25),—слѣдуетъ разсказъ о томъ, какъ

[1]) Говорится женамъ.

въ Китаѣ нерѣдко невѣсты, формально сосватанныя, подмѣниваются въ день брака ихъ сестрами. Боясь утомить читателей, мы не указываемъ, какія Doolittle далѣе беретъ тексты и о чемъ по поводу ихъ распространяется,—и взятыхъ нами примѣровъ, мы думаемъ, вполнѣ довольно для того, чтобы читатели имѣли возможность составить себѣ ясное понятіе о способѣ комментированія бытовыхъ чертъ, встрѣчающихся въ книгахъ Ветхаго и Новаго Завѣта.

Производя указанныя сближенія, и Cibot, и Doolittle имѣютъ тенденцію подкрѣпить ту мысль, что Китай есть историческая окаменѣлость, но въ то же время сообщаютъ намъ такія данныя, которыми въ слишкомъ недостаточной мѣрѣ подтверждается нашъ тезисъ, формулированный въ слѣдующихъ словахъ: Китай долженъ быть изучаемъ еще и потому, что онъ является живымъ комментаріемъ многихъ деталей внутренней жизни и быта тѣхъ народовъ, которые сошли со сцены исторіи. Какая, въ самомъ дѣлѣ, нужда обращаться къ Китаю, когда рѣчь идетъ, напр., о томъ, что родители любятъ своихъ маленькихъ сыновей и стараются украшать ихъ одеждами; что женщины любятъ пользоваться притираніями и уборами изъ золота, серебра и драгоцѣнныхъ каменьевъ; что нищіе и другіе люди, молящіе о помощи, выражаютъ свою просьбу становясь на колѣни и падая лицомъ ницъ; что бѣдняки употребляютъ на топливо не дрова или каменный уголь, а солому, сухую траву и древесные листья; что постель людей неимущихъ весьма не сложна по своему устройству и удобно переносима съ мѣста на мѣсто?—вѣдь это можно наблюдать не только у китайцевъ, но почти у всѣхъ народовъ земнаго шара. Равнымъ образомъ, не въ Китаѣ только встрѣчаются надписи на скалахъ (Египетъ, Персія и др.), производилось жертвенное возліяніе вина и очистительное окропленіе водою (древняя Греція, древній Римъ и др.), существовало у замужнихъ женщинъ сильное желаніе имѣть сына (древняя Греція, древній Римъ и др.), практиковался обычай подмѣнивать невѣстъ (нравы русскихъ, характеризуемые Котошихинымъ), устраиваются гаремы для женъ государей (Турція, Персія и др.). Что же касается такихъ деталей быта, какъ приклеиваніе надписей къ стѣнамъ домовъ или дверным косякамъ

и житье нищихъ въ такихъ заброшенныхъ зданіяхъ, которыя были построены для временнаго сохраненія гробовъ съ покойниками, то детали эти слишкомъ мелочны, и сближеніе ихъ, при отсутствіи общей основы, носитъ характеръ случайности. Собственно говоря, параллель между деталями быта древнихъ евреевъ и древнихъ персовъ съ одной стороны и современныхъ намъ китайцевъ съ другой и не можетъ не являться только частичною, либо случайною, — вѣдь, коренное направленіе жизни этихъ трехъ народовъ, насколько оно обусловливается религіею, не одно и то же: у евреевъ монотеизмъ, у древнихъ персовъ Зороастрова религія съ ея дуализмомъ, у китайцевъ политеизмъ.

Если мы говоримъ, что Китай является прекраснымъ комментаріемъ для многихъ деталей жизни и быта народовъ, сошедшихъ со сцены исторіи, то мы имѣемъ въ виду именно тѣ историческіе народы, которыми были усвоены религіозныя системы политеизма. Какимъ путемъ ознакомляемся мы съ вѣрованіями и формами жизни, напр., египтянъ, ассиро-вавилонянъ, финикіанъ, древнихъ грековъ, древнихъ римлянъ, древнихъ германцевъ и другихъ древнихъ арійцевъ Европы? Путемъ изученія памятниковъ вещественныхъ и письменныхъ; путемъ изученія слѣдовъ языческой старины въ языкѣ, нравахъ и бытѣ современныхъ намъ европейцевъ; путемъ, наконецъ, сравненія того, что намъ извѣстно о названныхъ народахъ, съ тѣмъ, что выясняется наблюденіями надъ формами жизни другихъ народностей, продолжающихъ существовать на свѣтѣ. Но вещественные памятники ограничены въ своемъ числѣ, не довольно многообразны, не всегда цѣлостны; письменные памятники не всегда полны, нерѣдко крайне темны и отрывочны. Что касается слѣдовъ языческой старины въ языкѣ, нравахъ и бытѣ современныхъ намъ европейцевъ, то эти слѣды, какъ затиравшіеся христіанскою религіею, блѣдны, непостепенны, спутаны. Сравнительный методъ, несомнѣнно, облегчаетъ пониманіе историка. Но съ кѣмъ сравнивать, напр., египтянъ или римлянъ? съ дикарями? но эти послѣдніе стоятъ на слишкомъ низкой ступени цивилизаціи. Сравнивать-ли съ персами, турками? но жизнь этихъ народовъ всецѣло проникается монотеистичнымъ магометанствомъ, которому противенъ, ненавистенъ политеизмъ. Сравнивать-

ли съ японцами? но они не имѣли и не имѣютъ самостоятельно выработанныхъ основъ жизни. Только Китай можетъ быть предметомъ для сравненія; только Небесная имперія, разсматриваемая какъ историческая окаменѣлость, представляетъ собою стройное государство, въ которомъ политеизмъ сохраняется (при какихъ условіяхъ, о томъ будетъ сказано въ другомъ мѣстѣ) во всемъ разнообразіи его формъ съ несомнѣннымъ вліяніемъ на многія стороны народной жизни. Говоря это, мы считаемъ не лишнимъ показать читателямъ, насколько наши взгляды расходятся со взглядами авторовъ такъ называемыхъ всеобщихъ исторій. „Религія", говоритъ, напр., историкъ Веберъ, „которая является у китайцевъ только сознаніемъ взаимнаго обезпеченія общихъ правъ государственнымъ союзомъ, гдѣ каждый находитъ себѣ охрану какъ членъ цѣлаго,—религія состоитъ изъ множества обрядовъ и суевѣрныхъ заповѣдей съ одной стороны, и изъ нравственныхъ и философскихъ поученій съ другой. Для представленія о безплотномъ высочайшемъ существѣ нѣтъ у китайцевъ даже особаго слова или знака. Религія ихъ не болѣе, какъ система морали, которая вся сводится на одно основное правило безпредѣльной покорности дѣтей къ родителямъ, женъ къ мужьямъ и подданныхъ къ государямъ" [1]). Такое опредѣленіе религіи китайцевъ первѣе всего непонятно. Что̀, въ самомъ дѣлѣ, значитъ: „религія состоитъ изъ множества обрядовъ и суевѣрныхъ заповѣдей съ одной стороны, и изъ нравственныхъ и философскихъ поученій съ другой"? Неужели обряды являются самостоятельными, ни съ чѣмъ не связанными, ни изъ чего не истекающими? Неужели, когда есть заповѣди, нѣтъ того, кто ихъ заповѣдывалъ? Неужели философскія поученія захватываются областью религіи? Такое опредѣленіе въ то же время и совершенно невѣрно: религія китайцевъ не есть только система морали, которая вся сводится на одно основное правило безпредѣльной покорности дѣтей къ родителямъ, женъ къ мужьямъ и подданныхъ къ государю. Веберъ упускаетъ изъ виду, что въ Китаѣ есть одна государственная религія и двѣ народныхъ религіи (даосизмъ и буддизмъ) [2]), а рядомъ съ ними есть

[1]) Курсъ всемірной исторіи. Томъ I. Стр. 71.

[2]) Мы не говоримъ о другихъ религіяхъ, имѣющихъ адептовъ въ Китаѣ.

одна усвоенная правительствомъ система философіи (конфуціанская) и нѣсколько другихъ философскихъ системъ, произвольно усвояемыхъ большею или меньшею массою народа. Религія китайцевъ, повторяемъ, не система морали, а политеизмъ. Вотъ почему Китай можетъ служить прекраснымъ комментаріемъ къ тѣмъ свидѣтельствамъ, которыя даются мертвыми памятниками о жизни, первѣе всего религіозной жизни, такихъ народовъ, какъ египтяне, ассиро-вавилоняне, древніе греки, древніе римляне и др. Для уясненія и подтвержденія нашей мысли, позволяемъ себѣ намѣтить въ самыхъ общихъ чертахъ рядъ параллелей между вѣрованіями съ одной стороны—современныхъ намъ китайцевъ, а съ другой хотя бы только древнихъ народовъ Греціи и Апеннинскаго полуострова.

Самымъ высшимъ божествомъ въ системѣ государственной религіи китайцевъ считался и нынѣ считается духъ неба, называемый Шанъ-ди. Этого послѣдняго древніе китайцы представляли себѣ не творцомъ міра, а только отцомъ людей, наблюдающимъ за ними, пекущимся объ ихъ благоденствіи, награждающимъ однихъ и наказывающимъ другихъ, опредѣляющимъ сущность и формы человѣческихъ отношеній, способнымъ выражать свою любовь и свой гнѣвъ, способнымъ видѣть, слышать и даже говорить,—однимъ словомъ, обладающимъ тѣми же качествами, какія свойственны человѣку вообще и человѣку-правителю въ особенности [1]). Самое слово Шанъ-ди въ переводѣ значитъ „верховный государь". Въ древнихъ китайскихъ текстахъ слово Шанъ-ди весьма часто замѣняется словомъ Тянь (небо) [2]),—метонимія, очевидно, оказалась возможною по мѣсту жительства верховнаго государя [3]). Съ теченіемъ времени понятіе о Шанъ-ди, какъ ясно представляемомъ духѣ верховнаго государя, постепенно затемнялось, и подъ Шанъ-ди, или Тянь, сталъ разумѣться довольно уже отвлеченно понимаемый верховный духъ неба. Жертвы небу приносятся самимъ государемъ китайскимъ въ Пекинѣ на особомъ жертвенникѣ,

---

[1]) Подробности см. въ трудѣ нашемъ: «Принципы жизни Китая», стр. 200—206.

[2]) Ibid., стр. 200—202.

[3]) Ibid,, стр. 208—210.

называемомъ Хуань-цю-тань. По даосской системѣ религіи, высшими богами считаются Шанъ-юань, Чжунъ-юань, Ся-юань (боги неба, земли, воды), и такимъ образомъ первоначальное понятіе о единомъ міроправителѣ уступило мѣсто понятію о трехъ міроправителяхъ; кромѣ того, помимо высшаго бога неба (который титулуется Юй-хуанъ-шанъ-ди), существуютъ боги восьми небесъ, расположенныхъ будто бы одно надъ другимъ. Предлагаемъ читателямъ вспомнить, какъ міродержавство перешло отъ Урана къ Крону, а отъ этого послѣдняго къ Зевсу, удѣлившему значительную долю своей власти Посейдону и Гадесу; насколько человѣкоподобнымъ представляется Зевсъ (ὕπατος κρείοντων, ἄναξ ἀνδρῶν τε θεῶν τε), напр., въ Иліадѣ и Одиссеѣ; какъ Jupiter (этотъ римскій Зевесъ и первоначально главнымъ образомъ rex hominum deorumque) съ теченіемъ времени утрачивалъ свои атропоморфныя черты и сталъ пониматься въ довольно отвлеченномъ смыслѣ духа неба (въ связи съ этимъ sub Jove=sub dive=sub deo значитъ „подъ открытымъ небомъ"); предлагаемъ вспомнить и о Санкѣ, сабинскомъ богѣ или духѣ неба.

Въ Китаѣ повсюду и лицами правительственными, и народомъ чествуется Гуань-ди, богъ войны. Историческіе источники даютъ намъ полную возможность знать какъ обстоятельства жизни того лица, которое впослѣдствіи удостоилось божескихъ почестей, такъ и тѣ обстоятельства, при которыхъ культъ этого бога получилъ выдающееся значеніе. Вспомнимъ о греческомъ Аресѣ, латинскомъ Пикусѣ, о сабинскихъ Марсѣ и Квиринѣ.

Покровительницею брачнаго сожительства, равно какъ покровительницею рожденія и воспитанія дѣтей въ Китаѣ считается богиня Цзинь-хуа-нянъ. Эта богиня имѣетъ въ своемъ распоряженіи 36 помощницъ, изъ которыхъ каждая спеціально вѣдаетъ что-либо относящееся къ рожденію или воспитанію дѣтей: 11-я помощница способствуетъ зачатію; 7-я, согласно молитвамъ беременной женщины, рѣшаетъ, какого долженъ быть пола зачатый ребенокъ; 8-я завѣдываетъ зачатіемъ дѣтей мужескаго пола; 4-я является покровительницею зачатыхъ мальчиковъ, а 18-я—покровительницею зачатыхъ дѣвочекъ; 17-я смотритъ за тѣмъ, чтобы на тѣлѣ ребенка, находящагося въ утробѣ матери, не было язвъ;

6-я помогаетъ женщинѣ во время процесса дѣторожденія; 19-я даетъ ребенку силу; 3-я наблюдаетъ за кормленіемъ грудныхъ дѣтей; 15-я научаетъ дѣтей сосать; 14-я учитъ дѣтей ходить, 1-я охраняетъ дѣтей отъ оспы, и т. д. Покровительницею женъ во всѣхъ ихъ домашнихъ занятіяхъ считается Хэ-сянь-гу. Вспомнимъ о Герѣ, покровительницѣ брака, объ Эйлейтіи, покровительницѣ женщинъ, страждущихъ родами, о церейской Матери Матутѣ; вспомнимъ о вѣрованіяхъ, сопряженныхъ съ чествованіемъ такихъ богинь, какъ Juno Lucina и Venus Genetrix.

Какъ божествамъ-покровителямъ медицины китайцы поклоняются Ё-вану, Сунь-сы-мо, Чунь-яну и пяти духамъ, завѣдующимъ пятью (по китайскому счету) элементами природы. Вспомнимъ объ Аполлонѣ, какъ цѣлителѣ болѣзней, и о сынѣ его Эскулапѣ, которому воздавались божескія почести, какъ отцу медицины.

Въ Китаѣ пользуются религіознымъ чествованіемъ изобрѣтатели: шелководства (Луй-цзу), гаданія (Фу-си), земледѣлія (Шэнь-нунъ), и др.; патроны разнаго рода ремеслъ и занятій: покровительница моряковъ (Тянь-хоу), патронъ архитекторовъ и плотниковъ (Лу-бань), покровительница судоходства по рѣкамъ (Лунъ-му), патронъ цирульниковъ (Люй-цзу), покровительница цвѣтоводовъ (Лань-цай-хо), патронъ актеровъ (Цао-го-цзё), патронъ музыкантовъ (Хань-сянъ-цзы), покровительница слѣпцовъ [1]) (Янь-гуанъ-шэнъ-му), патронъ колдуновъ (Тѣ-гуай-сянь-шэнъ), и др.: духи покровителей городовъ, такъ называемые чэнъ-ваны—„князья, или цари, городовъ" (въ каждомъ китайскомъ городѣ свой чэнъ-ванъ,—это духъ усопшаго человѣка, и всего чаще такого, который при жизни своей отличался тѣми или другими гражданскими доблестями). Вспомнимъ о чествованіи Аѳины Паллады (Минервы), какъ изобрѣтательницы и покровительницы искусствъ, равно какъ защитницы городовъ (палладіонъ); вспомнимъ о чествованіи основателей или благоустроителей городовъ (культъ Кадма въ Ѳивахъ, культъ Ромула въ Римѣ, культъ Тезея въ Аѳинахъ и пр.); вспомнимъ о божествахъ-покровителяхъ разнаго рода ремеслъ и

[1]) Замѣтимъ между прочимъ, что въ Китаѣ слѣпцы очень часто составляютъ артели и промышляютъ пѣніемъ древнихъ легендъ.

занятій (Аполлонъ и девять Музъ, Гермесъ—Меркурій, Касторъ и Поллуксъ—покровители мореходовъ, и пр.).

Китайскимъ правительствомъ воздается чествованіе духамъ солнца, луны и другихъ планетъ (Юпитеръ, Марсъ, Сатурнъ, Венера, Меркурій), а также духу полярной звѣзды (пекинскій жертвенникъ солнца называется Жи-тань, луны—Юэ-тань, храмъ полярной звѣзды — Бэй-цзи-мяо). По даосскимъ вѣрованіямъ, на солнцѣ обитаетъ духъ Юй-и; на лунѣ живутъ усопшій философъ Сунъ-у-цзи, У-ганъ (въ наказаніе обреченный рубить дерево, которое не можетъ быть срублено), Чанъ-во (женщина, превращенная въ жабу) и Юэ-лао („старецъ луны", связующій, по народному вѣрованію, неразрывными узами тѣхъ людей, которымъ предназначено вступить въ бракъ между собою); пять планетъ находятся въ завѣдываніи у-ди („пяти государей"), имѣющихъ у себя пять духовъ-помощниковъ (у-шэнь); на звѣздахъ Большой Медвѣдицы обитаютъ Вэнь-чанъ (богъ учености) и Тянь-хоу („царица неба"). Вспомнимъ религіозныя вѣрованія и миѳологическіе разсказы, соединенные съ такими именами, какъ Геліосъ, Фебъ Аполлонъ, Янусъ (Діанусъ), Соль, Селене, Артемида, Іо, Діана, Люна, Аргусъ, Діоскуры, Лето, Астеріа.

Въ Китаѣ воздается чествованіе духамъ облаковъ, вѣтровъ, грома, молніи, дождя (въ Пекинѣ Сюань-жэнь-мяо—храмъ духа вѣтровъ, Нинъ-хо-мяо—храмъ духа облаковъ, Хэй-лунъ-тань—жертвенникъ духа дождя, и др.), и въ народѣ циркулируетъ не мало легендъ, соединенныхъ съ такими именами, какъ Фынъ-бо (духъ вѣтра), Юй-ши (духъ дождя), Лэй-ши (духъ грома) и др. Напоминаемъ о чествованіи такихъ божествъ, какъ Зевсъ Громовержецъ, Jupiter Pluvius, Эолъ (съ Зефиромъ, Бореемъ, Нотомъ Эвромъ) и др.

Китайцы оказываютъ чествованіе духамъ различныхъ дѣленій времени (пекинскій „жертвенникъ великаго года" [1]) называется Тай-суй-тань) и знаютъ не мало легендъ о такихъ духахъ, какъ Гоу-манъ-шэнь (духъ весны), Чжу-юнъ-шэнь (духъ лѣта), Жу-шоу-шэнь (духъ осени), Юань-минъ-шэнь (духъ зимы) и т. п.

[1]) Тай-суй («великій годъ») равняется 12 простымъ годамъ (обозначаемымъ неповторяющимися знаками такъ называемыхъ «двѣнадцати вѣтвей»).

Припомнимъ вѣрованія, соединенныя съ Кроном, Сатурномъ, Янусомъ, Вертумномъ, Норціею Вильсинійскою (которая чествовалась сперва какъ богиня судьбы, а впослѣдствіи какъ богиня времени), Гемерою, Орами и т. п. божествами.

Въ Китаѣ воздается чествованіе духу земли (Хоу-ту, Ди-ци; пекинскій жертвенникъ духа земли называется Фань-цзѣ-тань), духамъ почвы и хлѣбныхъ растеній (Шэ-Цзи [1]), изобрѣтателю земледѣлія (Шэнь-нуну). Вспомнимъ о чествованіи такихъ божествъ, какъ Рея, Гея, Деметра, Теллусъ, Фероніи, Церера, Сатурнъ (какъ богъ посѣва), Опсъ (первоначально богиня земли, а впослѣдствіи богиня изобилія, богатства), Триптолемъ (изобрѣтатель земледѣлія) и т. п. Наканунѣ перваго весенняго дня китайцы празднуютъ „встрѣчу весны", при чемъ, въ торжественной процессіи, носится бумажное изображеніе быка (животнаго, употребляемаго для паханья); вскорѣ послѣ этого праздника чиновниками городовъ совершается торжественный „обрядъ паханія полей", при чемъ приносятся жертвы духу хлѣбныхъ растеній. Вспомнимъ обряды, которые въ маѣ совершались, для испрошенія у Юноны обильной жатвы, 12 *арвалійскими братьями;* вспомнимъ также празднества въ честь Деметры во время посѣвовъ и жатвы (элевзиніи большія и малыя, тесмофоріи и др.).

Въ Китаѣ множество священныхъ горъ, духи которыхъ удостаиваются правительственнаго и народнаго чествованія (главнѣйшихъ чествуемыхъ горъ 5, онѣ называются общимъ именемъ у-ё, т. е. „пять пиковъ") [2]), вспомнимъ объ Олимпѣ, Парнасѣ, Идѣ, о священной горѣ около Рима, и т. п.

Въ Китаѣ удостаиваются и правительственнаго, и народнаго чествованія духи воды (пекинскій храмъ духа воды называется Ши-инь-гунъ), четырехъ морей, многихъ озеръ (главнѣйшихъ 5), рѣкъ, источниковъ, и въ народѣ циркулируетъ не мало миѳологическихъ разсказовъ о такихъ божествахъ, какъ Лунъ-ваны („драконы-цари"), Хай-шэнь (духъ моря), У-юань, Цюй-юань, Чжуань-

---

[1]) Шэ, взятый отдѣльно, есть духъ почвы, а Цзи—духъ хлѣбныхъ растеній.

[2]) Въ китайскомъ народѣ циркулируетъ множество легендъ о духахъ и невримыхъ обитателяхъ горъ.

сюй (духи воды) и др. Вспомнимъ объ Океанѣ съ его сыновьями и дочерями, о Нереѣ съ Нереидами, о Посейдонѣ—Нептунѣ, о принесеніи жертвъ духу р. Тибра, и т. п.

По вѣрованію китайцевъ, существуетъ неисчислимое количество извѣстныхъ и (всего чаще) неизвѣстныхъ по имени духовъ, завѣдующихъ мелкими территоріальными участками (волостями), отдѣльными пунктами земли, дорогами, общественными постройками (мостами и пр.), отдѣльными частями жилыхъ домовъ (дверей, угловъ и т. д.), житницами и пр. Такое же вѣрованіе было и у греко-италійцевъ.

Въ Китаѣ во многихъ храмахъ, въ особенности при храмахъ чэнъ-вановъ, т. е. покровителей городовъ, можно видѣть наглядныя изображенія тѣхъ мученій, которымъ подвергаются усопшіе грѣшники въ десяти отдѣленіяхъ ада, по приговору адскихъ судей. Впрочемъ, должно замѣтить, что понятіе объ адѣ и его властителяхъ является частностью только буддійской религіозной системы, занесенной въ Китай извнѣ, хотя и въ очень давнюю пору. Исконное вѣрованіе китайцевъ въ загробное бытіе души представляло ее благоденствующею, когда она получала въ жертву предметы обихода земной жизни, и голодающею, страждущею, когда она была лишаема возможности удовлетворять своимъ quasi-земнымъ потребностямъ. Изъ этого вѣрованія возникъ исконный же и по нынѣ общераспространенный въ Китаѣ культъ предковъ, обусловливающій собою всѣ детали похоронныхъ обрядовъ (жертвы покойнику, музыка и танцы для услажденія души его, и пр.), неприкосновенность могильныхъ территорій, временное помѣщеніе гробовъ съ покойниками въ спеціально устраиваемыхъ зданіяхъ, сооруженіе особыхъ домашнихъ молелень, и пр. Не забудемъ, что и у греко-италійцевъ вѣра въ подземныхъ боговъ (Гадесъ съ Персефоною, Плутонъ съ Прозерпиною, Мантъ съ Маніею) и судей подземнаго царства (Миносъ, Радамантъ, Эакъ) принадлежитъ къ сравнительно поздней формаціи религіозныхъ воззрѣній и что первоначально душа представлялась живущею при тѣлѣ усопшаго человѣка [1]),—этимъ исконнымъ вѣрованіемъ

---

[1]) См. La cité antique, par Fustel de Coulanges.

обусловливался общераспространенный въ Греціи и Италіи культъ предковъ.

Гдѣ и предъ кѣмъ молится нынѣ и приноситъ жертвы китаецъ-простолюдинъ? Въ своемъ домѣ — предъ табелями своихъ усопшихъ родителей и предковъ, предъ изображеніями различныхъ боговъ (Гуань-ди—бога войны, Цзинь-хуа-нянъ—покровительницы рожденія дѣтей, Цай-шэнь—духа богатствъ, и пр.) и Цзао-шэнь („духа очага"); въ храмахъ и другихъ общественныхъ мѣстахъ—передъ тѣми божествами, передъ которыми желаетъ или считаетъ нужнымъ, смотря по обстоятельствамъ. Такимъ же образомъ поступали и древніе греки, и древніе италійцы (напоминаемъ при этомъ о чествованіи ларовъ, пенатовъ и Весты).

Простой народъ въ Китаѣ вѣритъ, что многіе изъ даосскихъ святыхъ живыми улетѣли на небо, что нѣкоторые (напр., Сюй-сунъ) переселились туда со своими семействами и всѣми предметами домашняго обихода. Вспомнимъ миѳъ о Ганимедѣ, похищенномъ орломъ Зевса, равно какъ о Геркулесѣ, вознесенномъ на Олимпъ и женившемся на Гебѣ, дочери Геры; вспомнимъ легенду о смерти Ромула, и т. п. Такъ какъ божества китайцевъ (по системамъ государственной и даосской религіи) въ основѣ своей главнѣйшимъ образомъ являются душами усопшихъ людей [1]) и такъ какъ народу китайскому противна мысль о безбрачіи, то и божества эти представляются имѣющими женъ и ведущими quasi-семейную жизнь. Вспомнимъ о женатыхъ богахъ Греціи и Италіи. Китайскіе боги и духи, по народному вѣрованію, нерѣдко воплощаются въ человѣческія формы и появляются среди людей, живущихъ на землѣ. Вспомнимъ миѳы о томъ, какъ спускались на землю Юпитеръ (миѳъ о Ликаонѣ, о похищеніи Европы, и пр.), Аѳина, Венера, Марсъ и другія божества. Въ связи съ вѣрою китайцевъ въ то, что богамъ и духамъ не чужды земныя потребности, находится вѣрованіе, что божества вступаютъ въ любовныя сношенія съ живущими на землѣ дѣвицами и что многіе изъ выдающихся дѣятелей китайской исторіи зачаты безсѣменно дѣвами (при осѣненіи послѣднихъ радугою, свѣтомъ молніи; при ниспа-

[1]) См. главу VI труда нашего: «Принципы жизни Китая».

деніи простой или радужной звѣзды; при наступленіи на слѣдъ великана, и пр. [1]). Вспомнимъ любовныя похожденія на землѣ Зевса, Марса и другихъ греко-италійскихъ боговъ; вспомнимъ также миѳы о зачатіяхъ, аналогичные по существу своему съ миѳомъ объ окропленіи Данаи золотымъ дождемъ.

Китайцы воздаютъ чествованіе [2]) нѣкоторымъ животнымъ какъ самостоятельнымъ божествамъ (тигръ, лисица, обезьяна) или какъ аттрибутамъ божествъ (аистъ, кроликъ, собака, черепаха, бѣлый пѣтухъ). Вспомнимъ о культѣ волчицы въ Римѣ и о животныхъ, которыя сопоставлялись съ чествуемыми въ Греціи и Италіи божествами (орелъ, сова, дятелъ, волкъ и др.). Въ народѣ китайскомъ циркулируетъ очень много разсказовъ о превращеніи людей въ животныхъ (въ аиста, лисицу, змѣй, жабу и др.), и нѣкоторыхъ дѣятелей своей древнѣйшей исторіи, удостоенныхъ чествованія, китайцы представляютъ себѣ въ человѣко-звѣриныхъ формахъ (Гунъ-гунъ, произведшій потопъ, имѣетъ лицо человѣка, а тѣло змѣи; Фу-си имѣетъ голову быка; Шэнь-нунъ изображается съ рогами на головѣ, и пр.). Вспомнимъ о Метаморфозахъ Овидія, равно какъ сатирахъ и фавнахъ; вспомнимъ также, что Юпитеръ Аммонъ и Бахусъ представлялись имѣющими рога на головѣ.

Религіозное отношеніе китайцевъ къ богамъ и духамъ не является только внутреннимъ чувствомъ или душевнымъ настроеніемъ, но выражается во внѣшнихъ формахъ: божествамъ (т. е. идоламъ, рисункамъ или табелямъ) приносятъ жертвы (вино, растенія, цѣлыхъ животныхъ или ихъ части, матеріи, золотую и серебряную бумагу и пр.), возжигаютъ куренія и ставятъ свѣчи, болѣе или менѣе низко кланяются, возсылаютъ молитвы, поютъ гимны; въ усладу божествъ иногда танцуютъ и носятъ ихъ изображенія въ торжественныхъ процессіяхъ. Вспомнимъ, что культъ боговъ Греціи и Италіи выражался въ такихъ же общихъ формахъ.

Въ Китаѣ весьма распространена любовь къ театральнымъ представленіямъ самаго различнаго характера и сюжетовъ. Прослѣдить исторію китайскаго театра было бы трудно, но едва-ли можно со-

---

[1]) Подробности см. ibid., стр. 226, 227.

[2]) Какая распространенность и формы этого чествованія, о томъ здѣсь было бы неумѣстно говорить.

мнѣваться, что онъ получилъ начало въ тѣхъ пантомимныхъ танцахъ, которые совершались въ древности въ усладу душамъ усопшихъ (первѣе всего императоровъ). Возникнувъ на религіозной почвѣ, китайскій театръ и донынѣ сохраняетъ тѣсную связь съ религіею: театральныя представленія даются въ храмахъ боговъ въ дни рожденія послѣднихъ или въ другіе значительные праздники. Актеры китайскіе являются очень часто въ маскахъ, изображая то или другое историческое лицо. Вспомнимъ, какъ изъ сельскихъ игрищъ, устраиваемыхъ въ честь бога Діониза, возникъ греческій театръ, сохранявшій долгое время также связь съ религіею грековъ.

Китайцы вѣруютъ въ существованіе огромнаго количества частью извѣстныхъ, частью неизвѣстныхъ по имени злобныхъ духовъ, которые насылаютъ различныя болѣзни и бѣдствія. Чтобы гарантировать себѣ здоровье и благоденствіе, китайцы стараются избавляться отъ зловреднаго вліянія этихъ духовъ, дѣйствуя на послѣднихъ умилостивительными жертвами, вымоленною угрозою со стороны тѣхъ или другихъ боговъ и добрыхъ духовъ, заклятіями, наконецъ чудесною силою разнаго рода талисмановъ и амулетовъ. Древніе греки и италійцы также признавали бытіе злобныхъ духовъ и такими же способами ограждали себя отъ болѣзней и другихъ насылаемыхъ зловредными духами бѣдствій.

Въ Китаѣ весьма распространена любовь къ гаданіямъ: гадаютъ обо всѣхъ мало-мальски важныхъ обстоятельствахъ какъ домашней, такъ и государственной жизни; гадаютъ въ частныхъ домахъ, на улицахъ, въ храмахъ, въ нѣкоторыхъ присутственныхъ мѣстахъ; гадаютъ при помощи спиритическихъ медіумовъ, при помощи птицъ, по гороскопу, по формамъ лица, по восьми такъ называемымъ гуа, по іероглифамъ, по жеребейкамъ, по указаніямъ геомантіи, некромантіи, хиромантіи, и пр. Въ издаваемомъ китайскимъ правительствомъ на каждый предстоящій годъ календарѣ указываются всѣ тѣ дни, которые признаны, путемъ гаданій, несчастливыми. Вспомнимъ, насколько были пристрастны къ гаданіямъ древніе греки и еще болѣе древніе италійцы.

На комъ лежатъ въ Китаѣ обязанности жреца? На отцахъ семействъ, на особыхъ священникахъ, на правительственныхъ чи-

новникахъ, наконецъ на самомъ государѣ, — все это смотря по объектамъ чествованія. Тѣ же категоріи жрецовъ встрѣчаемъ мы въ древней Греціи и въ Римѣ временъ императоровъ.

Въ Китаѣ существуетъ не только полная религіозная терпимость, но и совмѣстность поклоненія божествамъ разныхъ категорій,—чиновникъ, напр., какъ отецъ семейства, молится своимъ усопшимъ родителямъ и предкамъ; какъ занимающій извѣстное мѣсто въ іерархической лѣстницѣ, приноситъ жертвы тѣмъ или другимъ божествамъ, признаваемымъ государственною религіею; какъ человѣкъ и членъ общества, можетъ поклоняться богамъ даосскимъ и буддійскимъ. Рядомъ съ этимъ въ Китаѣ существуетъ нѣсколько тайныхъ обществъ (Бай-лянь-цзяо, т. е. „Бѣлаго ненюфара"; Сань-хэ-хой, т. е. „Троичности", или Тянь-ди-хой, т. е. „Неба и земли"; Ми-лэ-фо-цзяо, т. е. „Матрейи Будды", и др.), которыя соединяютъ религіозную основу съ соціальными тенденціями и, какъ признаваемыя вредными для жизни государства, преслѣдуются правительствомъ. Религіозную терпимость, совмѣстное поклоненіе божествамъ разныхъ категорій, равно какъ преслѣдованіе тайныхъ религіозныхъ обществъ за ихъ соціальныя тенденціи мы встрѣчаемъ и въ Римѣ временъ императоровъ.

Что параллели можно проводить не только между вѣрованіями современныхъ намъ китайцевъ и древнихъ народовъ Греціи и Апеннинскаго полуострова, но также между институтами и формами ихъ жизни, это, конечно, не должно подлежать сомнѣнію, такъ какъ жизнь во многомъ всегда обусловливается религіею. Позволяемъ себѣ, однако, привести, для большей убѣдительности, хотя нѣсколько примѣровъ.

Въ Китаѣ мы встрѣчаемъ весьма распространенное обыкновеніе имѣть по нѣскольку женъ. Жены китайца не равны между собою,—среди нихъ есть одна главная, остальныя же считаются второстепенными. Главную жену китаецъ пріобрѣтаетъ себѣ по указанію и соизволенію не только своихъ родителей, но и усопшихъ предковъ; женъ второстепенныхъ китаецъ беретъ руководясь единственно своимъ собственнымъ вкусомъ. Вступая въ бракъ съ главною женою, китаецъ исполняетъ всѣ обусловленные культомъ

предковъ и установленные обычаемъ религіозные обряды [1]); бракъ съ женами второстепенными заключается безъ соблюденія такихъ обрядовъ. На главную жену мужъ простираетъ свою власть всецѣло и пожизненно, на женъ второстепенныхъ только въ большей или меньшей степени и неопредѣленное время (смотря по условіямъ или обстоятельствамъ). Вспомнимъ о брачномъ институтѣ древнихъ грековъ и римлянъ [2]), о различіи между бракомъ cum manu и sine manu, о такихъ обрядахъ, какъ traditio, domum ductio, confarreatio.

Вступая въ бракъ съ главною женою, китаецъ руководится важнѣйшею цѣлью имѣть дѣтей мужескаго пола, которыми обезпечивалась бы непресѣкаемость жертвоприношеній предъ табелями усопшихъ предковъ. Родившійся первенецъ является осуществляющимъ цѣль брачныхъ узъ его родителей и потому пользуется прерогативами, какихъ не могутъ имѣть его младшіе братья, а тѣмъ болѣе сестры. Вспомнимъ, что и у древнихъ римлянъ, равно какъ у древнихъ грековъ бракъ съ главною женою заключался liberorum quaerendorum causa и что первенцы пользовались также прерогативами.

Обусловленныя культомъ предковъ права и власть отца семейства въ Китаѣ настолько велики, что при разсмотрѣніи ихъ невольно приходитъ на мысль patria potestas древнихъ римлянъ.

Въ Китаѣ полагается весьма строгое различіе между родствомъ по мужской линіи и родствомъ по линіи женской,—первое называется нэй-ци („внутреннее родство"), а второе—вай-ци („внѣшнее родство"). Это различіе, обусловленное культомъ предковъ, обусловливаетъ въ свою очередь права наслѣдованія и другія отношенія полу-родственныхъ лицъ. Вспомнимъ о когнатахъ и агнатахъ въ древнемъ Римѣ.

---

[1]) Помимо разнаго рода предуготовительныхъ обрядовъ, (въ день брака) исполняются слѣдующіе обряды: отпускъ невѣсты изъ дома ея родителей, несеніе невѣсты въ домъ жениха, одновременное вкушеніе женихомъ и невѣстою мяса и питье вина. На третій день послѣ брака (а иногда и раньше) новобрачная представляется душамъ усопшихъ предковъ своего мужа и дѣлается участницею ихъ культа, переставая чествовать души своихъ собственныхъ предковъ.

[2]) См. объ этомъ, напр., въ La cité antique, par Fustel de Conlanges.

Если бы мы не стѣснялись продолжать рядъ параллелей, то могли бы найти сходство во многихъ даже самымъ мелкихъ и самыхъ разнообразныхъ деталяхъ жизни и быта: и у китайцевъ города обнесены стѣнами [1]), и у китайцевъ ночное время измѣряется смѣною стражи (вспомнимъ secunda vigilia, tertia vigilia), и у китайцевъ есть игра micare digitis, и т. д.

Указывая аналогіи между деталями жизни, первѣе всего религіозной жизни, народовъ греко-италійскихъ и китайцевъ, мы брали факты, которые представляются наблюдателямъ только современнаго намъ Китая. Но, вѣдь, хотя авторы такъ называемыхъ всеобщихъ исторій и считаютъ Срединное царство историческою окаменѣлостью, однако нельзя же думать, что въ немъ не было рѣшительно никакихъ внутреннихъ измѣненій и что оно совершенно не двигалось впередъ,—изслѣдуя жизнь китайцевъ въ длинномъ рядѣ прожитыхъ ими вѣковъ, мы встрѣтились бы съ такими деталями религіозныхъ вѣрованій, соціальныхъ формъ и разнаго рода институтовъ, какихъ не находимъ въ современномъ намъ Китаѣ. Такимъ образомъ, если нынѣшній Китай является хорошимъ комментаріемъ для многихъ сторонъ жизни древнихъ народовъ Греціи и Италіи, то еще лучшимъ комментаріемъ былъ бы Китай, взятый во всемъ объемѣ его историческихъ измѣненій. Подтвердимъ сказанное хотя однимъ примѣромъ. Въ древней Греціи и Италіи чествовались божества лѣсовъ (Сильванъ, Фавнъ и Фавна, и др.), и было не мало рощъ, посвященныхъ тѣмъ или другимъ богамъ и богинямъ (роща Ферентины и пр.). Нынѣ въ Собственномъ Китаѣ неизвѣстно (по крайней мѣрѣ европейцамъ) ни одной священной рощи. Слѣдовательно, китайцы не имѣютъ понятія о чествованіи лѣсныхъ божествъ? Нѣтъ, понятіе имѣютъ: въ древнемъ Китаѣ были священныя рощи [2]), духамъ

---

[1]) Замѣтимъ между прочимъ, что стѣны Пекина (которыя имѣютъ 56 верстъ и по которымъ могли бы ѣхать двѣ или три тройки рядомъ) поясняютъ намъ, какую форму имѣли стѣны древняго Вавилона.

[2]) Замѣтимъ между прочимъ, что понятіе «запрещать» выражается въ письменности китайцевъ іероглифомъ, представляющимъ два дерева, подъ которыми находится іероглифъ, выражающій понятія «духъ», «молиться»,— запечатлѣна память о тѣхъ временахъ, когда существовали запретныя, священныя рощи.

ихъ приносились правительствомъ жертвы, и въ нынѣшнемъ Китаѣ есть деревья, духи которыхъ удостоены культа [1]). Отчего же культъ лѣсовъ не сохранился въ Срединномъ царствѣ донынѣ? Оттого, что оно весьма густо населено, территорія его расчищена подъ полевые посѣвы, и въ немъ (по крайней мѣрѣ въ извѣстныхъ европейцамъ его частяхъ) нѣтъ уже лѣсовъ.

Говоря о возможности аналогій и приводя ихъ примѣры, мы далеки отъ мысли считать жизнь китайцевъ и народовъ древней Греціи и Италіи тождественною: при сходствѣ, должны, несомнѣнно, быть и большія различія, обусловленныя многими причинами и обстоятельствами (характеромъ занимаемыхъ странъ, этнографическими особенностями расъ, отношеніями къ сосѣднимъ народностямъ, и пр.). Но этими различіями сходство не устраняется какъ бы случайное: оно имѣетъ прочную основу, оно истекаетъ изъ тождественности главнѣйшихъ проявленій человѣческаго духа въ жизни языческихъ народовъ. Пусть у китайцевъ нѣтъ, напр., миѳа о Гефестѣ-Вулканѣ, богѣ огня, обработывавшемъ, по вѣрованію грековъ и римлянъ, металлы внутри Этны и другихъ огнедышащихъ горъ; тѣмъ не менѣе китайцы чествуютъ божества огня (Хо-шэнь, Хуа-гунъ, Сунъ-у-цзи) и если не соединяютъ понятія о нихъ съ понятіемъ объ огнедышащихъ горахъ, то первѣе всего по той причинѣ, что въ Собственномъ Китаѣ нѣтъ вулкановъ, подобныхъ дѣйствовавшимъ на островахъ греческихъ и нынѣ дѣйствующимъ въ Италіи.

Допустимъ, что изъ сотни деталей, принадлежащихъ жизни, напр., древняго римскаго народа, будетъ шестьдесятъ такихъ, въ которыхъ обнаруживаются особенности духа римлянъ, равно какъ особенности внѣшнихъ условій ихъ быта,—остальныя сорокъ деталей найдутъ себѣ соотвѣтствіе въ деталяхъ жизни китайцевъ, но уже не въ сорока, а, быть можетъ, въ сто сорока. Эти сто сорокъ китайскихъ деталей будутъ служить прекраснымъ комментаріемъ для сорока римскихъ, извѣстныхъ не иначе какъ только

[1]) Неподалеку отъ Пекина на зап., въ монастырѣ Да-цзё-сы, и на югъ, въ монастырѣ Танъ-чжэ-сы, находятся два фисташковыя дерева, духамъ которыхъ правительство приноситъ жертвы; первое существуетъ 900 лѣтъ, а второе имѣетъ столько отростковъ, сколько было государей царствующей династіи (Іакинѳъ: Статистическое описаніе китайской имперіи).

по памятникамъ, притомъ же извѣстныхъ не въ одинаковой полнотѣ и не со всѣхъ сторонъ, ибо памятники нерѣдко скудны, отрывочны, темны [1]).

Всѣмъ сказаннымъ, надѣемся, достаточно выяснена та наша мысль, что Китай, понимаемый какъ историческая окаменѣлость, можетъ служить прекраснымъ комментаріемъ для многихъ деталей внутренней жизни народовъ, которыми были усвоены религіозныя системы политеизма и которые сошли уже со сцены исторіи, и потому долженъ быть серьезно изучаемъ историками Европы.

ГЛАВА III.

Допустимъ, какъ мы это сдѣлали въ началѣ предыдущей главы нашего труда, что историки правы, когда считаютъ Китай царствомъ неподвижности, застоя. Интересно было бы знать, почему̀, когда̀ и на чѐмъ остановилось развитіе народа китайскаго. У историковъ мы находимъ довольно опредѣленно выраженные отвѣты на тѣ вопросы, которые насъ интересуютъ. „Конфуцій", говоритъ г. Шлоссеръ, „былъ основателемъ литературы Китая, создалъ особенную религіозную систему и долженъ считаться истиннымъ творцомъ нынѣшняго государственнаго устройства китайцевъ. Впрочемъ, во всѣхъ этихъ трехъ отношеніяхъ, справедливѣе назвать его не творцомъ, а только реформаторомъ [2])... Относительно государственнаго управленія, дѣятельность его [3]) важна въ особенности потому, что онъ снова пріучилъ китайцевъ къ патріархальнымъ учрежденіямъ и, такимъ образомъ, вызвалъ возстановленіе прежняго государственнаго устройства, распространивша-

---

[1]) Что касается сближеній, которыя представили въ своихъ трудахъ, напр., Hager (Panthéon chinois, ou parallèle entre le culte religieux des Grecs et celui des Chinois. 1806), Gustave Schlegel (Uranographie chinoise 1875), Groot (Les fêtes annuellement célébrées à Émoui 1886), то сближенія эти, какъ слишкомъ общія (а нерѣдко очень условныя и натянутыя), могутъ считаться только подготовительными для сравнительныхъ изслѣдованій, на важность которыхъ мы указываемъ.

[2]) Всемірная исторія. Изданіе второе. 1867. Томъ I. Стр. 8.

[3]) Конфуція.

гося однако во всей странѣ не ранѣе какъ черезъ двѣсти лѣтъ послѣ его смерти [1])... До вступленія на престолъ Ву-вана [2]), форма правленія въ Китаѣ была та же самая, какъ и у всѣхъ древнѣйшихъ народовъ въ первыя времена ихъ существованія. Эта патріархальная форма правленія была впослѣдствіи снова введена въ Китаѣ и сохранилась тамъ до нашихъ дней [3])... Лѣтъ черезъ двѣсти послѣ смерти Конфуція, въ 248 г. до Р. Х., могущественнѣйшій изъ китайскихъ князей, Чванъ-сянъ-ванъ, свергнулъ своего верховнаго повелителя съ престола и положилъ конецъ династіи Ч-еу [4]). Затѣмъ, онъ провозгласилъ себя императоромъ и сдѣлался основателемъ новой династіи Циновъ, вытѣсненной съ престола въ 206 году. Чванъ-сянъ-ванъ и его преемникъ Чинъ-ванъ (Ши-хоанъ-ти) выгнали изъ Китая всѣхъ мелкихъ владѣтелей, соединили всѣ части государства въ одно цѣлое и возстановили прежнее патріархальное управленіе [5])... „Китайцы отличаются безпримѣрнымъ въ исторіи цѣлаго человѣчества упорствомъ и мертвой неподвижностью, съ которыми они держатся всѣхъ преданій и обычаевъ старины. Это свойство ихъ характера до того сильно, что, даже принимая что-нибудь чужое, они никогда но измѣняли своего историческаго направленія. Напротивъ того, это чужое не только вскорѣ теряло свою самобытность и подчинялось китайскому элементу, но даже примѣнялось ко всѣмъ его прихотливымъ особенностямъ" [6]). „Формалистика", говоритъ г. Веберъ, „установленная закономъ и охватывающая, какъ футляръ, всѣ проявленія жизни китайца, отняла у него возможность развитія и произвела то умственное оцѣпенѣніе, ту неподвижность быта, которыми Китай отличается отъ всѣхъ другихъ цивилизованныхъ странъ и которыя такъ сильны, что не могли преодолѣть ихъ даже завоеванія, и что всѣ иноземные элементы, вторгавшіеся въ Китай, получали характеръ чисто китайскій. Все въ Китаѣ остается неизмѣннымъ съ древности:

[1]) Ibid., стр. 9.

[2]) Съ Ву-вана началась династія Чжоу; государи ея правили китайскою имперіею съ 1122 по 255 г. до Р. Х.

[3]) Ibid., стр. 7.

[4]) т. е. Чжоу.

[5]) Ibib., стр. 9.

[6]) Ibid., стр. 13.

государственное устройство и промышленность, общественная жизнь наука и литература" [1]). „Возможно-ли", говоритъ г. Карѣевъ, „достиженіе такого идеала, т. е. полнаго равенства и всесторонняго развитія индивидуумовъ? Съ одной стороны, различіе пола и возраста, а также прирожденныхъ способностей противопоставляется самою природою возможности полнаго равенства между особями, съ другой — кратковременность человѣческой жизни мѣшаетъ всестороннему развитію отдѣльной личности. Чтобы всѣ были равны и всесторонне развиты, пришлось бы пожертвовать весьма многимъ, устранивъ, напр., нѣкоторыя отрасли знанія, уменьшивъ область науки и техники, что ни въ какомъ случаѣ нельзя назвать прогрессомъ. Съ другой стороны, разъ такой идеалъ достигнутъ, и всѣ особи избѣгаютъ всякой теоретической и практической дѣятельности, которая отличала бы каждую изъ нихъ отъ другихъ, возможенъ-ли будетъ тогда дальнѣйшій прогрессъ и не грозило ли бы это обществу китаизмомъ?" [2]).

Такимъ образомъ, по заявленію европейскихъ историковъ, оказывается: 1) китайцы остановились въ своемъ развитіи потому, что Конфуцій снова пріучилъ ихъ къ патріархальнымъ учрежденіямъ и вызвалъ возстановленіе прежняго государственнаго устройства, т. е. такого, какое встрѣчается у всѣхъ древнѣйшихъ народовъ въ первыя времена ихъ существованія; 2) остановка прогрессивной жизни китайцевъ произошла тогда, когда Чванъ-сянъванъ и его преемникъ Чинъ-ванъ выгнали изъ Китая всѣхъ мелкихъ владѣтелей, соединили всѣ части государства въ одно цѣлое и возстановили прежнее патріархальное управленіе; 3) переставъ прогрессировать, народъ китайскій утвердился на патріархальномъ строѣ государственности, уложилъ всѣ проявленія своей жизни въ футляръ формалистики, установленной закономъ, и настолько объединился равенствомъ, что въ теоретической и практической дѣятельности почти утратилось между особями всякое различіе [3]).

---

[1]) Всеобщая исторія. Переводъ со втораго изданія. Томъ первый. 1885. Стр. 70.

[2]) Основные вопросы философіи исторіи. Второе изданіе. 1887. Часть II. Стр. 212.

[3]) Мы должны оговориться, что проф. Карѣевъ въ трудѣ своемъ, нами цитируемомъ, не затрогиваетъ Китая и, рисуя указанное состояніе общества,

Можемъ-ли мы удовлетворяться отвѣтами европейскихъ историковъ на интересующіе насъ вопросы: почему̀, когда̀ и на чѐмъ остановилась прогрессивная жизнь китайцевъ? Нѣтъ, рѣшительно не можемъ, въ виду слѣдующихъ соображеній.

Вопервыхъ. Конфуцій не былъ ни творцомъ, ни реформаторомъ религіозной системы. Однажды Конфуція спросили, какъ нужно служить духамъ и что такое смерть? Онъ отвѣчалъ: „когда не умѣютъ служить людямъ, то гдѣ же умѣть служить духамъ; когда еще не знаютъ, что такое жизнь, то гдѣ ужъ знать, что такое смерть“ [1]). Въ другой разъ одинъ изъ учениковъ Конфуція спросилъ его, сознаютъ-ли усопшіе, что имъ приносятъ жертвы и воздаютъ почести. Конфуцій отвѣчалъ: „если я скажу, что сознаютъ, то можно бояться, что тѣ, которые исполнены сыновняго благочестія, пренебрегутъ всѣми земными интересами, чтобы служить усопшимъ родителямъ такъ же, какъ служили живымъ; если я скажу, что не сознаютъ, то можно опасаться, что дѣти будутъ оставлять умершихъ родителей безъ погребенія. Для тебя не представляется необходимости въ непремѣнномъ рѣшеніи вопроса, а придетъ время—самъ все узнаешь“ [2]). Конфуцій вообще не любилъ говорить о трансцедентальныхъ истинахъ, не доискивался причинъ конечныхъ, не хотѣлъ и не пытался объяснить то, что ограниченнымъ человѣческимъ разумомъ объяснено быть не можетъ, а должно быть усвояемо вѣрою. Для него природа, во всемъ ея величіи и многообразіи, представлялась готовымъ объектомъ, и вопросъ о причинахъ бытія или цѣлесообразности существованія этого объекта, какъ стоящій внѣ предѣловъ человѣческаго разума, имъ не затрагивался; для него продолженіе жизни за гробомъ, въ качествѣ духа, требующаго жертвъ, являлось предметомъ субъективной вѣры людей, вѣры, не требующей ни доказательствъ, какъ невозможныхъ, ни отрицанія, какъ вреднаго. Не будучи творцомъ или реформаторомъ религіозной системы, Конфуцій прежде всего

употребилъ слово *китаизмъ* только какъ готовую формулу. Это-то для насъ и важно: проф. Карѣевъ, сообразуясь съ воззрѣніями интеллигентныхъ читателей, беретъ слово *китаизмъ*, какъ всѣмъ извѣстное, вполнѣ понятное, не требующее какихъ-либо дальнѣйшихъ разъясненій.

[1]) Лунь-юй, XI, 11.

[2]) Цзя-юй, гл. VIII.

считалъ себя человѣкомъ, основательно усвоившимъ мудрость древнихъ; въ качествѣ хранителя, толкователя и учителя этой мудрости, онъ и хотѣлъ являться въ глазахъ современниковъ. Онъ желалъ быть среди соотечественниковъ обновителемъ и утвердителемъ завѣтовъ старины, пришедшихъ въ забвеніе или по крайней мѣрѣ утратившихъ свой внутренній смыслъ въ практическомъ примѣненіи; желалъ быть новаторомъ съ характеромъ поборника старины и консерватизма. Но, обновляя древній законъ, Конфуцій имѣлъ, конечно, обширное поле для проявленія своихъ индивидуальныхъ воззрѣній. Буква завѣта темна, ее можно толковать и такъ, и иначе. Если Конфуцій придавалъ тому или другому тексту извѣстный смыслъ, то это всего чаще должно было зависѣть отъ его собственныхъ убѣжденій, а послѣднія вытекали изъ его кореннаго, общаго міросозерцанія, сложившагося на почвѣ извѣстныхъ душевныхъ качествъ подъ вліяніемъ многообразно добытыхъ свѣдѣній и жизненнаго опыта. „Неужели" замѣтилъ однажды Конфуцій своему ученику, „ты думаешь, что я держу въ памяти весь матеріалъ моей громадной учености? Нѣтъ, я все свелъ къ одному принципу" [1]). Это-то сведеніе всего къ одному принципу и ставитъ Конфуція на грани консерватизма и новаторства, являетъ его намъ подъ двойнымъ угломъ зрѣнія—въ старыя формы онъ вливалъ новое содержаніе. Конфуцій былъ позитивнымъ философомъ, и притомъ философомъ только этики и политики. Онъ не оставилъ по себѣ трактата, въ которомъ бы изложилъ сущность своей доктрины. Литературные труды Конфуція, по мнѣнію китайцевъ, заключались въ томъ, что онъ написалъ Чунь-цю (лѣтопись удѣльныхъ княжествъ Китая за періодъ времени отъ 721 до 480 г. до Р. Х.) и редактировалъ Ц-цзинъ, Ши-цзинъ, Ли-цзи и Шу-цзинъ (т. е. четыре книги изъ каноническаго конфуціанскаго „Пятикнижія"). Старѣйшій изъ европейскихъ синологовъ, проф. Васильевъ, доказываетъ, что послѣднія четыре книги были, въ настоящемъ ихъ видѣ, редактированы не Конфуціемъ, а учеными Ханьской династіи, которые не стѣснялись измышлять, поддѣлывать тексты и выдавать ихъ

---

[1]) Лунь-сой, XV, 2.

за древніе. Какъ же стало извѣстнымъ ученіе Конфуція? Оно сохранилось для потомства въ трудахъ продолжателей философа, продолжателей, которые развивали традиціонно усвоенную коренную суть позитивной этики и политики. Конфуціанство въ основѣ своей не религія, а позитивная философія; оно впослѣдствіи сблизилось, какъ бы слилось съ государственною религіею китайцевъ, потому что было признано ученіемъ господствующимъ, государственнымъ. Такимъ образомъ, китайскій чиновникъ является конфуціанцемъ не потому, что приноситъ жертвы извѣстнымъ богамъ, признаннымъ правительствомъ,—наоборотъ, онъ приноситъ жертвы этимъ богамъ потому, что занимаетъ служебный постъ, котораго достигъ благодаря своему знанію конфуціанской философіи. Что эта послѣдняя далека отъ того, чтобы снова пріучать китайцевъ къ патріархальнымъ учрежденіямъ, станетъ несомнѣннымъ для всякаго, кто познакомится съ трудомъ нашимъ „Принципы жизни Китая", да и вообще непонятно, какъ можетъ философская доктрина пріучать народъ къ патріархальнымъ учрежденіямъ,—развѣ они не фазисъ естественнаго развитія народной жизни, развѣ они бываютъ искусственными, такъ сказать, навязанными?

Во-вторыхъ. Чжуанъ-сянъ-ванъ и его преемникъ Чжэнъ-ванъ не выгоняли изъ Китая мелкихъ владѣтелей и не возстановляли прежняго патріархальнаго управленія. Общій ходъ древней исторіи китайцевъ былъ слѣдующій [1]). Утвердившись въ долинахъ рѣкъ Фынь и Вэй, впадающихъ въ Хуанъ-хэ, и по берегамъ послѣдней, главнымъ образомъ въ той ея части, гдѣ она, на границѣ трехъ провинцій (Шань-си, Хэ-нань и Шэнь-си), круто поворачиваетъ на востокъ, вышедшій изъ Средней Азіи китайскій народъ, распространяясь по рѣкамъ, простеръ свои завоеванія на сѣверо-востокъ, востокъ и югъ, овладѣлъ излюбленными пунктами въ земляхъ, принадлежавшихъ инородцамъ, и закрѣпилъ свои пріобрѣтенія путемъ развитія исконной и, въ виду обстоятельствъ, всего болѣе цѣлесообразной удѣльной системы. Если первоначально китайцы главныхъ удѣловъ, разбросанныхъ въ провинціяхъ Чжили, Шань-дунъ, Цзянъ-су, Чжэ-цзянъ, Ху-бэй, Ань-хой, (во-

[1]) Подробности читатели могутъ найти въ трудѣ нашемъ: «Первый періодъ китайской исторіи».

сточн. части) Хэ-нань и (сѣверо-восточной части) Шань-си, были только піонерами китаизма центральнаго, утвердившагося въ юго-западной части пров. Шань-си, средней части пров. Шэнь-си и сѣверо-западномъ углу провинціи Хэ-нань, то впослѣдствіи главные удѣлы сами сдѣлались центрами, изъ которыхъ китаизмъ сталъ распространяться еще дробнѣе, но также отдѣльными группами, по занятымъ инородцами территоріямъ,—родственники и сподвижники удѣльныхъ князей являлись обладателями новыхъ удѣльныхъ центровъ, откуда, въ свою очередь, высылались новые піонеры въ среду тѣхъ или другихъ инородцевъ. Когда прекратилось спорадическое распространеніе китайской власти и культуры, трудно сказать; но во всякомъ случаѣ въ древней исторіи Китая наступилъ такой (не отмѣченный, конечно, историками и не хронизированный датами) періодъ, въ которомъ китайцы явились фономъ, а инородцы пятнами или спорами на этомъ фонѣ; въ слѣдующемъ и послѣднемъ періодѣ древней исторіи китайцы, поглотившіе и растворившіе въ массѣ своей тѣхъ инородцевъ, которые не успѣли дотолѣ или не пожелали оставить предѣловъ Небесной имперіи, являются уже полными и единственными обладателями всего средняго и сѣвернаго Китая. Одновременно съ процессомъ этнографическаго объединенія и не безъ зависимости отъ него совершался другой процессъ—объединенія административно-территоріальнаго. Насколько развитіе удѣльной системы было отчасти прямымъ слѣдствіемъ, отчасти фактическимъ выраженіемъ постепеннаго и спорадическаго разселенія китайцевъ въ средѣ инородческихъ племенъ, настолько же эта система переставала быть годною и цѣлесообразною въ томъ случаѣ, когда разросшійся китайскій народъ дѣлался основнымъ фономъ, а инородцы, остававшіеся еще не растворенными, являлись уже пятнами на этомъ фонѣ. При этомъ, если удѣльная система развивалась постепенно и сама собою, то постепенно же, не по какому-либо центральному распоряженію, а путемъ естественнымъ, удѣльные князья и правители теряли свою самостоятельность,—удѣлы менѣе сильные поглощались болѣе сильными. Изъ среды послѣднихъ съ теченіемъ времени выдвинулся, какъ наисильнѣйшій, удѣлъ Цинь. Циньскіе государи, ведя почти постоянныя войны

съ государями остальныхъ весьма уже немногочисленныхъ крупныхъ удѣловъ, съ каждымъ десятилѣтіемъ увеличивали свою территорію и власть. Крупные удѣлы какъ бы таяли по мѣрѣ развитія циньскаго могущества, и наконецъ циньскій Чжэнъ (знаменитый Цинь-ши-хуанъ-ди) въ 221 г. до Р. Х. забралъ въ свои руки послѣдній оставшійся независимымъ удѣлъ (Ци) и явился единодержавнымъ государемъ окончательно объединенной китайской имперіи. Похоже-ли все это на изгнаніе Чжэномъ изъ Китая всѣхъ мелкихъ владѣтелей? (Что касается формъ административной системы, то онѣ имѣли слѣдующую исторію [1]). Къ временамъ первыхъ государей Чжоуской династіи можно относить окончательную выработку по крайней мѣрѣ идей областнаго управленія, шести министерствъ, верховнаго совѣта (долженствовавшаго направлять рѣшающую волю царя) и системы удѣловъ (закрѣплявшей власть императоровъ надъ отдаленными инородческими территоріями). Въ періодъ времени отъ ближайшихъ преемниковъ Чжоускаго У-вана (1122—1116 г. до Р. Х.) до 722 г. до Р. Х., характеризующійся расширеніемъ главныхъ удѣловъ и спорадическимъ образованіемъ удѣловъ второстепенныхъ, вслѣдствіе громадности пространства, на которомъ среди племенъ инородческихъ оазисами раскинулся далеко немногочисленный китайскій народъ, императоры, не имѣвшіе возможности фактически пользоваться своими верховными правами (кромѣ права верховнаго жречества), мало по малу упускали власть изъ своихъ рукъ и все болѣе и болѣе являлись только санкціонирующими дѣйствія удѣльныхъ князей, усиленіе которыхъ оказывалось прямо пропорціональнымъ развитію административной децентрализаціи; при этомъ князья удѣловъ, достигавшихъ по силѣ тѣхъ или другихъ обстоятельствъ первенствующаго значенія, фактически дѣлались почти такими же (каждый въ своемъ мѣстѣ) верховными правителями, какъ и сами императоры, и утверждали въ своихъ владѣніяхъ систему администраціи, подобную той, выработка которой завершилась при первыхъ государяхъ Чжоускаго дома (верховный совѣтъ, шесть министровъ, областные правители). Что касается

---

[1]) Подробности ibid.

контингента лицъ, являвшихся въ роли органовъ княжеской власти, то онъ (какъ и въ центральномъ управленіи) составлялся изъ людей, отличавшихся первѣе всего знатностью происхожденія, а затѣмъ индивидуальными способностями или профессіональными знаніями (нерѣдко сохранявшимися наслѣдственно въ тѣхъ или другихъ семействахъ). Въ теченіе того періода древней китайской исторіи, когда удѣлы слабѣйшіе поглощались сильнѣйшими, чѣмъ болѣе роковою (при ничтожествѣ Чжоускихъ государей) становилась междоусобная борьба удѣльныхъ князей, тѣмъ яснѣе обрисовывалась для нихъ необходимость имѣть при себѣ талантливыхъ помощниковъ и исполнителей воли,—аристократизмъ, по требованію самихъ обстоятельствъ, долженъ былъ уступать мѣсто бюрократизму. Количествомъ способныхъ администраторовъ въ удѣлѣ обусловливалось могущество послѣдняго, и въ виду этого князья стали привлекать себѣ на службу даровитыхъ чиновниковъ какъ изъ покоряемыхъ удѣловъ, такъ и изъ удѣловъ независимыхъ. Если государи Циньскаго дома могли достигать первенствующаго значенія въ имперіи, то между прочимъ потому, что они придавали талантливости лицъ служащихъ бо̀льшую цѣну, нежели родовитости, и охотнѣе другихъ государей поручали высшія должности способнымъ чужестранцамъ. Могъ-ли послѣ этого Цинь-ши-хуанъ-ди, объединитель имперіи, измѣнить принципу, проведенію котораго въ жизнь онъ въ значительной степени былъ обязанъ своимъ могуществомъ! Что касается исторіи формъ административнаго строя въ періодъ поглощенія удѣловъ, то эти формы, при варіаціи частностей, въ коренномъ существѣ своемъ (князь, верховный совѣтъ, шесть министерствъ, областное управленіе) оставались прежними. По мѣрѣ того, какъ происходило сліяніе удѣловъ, оказывалась нужною административно - географическая группировка земель и внѣ центра имперіи: присоединявшіяся къ тому или другому удѣлу территоріи (извѣстнаго объема) получали названіе уѣздовъ (сянь), а изъ этихъ послѣднихъ составлялись области (цзюнь). Такое административное подраздѣленіе земель было прямымъ результатомъ расширенія удѣловъ, поглощавшихъ удѣлы менѣе сильные и раздвигавшихся на счетъ занимаемыхъ инородцами территорій (когда умалилось различіе между китай-

цами и инородцами, сдѣлалась возможною и искусственная группировка уѣздовъ). Если мы примемъ во вниманіе, что до единства имперіи въ первостепенныхъ удѣлахъ было много областей съ тѣми названіями, которыя встрѣчаются въ таблицѣ Цинь-шихуанъ-діевыхъ тридцати шести, то намъ будетъ ясно, что, установляя (въ 221 г. до Р. Х.) 36 административно-географическихъ группъ (областей, подраздѣлявшихся на уѣзды), единодержавный государь только заканчивалъ ту систему, которая вырабатывалась до него, въ исторической постепенности, по частямъ и въ разныхъ мѣстахъ. Что касается внутренняго формированія китайскаго народа, то оно имѣло слѣдующую исторію [1]). Первоначально изъ массы китайцевъ по своимъ правамъ и по своему положенію выдѣлялись только отцы отдѣльныхъ семействъ, старшины группъ родственныхъ семействъ и цари (какъ primi inter pares); что касается инородцевъ, то китайцы, утверждаясь на территоріи Собственнаго Китая, всего вѣроятнѣе, не вводили ихъ въ составъ своей колоніи, старались оттѣснять, а при удобныхъ случаяхъ и истреблять ихъ,—военноплѣнные, какъ внутренніе враги колоніи, являлись бы для нея только бременемъ и грозили бы ей опасностью. Съ теченіемъ времени, при смѣнѣ династій (Ся, Шанъ, Чжоу), число переходныхъ ступеней отъ царя къ простолюдину увеличилось: народные старшины колоній китайскихъ, получавшихъ преобладаніе [2]), а также родственники и сподвижники державныхъ завоевателей повышались въ рангѣ предъ старшинами колоній, терявшихъ политическую самостоятельность, и этимъ обусловилось возникновеніе титуловъ и преимуществъ вельможъ и князей пяти разрядовъ (гунъ, хоу, бо, цзы, нань). Рядомъ съ этимъ, изъ массы народа выдвинулись лица, явившіяся постоянно-дѣйствовавшими органами дифференцировавшагося центральнаго правительства (развитіе чиновничества), и военные люди стали пользоваться особымъ почетомъ, а можетъ быть,

---

[1]) Подробности ibid.

[2]) Китайцы выселялись изъ Средней Азіи разновременно отдѣльными партіями. См. объ этомъ въ трудахъ нашихъ: «Первый періодъ китайской имперіи» и «О корневомъ составѣ китайскаго языка, въ связи съ вопросомъ о происхожденіи китайцевъ».

и особыми правами. Если первоначально колоніи китайцевъ, разсматриваемыя въ отдѣльности, представлялись однообразными по своему этнографическому составу и не заключали въ себѣ постороннихъ ингредіентовъ, то впослѣдствіи, при измѣненіи отношеній китайцевъ къ инородцамъ, многія инородческія племена были причислены, на разныхъ условіяхъ подчиненности, къ Китайской имперіи, и нѣкогда совершенно опредѣленное и простое понятіе „простолюдинъ" сдѣлалось менѣе яснымъ и точнымъ: китаецъ-пахарь, (нерѣдко) инородческій старшина, подчиненные послѣднему инородцы—все это въ глазахъ китайскаго правительства были одинаково простолюдины. Развитіемъ внутренне - юридическихъ и перемѣною внѣшне-политическихъ отношеній китайскаго народа обусловилось возникновеніе неизвѣстнаго дотолѣ рабства: рабами стали дѣлаться военноплѣнные инородцы и нѣкоторые китайцы-преступники. Въ періодъ времени отъ ближайшихъ преемниковъ Чжоускаго У-вана (1122—1116 г. до Р. Х.) до 722 г. до Р. Х., характеризующійся спорадическимъ распространеніемъ китайскаго народа среди племенъ инородческихъ, хотя въ населеніи удѣловъ (въ особенности главныхъ) и можно было различать тѣ же, что и въ составѣ центра имперіи, категоріи общественныхъ положеній (князь-правитель и его родственники; вельможи, подъ которыми безъ особенной натяжки можно разумѣть и чиновниковъ всѣхъ ступеней іерархической лѣстницы; старшины родственныхъ семействъ; простолюдины, рабы), но оно заключало въ себѣ уже весьма большой процентъ покоренныхъ или добровольно присоединившихся инородцевъ. Въ теченіе періодовъ Чуньцю (722—481 г. до Р. Х.) и Чжань-го (479—221 г. до Р. Х.) совершался процессъ постепеннаго сліянія спорадически-возникшихъ удѣловъ,—удѣлы менѣе сильные поглощались болѣе сильными. Такъ какъ поглощеніе происходило въ той постепенности, въ какой независимыя племена инородцевъ, занимавшихъ промежуточныя между удѣлами земли, прецедентно утрачивали свою политическую самостоятельность и этнографическую обособленность, то при немъ во-первыхъ само собою становилось архаическимъ понятіе о рабахъ военноплѣнныхъ, и люди низводились въ разрядъ рабовъ только за свои преступныя дѣйствія; во-вто-

рыхъ, уничтожалась грань, отдѣлявшая простолюдина китайца отъ простолюдина инородца, и вырабатывался обще-этнографическій типъ тягловаго человѣка. Что касается лицъ привилегированныхъ (князей и родовитыхъ вельможъ) тѣхъ удѣловъ, которые теряли свою политическую независимость, то эти лица лишались своихъ прирожденныхъ титуловъ и прерогативъ и низводились князьями удѣловъ господствующихъ въ разрядъ простолюдиновъ. Такимъ образомъ число княжескихъ домовъ постепенно сокращалось, и въ эпоху Цинь-ши-хуанъ-діева объединенія имперіи только представители Вэйскаго дома (по особымъ обстоятельствамъ) сохраняли отъ предковъ унаслѣдованный титулъ,—масса народа состояла уже изъ политически равноправныхъ семействъ. Похоже-ли все это на возстановленіе прежняго патріархальнаго управленія?

Въ-третьихъ. Народъ китайскій не утвердился на патріархальномъ строѣ государственности, не уложилъ всѣ проявленія своей жизни въ футляръ установленной закономъ формалистики, не объединился такимъ равенствомъ, при которомъ въ теоретической и практической дѣятельности почти утрачивается между особями всякое различіе. Развѣ въ Китаѣ нѣтъ провинціальныхъ казенныхъ и уголовныхъ палатъ, развѣ нѣтъ губернаторовъ и генералъ-губернаторовъ, развѣ нѣтъ министерствъ, юстиціоннаго приказа, цензоріата и другихъ учрежденій, стоящихъ между народомъ и государемъ? Развѣ этотъ послѣдній управляетъ своими подданными на тѣхъ же основаніяхъ, на какихъ отцы семействъ своими дѣтьми, развѣ онъ не подлежитъ контролю и ограниченію? Развѣ эпитетъ „отецъ народа" прилагается къ богдохану не въ отвлеченномъ только смыслѣ? Неужели въ Китаѣ законы такъ многообразны, что могутъ захватывать и формулировать всѣ проявленія жизни отдѣльныхъ единицъ? Неужели законъ какъ нѣчто себѣ довлѣющее, можетъ въ теченіи длиннаго ряда вѣковъ существовать, въ качествѣ опутывающей сѣти, помимо воли опутываемаго народа? а если законъ такъ давно существуетъ въ силу народнаго признанія и одобренія, то зачѣмъ же онъ существуетъ какъ нѣчто объективное, нѣчто отдѣльное отъ народа, и почему не переходитъ въ обычай, утрачивая характеръ и форму закона? Наконецъ, развѣ въ Китаѣ нѣтъ земледѣльцевъ, столяровъ, маляровъ, портныхъ, живописцевъ,

фокусниковъ, купцовъ? развѣ нѣтъ людей, посвящающихъ свою жизнь изученію философскихъ системъ (конфуціанской, даосской и др.), литературы, исторіи? Развѣ нѣтъ лицъ спеціально духовныхъ? развѣ нѣтъ разницы между людьми въ степени образованности, въ общественномъ и служебномъ положеніи? Можно-ли при всемъ этомъ говорить о томъ равенствѣ, которое устраняетъ и въ теоретической, и въ практической дѣятельности почти всякое различіе между особями?

Но хотя и ясно, что китайскій народъ застоялся не на патріархальномъ строѣ государственности, не на укладѣ всѣхъ проявленій своей жизни въ футляръ формалистики закона, не на равенствѣ, устраняющемъ всякую индивидуальность, не при Циньши-хуанъ-ди и не по винѣ Конфуція; тѣмъ не менѣе, формула „Китай есть царство застоя" принимается людьми интеллигентными, какъ непреложно вѣрная. Прогрессивная жизнь китайцевъ давнымъ-давно остановилась, Китай сдѣлался историческою окаменѣлостью,—чѣмъ же это обусловлено? какія существовали для этого причины? какія самыя общія причины могли существовать?

Быть можетъ, причина застоя китайцевъ коренится въ ихъ принадлежности къ монгольской расѣ? „Китайцы", говоритъ г. Веберъ, „дошли до границы, дальше которой не двинулась до сихъ поръ въ своемъ культурномъ развитіи монгольская раса. Природа и исторія какъ бы хотѣли показать на китайцахъ примѣръ того, какова можетъ быть высота монгольской цивилизаціи" [1]). Согласиться съ этими словами знаменитаго историка мы находимъ для себя затруднительнымъ къ виду слѣдующихъ соображеній. Во-первыхъ. Если кавказское племя распадается на двѣ весьма отличныя одна отъ другой группы (арійцы и семиты) и если, безъ подтасовокъ въ угоду заранѣе придуманной произвольной схематизаціи, нельзя составить общей характеристики, напр., арійской расы (объединяющей индуса и англичанина, нѣмца и француза, славянина и перса, итальянца и литовца, грека и шведа [2]), то и на монгольское племя не слѣдуетъ смотрѣть какъ на нѣчто

---

[1]) Всеобщая исторія. Переводъ со втораго изданія. Томъ первый. 1885. Стр. 39.

[2]) См. Карѣевъ: Основ. вопр. филос. ист. Изд. второе. Часть II. Стр. 144.

однородное, и среди самихъ китайцевъ нельзя не различать группъ, далеко не тождественныхъ между собою по степени даровитости, энергіи, темпераменту объединяемыхъ ими ингредіентовъ (напр., кантонцы и чжилійцы, фуцзяньцы и шаньсійцы, шаньдунцы и юньнаньцы). Во-вторыхъ. Такъ какъ мы можемъ выводить заключенія о народахъ и расахъ только по ихъ земной дѣятельности вообще и исторической въ частности и такъ какъ народы всегда являются передъ нами на тѣхъ или другихъ переживаемыхъ ими ступеняхъ культуры, то весьма легко впадать въ ошибку и принимать черты, обусловленныя уровнемъ культуры, за черты, обусловленныя принадлежностью народа къ той или другой расѣ [1]). Въ-третьихъ. Китайскій народъ, хотя бы въ основѣ своей онъ и принадлежалъ къ монгольскому племени, представляетъ собою не однородную массу, а смѣсь и даже конгломератъ весьма разнородныхъ этнографическихъ элементовъ. Нынѣ въ предѣлахъ Собственнаго Китая живетъ довольно много инородческихъ племенъ, и было время, когда вся территорія Китая занималась инородцами. Этихъ послѣднихъ колонизировавшіе изъ Средней Азіи китайцы частью истребили, частью вытѣснили, а всего болѣе поглотили и растворили въ себѣ [2]), причемъ коренной типъ китайца не могъ не подвергнуться большему или меньшему измѣненію. Въ-четвертыхъ. Если бы китайцы и являлись вѣтвью монгольскаго племени, однако, при существующемъ состояніи антропологіи [3]), было бы трудно доказать, что въ нихъ прирожденныя монгольской расѣ духовныя черты остались неизмѣнными. Постоянство расовыхъ признаковъ вообще подвергается сомнѣнію въ современной наукѣ, и мы думаемъ, что проф. Карѣевъ, всесторонне разсмотрѣвшій этотъ предметъ, имѣлъ полное право сдѣлать слѣдующій заключительный выводъ: „намъ кажется невозможнымъ признавать врожденныя всѣмъ особямъ націи особенности, не подвергающіяся

---

[1]) Cf. ibid., стр. 143, 144.

[2]) Процессъ поглощенія инородцевъ китайцами въ теченіи перваго періода исторіи послѣднихъ подробно разсмотрѣнъ нами въ трудахъ нашихъ «Первый періодъ китайской исторіи» и «О корневомъ составѣ китайскаго языка, въ связи съ вопросомъ о происхожденіи китайцевъ».

[3]) См. Карѣевъ: Основные вопросы философіи исторіи. Изд. второе. Часть Стр. II. 137—143.

измѣненіямъ и поддерживаемыя исключительно органическою наслѣдственностью,—особенности, которыя объясняли бы все направленіе исторіи того или другого народа. Вотъ почему мы должны высказаться противъ гипотезы, допускающей такія характеристики расъ и національностей, которыя дѣлаются для многихъ ключемъ къ пониманію исторіи и обрекаютъ цѣлыя группы человѣчества на вѣчный застой или одностороннее развитіе" [1]). Въ-пятыхъ. Если бы китайскій народъ и являлся представителемъ монгольской цивилизаціи, то все-таки оставался бы неразрѣшеннымъ вопросъ о томъ, почему эта цивилизація не могла или не можетъ достигнуть болѣе высокаго уровня. Вѣдь, если, съ одной стороны, нѣкоторые ученые, какъ, напр., Ренанъ (Histoire générale des langues sémitiques), Хвольсонъ (Die semitischen Völker) и др., утверждаютъ, что расы въ психическомъ отношеніи радикально отличаются между собою, то съ другой—есть и такіе ученые, которые, какъ, напр., Вайцъ (Anthropologie der Naturvölker), Летурно (La sociologie d'après l'ethnographie) и др., держатся противоположнаго мнѣнія, т. е. отрицаютъ коренное психическое различіе между расами. Основательно разсмотрѣвъ доводы и защитниковъ, и противниковъ такъ называемой „теоріи расъ" [2]), проф. Карѣевъ приходитъ къ такому заключенію. „Мы думаемъ", говоритъ онъ [3]), „что при теперешнемъ состояніи этого еще неразработаннаго вопроса о психическихъ особенностяхъ расъ нужно быть крайне осторожнымъ въ своихъ приговорахъ и скорѣе склоняться къ слѣдующимъ положеніямъ. Существующее между расами различіе скорѣе количественное, чѣмъ качественное: способности ихъ приблизительно однѣ и тѣ же, но степень ихъ развитія различна. Если мы встрѣчаемъ у какого-либо народа специфическія особенности, то онѣ скорѣе продуктъ физическихъ и надъ-органическихъ условій, т. е. мѣста жительства и исторіи, чѣмъ результатъ сохраненія типа, выработавшагося вмѣстѣ съ извѣстнымъ лицевымъ угломъ, формами черепа, цвѣтомъ кожи, строеніемъ волосъ и т. п.: нѣтъ расъ отъ природы монотеистическихъ и политеистическихъ, мо-

[1]) ibid., стр. 142, 143.
[2]) idib., стр. 128—137.
[3]) ibid., стр. 145, 146.

нархическихъ и республиканскихъ, аристократическихъ и демократическихъ, земледѣльческихъ и торговыхъ и т. д. Человѣкъ родится безъ врожденныхъ идей, и идеи человѣка преходящи и измѣнчивы. Есть, конечно, въ характерѣ каждаго народа нѣчто общее, основное, закрѣпляемое неизмѣнностью природы, его окружающей, наслѣдственностью, традицій, но это нѣчто, какъ Протей, неуловимо трудно поддается формулированію, измѣняетъ виды и образы на разныхъ ступеняхъ народнаго быта". Въ-шестыхъ. Вопросъ о томъ, принадлежитъ-ли китайскій народъ въ коренной основѣ своей къ монгольскому племени или нѣтъ, до сихъ поръ можетъ считаться еще открытымъ. Мы, съ своей стороны, имѣемъ нѣкоторыя данныя, по которымъ можно допускать, что отдаленнѣйшіе предки народа китайскаго находились въ большей или меньшей родственной связи съ прародителями арійцевъ. До тѣхъ поръ, пока эта мысль, категорически выраженная нами въ одномъ изъ трудовъ нашихъ [1]), не будетъ научнымъ образомъ опровергнута, мы не согласимся съ тѣмъ, что китайцы являются представителями монгольской цивилизаціи.

Быть можетъ, причина застоя китайцевъ коренится въ тѣхъ непосредственныхъ вліяніяхъ, которыя оказываются на нихъ со стороны природы занимаемой ими территоріи? Но, вѣдь, территорія и природа Собственнаго Китая неизмѣримо разнообразнѣе, нежели, напр., Египта, Аравіи, Месопотаміи, да и въ этихъ послѣднихъ странахъ, при всей ихъ топографической и климатической своеобразности, жизнь народовъ проявлялась не только не всегда въ формѣ застоя, но въ извѣстные періоды времени въ формахъ даже весьма разнообразныхъ и многосодержательныхъ. Вообще говоря, теорія, которой самымъ выдающимся защитникомъ являлся Бокль и по которой жизнь народовъ приводилась въ полную зависимость отъ природы занимаемыхъ ими странъ, утратила нынѣ, какъ уже несостоятельная, научное значеніе въ глазахъ ученыхъ [2]).

---

[1]) О корневомъ составѣ китайскаго языка, въ связи съ вопросомъ о происхожденіи китайцевъ.

[2]) См. объ этомъ въ трудѣ Карѣева: Основн. вопр. фил. ист. Изд. втор. Часть II. Стр. 121—123.

Не обусловленъ-ли застой китайцевъ степенью ихъ быта? „Исторія“, говоритъ Карѣевъ [1]), „есть смѣна идеаловъ: когда народъ впервые заявляетъ новыя требованія отъ жизни, онъ вступаетъ въ историческую эпоху своего бытія и дѣлается народомъ историческимъ. Всѣ племена земнаго шара вышли изъ одного — въ смыслѣ общности идей и формъ жизни — состоянія, и философія исторіи должна его изобразить, какъ исходный пунктъ всего совершившагося прогресса, чтобы слѣдить затѣмъ за измѣнявшеюся судьбою тѣхъ частей человѣчества, которыя не остались въ первобытномъ состояніи. Здѣсь мы опять встрѣтимъ двѣ группы народовъ: одни остановились на сравнительно низшихъ ступеняхъ быта, другіе ушли далеко впередъ; первые народы варварскіе, вторые — цивилизованные“. Если бы пришлось счесть китайцевъ народомъ варварскимъ, то были бы понятны и причины ихъ застоя. Варвары-ли китайцы? На этотъ вопросъ должно дать отрицательный отвѣтъ, потому, во-первыхъ, что историки, выражавшіе мысль о застоѣ жизни китайцевъ, не отрицали достиженія послѣдними въ древности довольно высокой степени цивилизаціи и, слѣдовательно, выводили ихъ не только изъ дикаго, но и полу-дикаго состоянія; во-вторыхъ, потому, что есть писатели, и между ними первѣе всего синологи, которые, путемъ личнаго знакомства съ жизнью современныхъ намъ китайцевъ, пришли къ признанію весьма значительной высоты китайской цивилизаціи.

Если китайцевъ слѣдуетъ считать народомъ не варварскимъ, а цивилизованнымъ, то не является-ли застой ихъ жизни результатомъ ихъ исторіи? „Характеръ народовъ“, говоритъ проф. Карѣевъ [2]), „можно разсматривать, какъ продуктъ его исторіи или вѣрнѣе, той надъ-органической среды, которую создала ему его исторія: съ этой точки зрѣнія характеръ народа будетъ обусловливаться не его происхожденіемъ, а воспитаніемъ въ извѣстной традиціи, которое онъ получаетъ, его жизнью въ извѣстныхъ соціальныхъ формахъ, которую онъ ведетъ, такъ что культура и

---

[1]) Ibid., стр. 164.

[2]) См. Основ. вопр. фил. ист. Изд. втор. Часть II. Стр. 118, 119.

соціальная организація суть постоянныя причины, которыя дѣйствуютъ на характеръ человѣка. Поколѣнія, сходящія со сцены, передаютъ новымъ поколѣніямъ не только старую естественную обстановку страны (ея географическое положеніе, устройство поверхности, почву, фауну и флору, климатъ и общій видъ страны), не только извѣстныя способности свои, но и извѣстныя надъ-органическія условія жизни (политическія, юридическія, экономическія учрежденія), а также и извѣстныя идеи и воззрѣнія (религію, искусство, мораль, нравы, обычаи и пр. и пр.)". Дѣйствительно, китайцы слишкомъ давно живутъ въ обстановкѣ одной и той же природы, и формы надъ-органической среды, созданныя ихъ многовѣковою исторіею, не могутъ не являться весьма крѣпкими, устойчивыми. Но, вѣдь, устойчивость этихъ формъ еще не даетъ права заключать о полномъ застоѣ жизни и отрицать возможность всякаго прогресса. Окружающая природа и вѣками вырабатывавшаяся надъ-органическая среда могли сдѣлать китайцевъ народомъ въ высшей степени своеобразнымъ, оригинальнымъ, но не могли въ то же время сами по себѣ привести ихъ къ тому застою, о которомъ заявляютъ европейскіе историки.

Не организовался-ли Китай путемъ своей исторической жизни въ форму чего-либо подобнаго пчелиному улью или муравейнику? Вѣдь, есть же ученые, которые сравниваютъ человѣческія общества съ общежитіями животныхъ,—а улей и муравейникъ, дѣйствительно, являются, съ одной стороны, организаціями, а съ другой—типами застоя. Но, говоритъ профессоръ Карѣевъ, „въ аггрегатахъ насѣкомыхъ мы встрѣчаемъ явленія, совершенно невозможныя у высшихъ животныхъ, а тѣмъ болѣе у человѣка. Русскій народъ гораздо научнѣе называетъ главу пчелинаго улья не царемъ, какъ римляне, не царицей, какъ французы, а маткой: это единственная плодущая самка въ ульѣ, такъ что съ этой точки зрѣнія рой не монархическое государство, а потомство одной матери. Далѣе, нравы и обычаи пчелъ, регулирующіе ихъ отношенія, не суть продуктъ воспитанія каждой пчелы, а врожденный ей инстинктъ. Наконецъ, въ раздѣленіи труда при кооперацiи разница большая: въ человѣческомъ обществѣ основанные на немъ соціальные классы состоятъ изъ совершенно одинаковыхъ особей, тогда какъ въ пчелиномъ ульѣ

разныя функціи исполняютъ особи совершенно различнаго рода: самцы составляютъ сословіе трутней, безполыя пчелы—сословіе рабочихъ и нянекъ дѣтвы. Это—явленіе біологическаго, а не соціологическаго свойства, продуктъ эволюціи семейнаго начала, физіологическое раздѣленіе функцій въ семьѣ между самцомъ и самкой. Тутъ еще нѣтъ соціальнаго факта, это объясняется біологическимъ закономъ размноженія разнополыхъ существъ—и только, да еще психологическимъ закономъ духовнаго взаимодѣйствія, которое удерживаетъ въ постоянной связи особи, матеріально отдѣлившіяся одна отъ другой во время акта рожденія одной особи отъ другой—и только [1])... У животныхъ извѣстная соціальная форма есть принадлежность извѣстнаго вида въ біологическомъ смыслѣ слова, такъ что соціальныя недѣлимыя того или другаго вида знакомы только съ одною формою общежитія и неспособны переходить отъ одной къ другой: пчелиный рой съ его, какъ говорятъ, монархическимъ строемъ не можетъ жить въ формѣ республиканскаго, какъ говорятъ, муравейника, что зависитъ уже отъ различія въ физической организаціи пчелъ и муравьевъ. У человѣка совершается переходъ отъ однѣхъ формъ къ другимъ, ибо ни одна изъ нихъ не составляетъ характерной особенности generis homo, какъ рой, напр., для пчелъ, и каждая форма есть принадлежность не той или другой расы, а извѣстной ступени развитія или культурной группы" [2]). Такимъ образомъ, если Китай является царствомъ застоя, то причину послѣдняго нужно искать не въ прирожденныхъ особенностяхъ китайцевъ, которымъ было, такъ сказать, суждено застояться, а въ чемъ-либо другомъ, обусловливающимъ положеніе ихъ на извѣстной ступени развитія.

Не привела-ли китайцевъ къ застою ихъ религія? Вѣдь, напр., буддизмъ, въ нирвàнѣ полагающій summum bonum человѣка и склоняющій людей смотрѣть на все земное съ презрѣніемъ, отвращаться отъ всѣхъ прелестей міра, убивать въ себѣ всѣ чувственныя склонности, однимъ словомъ, не заботиться о земномъ благоденствіи и даже устранять самую мысль о немъ, не только не можетъ споспѣшествовать прогрессивной жизни народовъ, но и заставляетъ ихъ

---

[1]) ibid., стр. 105, 106.
[2]) ibid., стр. 103.

регрессировать въ той мѣрѣ, въ какой они радѣютъ о достиженіи спасительной нирваны. Если магометанство не равняется съ буддизмомъ въ способности останавливать земной прогрессъ людей, то оно во всякомъ случаѣ можетъ приводить и дѣйствительно приводитъ народъ къ застою, именно тѣмъ, что даетъ очень простыя, очень опредѣленныя и неизмѣнныя нормы жизни, долженствующія обезпечивать людямъ достиженіе райскихъ блаженствъ. Въ Китаѣ есть и буддизмъ, и магометанство. Но, вѣдь, эти религіи являются въ Срединномъ царствѣ не господствующими, а второстепенными, даже только терпимыми,—коренныя религіи китайцевъ—это культъ предковъ и политеизмъ, о которомъ мы говорили въ предыдущей главѣ нашего труда. Есть извѣстная доля правды и въ словахъ тѣхъ писателей, которые (какъ, напр., г. Пржевальскій) утверждаютъ, что китайскій „народъ не знаетъ никакой религіи".

Быть можетъ, на застоявшихся китайцахъ оправдывается теорія Фрера, который (въ трудѣ своемъ Principes de la philosophie de l'histoire) дѣлаетъ попытку доказать, что, подобно тому какъ человѣкъ развивается періодами въ семь лѣтъ, народы развиваются періодами въ семь поколѣній и останавливаются въ своемъ развитіи, когда на арену исторической дѣятельности выступаетъ восьмое поколѣніе? Если мы вспомнимъ, что остановку прогрессивной жизни китайцевъ нѣкоторые историки (напр., Шлоссеръ) относятъ къ эпохѣ Цинь-ши-хуанъ-ди (въ 221 г. до Р. Х. онъ объединилъ Китайскую имперію) и примемъ во вниманіе, что продолжительность каждаго соціальнаго періода Фреръ приводитъ въ зависимость отъ средней жизни въ томъ или другомъ климатическомъ поясѣ и что сами китайцы опредѣляютъ среднюю продолжительность каждой генераціи (ши) въ 30 лѣтъ, то мы найдемъ, что Китай прогрессировалъ въ теченіи 1470 лѣтъ, начавъ развиваться, приблизительно, за 1700 лѣтъ до Р. Х. Такъ какъ послѣдняя дата не слишкомъ отдаленна, чтобы ее нельзя было принять за начало достовѣрной исторіи китайцевъ [1]), то и начало застоя для нихъ можетъ, согласно теоріи

[1]) 1700 является среднимъ числомъ между 770 г. до Р. Х. (этимъ приблизительно годомъ опредѣляетъ начало достовѣрной исторіи китайцевъ проф. Васильевъ) и 2630 г. до Р. Х. (Сы-ма-цянь, отецъ китайской исторіографіи, начинаетъ исторію Китая съ императора Хуанъ-ди, царствовавшаго отъ 2697 до 2597 г. до Р. Х.).

Фрера, совпадать съ эпохою, указанною Шлоссеромъ. Если теорія Фрера вѣрна, то причины застоя прогрессивой жизни Китая выясняются. Но въ томъ-то и дѣло, что ни полнѣйшій параллелизмъ въ исторіи отдѣльныхъ націй, ни аналогія между индивидуальнымъ и національнымъ развитіемъ, ни подчиненіе историческаго закона ариѳметическимъ отношеніямъ не обоснованы на строго научной почвѣ, и теорія Фрера, какъ бы ни была она сама по себѣ остроумна и любопытна, отвергается серьезными историками, какъ неосновательная и недоказанная [1]).

Не обусловленъ-ли застой китайской націи тѣмъ, что она слишкомъ давно существуетъ на свѣтѣ, что она состарѣлась, одряхлѣла физически? Но, вѣдь, строгая соціальная наука не удовлетворяется ни теоріею Гобино, который, въ трудѣ своемъ Essai sur l'inégalité des races humaines, пытается доказать, что вырожденіе и смерть неизбѣжны для всякаго народа, какъ обусловленныя утратою имъ первоначальной чистоты своей крови, вслѣдствіе смѣшенія съ чуждыми элементами; ни теоріею Якоби, который, въ книгѣ своей Études sur la sélection dans ses rapports avec l'hérédité chez l'homme, объясняетъ прогрессъ, дряхлость и смерть народовъ самою историческою жизнью ихъ, требующей возвышенія надъ среднимъ уровнемъ и сопряженной, будто бы, съ необходимымъ истощающимъ націю подборомъ при посредствѣ исключительнаго соціальнаго положенія и при посредствѣ умственнаго развитія и таланта; ни теоріею Рибо, который, въ трудѣ своемъ L'hérédité, ставитъ дряхлость и упадокъ народовъ въ прямую зависимость отъ постепеннаго ослабленія способностей физическихъ, умственныхъ и нравственныхъ, если не во всѣхъ особяхъ, то, по крайней мѣрѣ, у большинства [2]).

Такимъ образомъ, оказывается, что ни одною изъ вышеприведенныхъ причинъ не можетъ быть обусловленъ застой Китая. А между тѣмъ формулу „Китай есть царство застоя" всѣ повторяютъ, какъ непреложно истинную. Если прогрессивная жизнь китайцевъ давнымъ-давно остановилась, то она должна была оста-

---

[1]) См. Карѣевъ: Осн. вопр. филос. ист. Изд. втор. Часть I. Стр. 25, 26.
[2]) См. ibid., часть II, стр. 147—153.

новиться въ силу какихъ-либо причинъ. Что такое Китай? Это громаднѣйшее въ мірѣ государство, съ 400-милліоннымъ населеніемъ, дѣятельнымъ во всѣхъ родахъ промышленности; государство, заключающее въ себѣ большое количество густо населенныхъ городовъ; государство, не только не сдѣлавшееся достояніемъ исторіи, не только продолжающее существовать, но и пріобрѣтающее постепенно міровую политическую важность. Если бы застоялась какая-нибудь Мидія, то и для этого факта ученые должны были бы дать опредѣленное объясненіе. А между тѣмъ о косности Китая всѣ говорятъ, выяснить же обусловливающія ее причины никому не приходитъ на умъ. Если Китай есть громаднѣйшее царство давнишняго застоя, то для науки было бы въ высшей степени важно открыть какія-то особыя, помимо указанныхъ нами, причины, дѣйствіе которыхъ проявляется въ такомъ грандіозномъ фактѣ, какъ многовѣковой застой многомилліонной націи. Слѣдовательно, исторія Китая должна быть серьезно изучаема для выработки болѣе точныхъ законовъ, управляющихъ соціальною жизнью отдѣльныхъ націй, а между тѣмъ эту исторію ученые либо проходятъ молчаніемъ, либо излагаютъ въ двухъ-трехъ словахъ.

Мы, съ своей стороны, не раздѣляемъ общепринятаго мнѣнія, что Китай есть царство косности, и потому не намѣрены посвящать свой трудъ отысканію причинъ, обусловившихъ застой прогрессивной жизни китайцевъ, равно какъ не относимъ къ этимъ послѣднимъ тѣхъ словъ проф. Карѣева, въ которыхъ указываются причины старчества и вырожденія народовъ. „Возможности вырожденія", говоритъ онъ, „мы не отрицаемъ, но не имъ однимъ объясняется застой въ исторической жизни народовъ. Культура у народа можетъ выработаться такая, что неизбѣжно приводитъ его въ тупикъ; соціальная организація у него можетъ развиться такая, что неизбѣжно наложитъ на него путы. Въ самомъ историческомъ процессѣ нѣтъ ничего, что изнашивало бы расу: причины вырожденія могутъ лежать только въ уродливыхъ сторонахъ процесса, въ несовершенствѣ цивилизаціи. Возможенъ, конечно, регрессъ расы, но въ этомъ отношеніи дѣйствуетъ тотъ же біологическій законъ, по которому пещерныя животныя те-

ряютъ органъ зрѣнія: не потому они его теряютъ, что вообще долго жили, а потому, что жили въ ненормальныхъ условіяхъ. Индусовъ можно разсматривать, какъ состарившійся народъ, но причина его старчества не въ томъ, что онъ долго жилъ, а въ томъ, что онъ жилъ въ ненормальныхъ условіяхъ: возьмите цѣлое поколѣніе индусовъ, отдѣлите его отъ родного общества, воспитайте подъ иными культурными и соціальными вліяніями, и вы увидите, что это новое племя не будетъ носить на себѣ слѣдовъ старчества его предковъ... То, что мы называемъ старчествомъ народа, есть свойство не самой его природы, а его надъ-органической среды. Если молодой народъ цивилизуется все-таки съ трудомъ, то причина этого въ его природѣ: надъ-органическая среда его не отличается упругостью, но въ самомъ человѣкѣ еще слишкомъ крѣпко сидитъ звѣрь. Въ другомъ положеніи находятся часто народы старые: они слишкомъ долго живутъ, чтобы не отдѣлаться, посредствомъ долгаго воспитанія, отъ инстинктовъ звѣря, но у нихъ существуютъ установившіяся идеи и окрѣпшія учрежденія, которыя не такъ-то легко поддаются ломкѣ. У народа молодого прогрессу приходится бороться главнымъ образомъ противъ слѣдовъ дикости его природы, у стараго народа—главнымъ образомъ противъ такой надъ-органической среды, которая была результатомъ малопрогрессивной эволюціи [1])". Что китайцы, какъ нація, слишкомъ давно существуютъ на свѣтѣ; что формы ихъ надъ-органической среды, вѣками вырабатывавшіяся, сдѣлались весьма устойчивыми и не легко могутъ поддаваться ломкѣ,—все это правда. Но что культура китайцевъ была способна привести ихъ въ тупикъ, что спеціальная организація была способна наложить на нихъ путы,—это никѣмъ наглядно не показано и не доказано. Устойчивость формъ и застой жизни не одно и то же. Китай не Индія: въ немъ не господствуетъ такая религія, какъ браминизмъ; въ немъ населеніе не распадается на строго разграниченныя касты; въ немъ не дается прирожденныхъ прерогативъ меньшинству предъ большинствомъ народа; въ немъ находятъ себѣ мѣсто и атеизмъ, и вѣра во многихъ боговъ; въ

[1]) ibid., часть II, стр. 153—155.

немъ всегда было сильно сознаніе единства народнаго; въ немъ всегда была сильна любовь къ политической независимости и всегда хватало энергіи изгонять или окитаивать своихъ временныхъ поработителей.

Не находя рѣшительно никакихъ причинъ, которыми могъ бы опредѣляться застой жизни народа китайскаго, мы склонны думать, что ихъ нѣтъ и даже быть не можетъ. Неужели въ такомъ громадномъ политическомъ тѣлѣ, каково Срединное царство, эволюція надъ-органической среды (культуры и соціальной организаціи) дошла до своего конца, да и можетъ-ли эволюція вообще имѣть конечный предѣлъ? Неужели въ теченіи длиннаго ряда вѣковъ между элементами культуры и соціальными формами китайцевъ оказывалось постоянное равновѣсіе, и огромный политическій организмъ находится давнымъ-давно въ статическомъ состояніи? Неужели въ Китаѣ за послѣднія 2000 лѣтъ вовсе не появлялось личностей, вліявшихъ на процессъ эволюціи и своею иниціативою не производившихъ большаго или меньшаго разрушенія старыхъ элементовъ культуры и старыхъ формъ соціальнаго быта? Неужели дѣятели, подобные, наприм., Сы-ма-гуану и Ванъ-ань-ши, боролись (въ XI в. по Р. Х.) между собою только для развитія фразеологіи и для препровожденія времени? Неужели такіе люди, какъ, напр., Хуанъ-чао и предводитель Тайпиновъ, потрясали (одинъ въ IX, а другой въ XIX в. по Р. Х.) имперію, руководясь только стремленіемъ къ грабежу и разбоямъ? Неужели при всемъ этомъ статическое состояніе Срединнаго царства не переходило въ динамическое? Полный застой жизни китайцевъ, повторяемъ, для насъ явленіе совершенно немыслимое.

Мало того. Мы не согласились бы съ историками Европы и въ томъ случаѣ, если бы они сказали: „признаѐмъ, что въ Китаѣ являлись личности, производившія ломку старыхъ формъ культуры и соціальнаго быта; признаѐмъ, что Китай за послѣднія 2000 лѣтъ не оставался въ абсолютномъ покоѣ, а находился въ постоянномъ движеніи; но въ то же время мы убѣждены, что дѣятельность выдающихся личностей была безъидейною, что ломка формъ была переливаніемъ изъ пустаго въ порожнее, что динамика была перемѣщеніемъ изъ кулька въ рогожку". Если пере-

мѣны формъ происходили въ Срединномъ царствѣ только въ силу тѣхъ или другихъ случайностей и вслѣдствіе дѣятельности лицъ, не руководившихся идеею и не стремившихся къ осуществленію опредѣленнаго идеала, то исторія Китая, хотя бы и постоянно двигавшагося внутри самого себя, не представляла бы, конечно, особаго интереса. Но что выдающіеся дѣятели китайской исторіи руководились въ своихъ дѣйствіяхъ ясно сознаваемыми идеями, въ этомъ убѣдится всякій, кто дастъ себѣ трудъ познакомиться съ нѣкоторыми отдѣлами китайской литературы. Что ломка старыхъ культурныхъ и соціально-бытовыхъ формъ производилась въ Срединномъ царствѣ во имя идеала, это не безъизвѣстно синологамъ, должно быть до нѣкоторой степени не безъизвѣстно и не синологамъ: вѣдь, о китайцахъ утверждаютъ, что они презрительно относятся ко всему чужому и хвалятъ свое, а хваля свое, хвалятъ не то, что даетъ фактическая дѣйствительность, а то, что рисуется въ дѣйствительности идеальной. Намъ могутъ замѣтить: „развѣ китайцы полагаютъ свой идеалъ не въ древности? развѣ такой идеалъ способенъ являться стимуломъ къ прогрессивному движенію народа?“ Но, вѣдь, важно не то, въ прошедшемъ или въ будущемъ полагается идеалъ китайцевъ, а то, достоинъ-ли этотъ идеалъ въ существѣ своемъ такого названія и не отождествляется-ли онъ съ какими-либо формами грубой дѣйствительности. Китайцы преисполнены похвалъ золотымъ вѣкамъ своихъ древнѣйшихъ государей. Почему же столь привлекательна древность? Конечно, не потому, что люди жили тогда въ полудикомъ состояніи, ѣли грубую пищу, носили грубую одежду, помѣщались въ неудобныхъ жилищахъ и пр. Древность прельщаетъ китайцевъ тѣми своими сторонами, которыя ей приписаны, какъ идеалу. Всякій мало-мальски образованный человѣкъ въ Китаѣ долженъ знать содержаніе книги Ли-цзи [1]), а въ этой книгѣ встрѣчаются, напр., слѣдующія строки: „(въ древности), когда жили по нравственному закону, тогда имперія была общая, тогда избирали (для управленія) людей добродѣтельныхъ, возвышали способныхъ, уважали честность, дышали согласіемъ. Поэтому люди

[1]) Одна изъ книгъ каноническаго конфуціанскаго Пятикнижія.

любили не однихъ только своихъ родныхъ, считали дѣтьми не однихъ только своихъ дѣтей; старики имѣли чѣмъ прокормиться на старости, возмужалые имѣли чѣмъ жить, малолѣтніе служили предметомъ попеченій для старшихъ; сирые, одинокіе и больные получали пропитаніе; мужчины получали свою долю, женщины имѣли на кого опереться; богатствъ не прятали для себя, силъ не напрягали только для своей собственной пользы, поэтому не было ухищреній, разбоевъ, воровства, и двери не запирались. Это-то и называлось великою общностью" [1]). Конечно, ничего подобнаго въ древности не было, но китайцамъ нравится древность именно такою, какою они ее себѣ рисуютъ. Если въ Китаѣ были перемѣны формъ культуры и соціальнаго строя, то перемѣны эти совершались во имя идеала, сознаннаго и очерченнаго съ тѣми или другими деталями. Если динамика жизни китайцевъ не представляла такого шатанія изъ стороны въ сторону, какъ у нѣкоторыхъ народовъ Европы, то причина этого заключается въ томъ, что китайцы неуклонно и послѣдовательно старались сознанный идеалъ воплощать въ дѣйствительность, а не гонялись за выработкою многихъ идеаловъ, эфемерныхъ, противуположныхъ и способныхъ скорѣе коверкать, чѣмъ солидно обосновывать жизнь. Заявляя, что въ исторіи народа китайскаго выражалось стремленіе осуществлять идеалъ, считаемъ-ли мы эту исторію прогрессивною въ лучшемъ смыслѣ слова? Прежде чѣмъ отвѣтить на этотъ вопросъ, мы должны посмотрѣть, что̀ разумѣютъ европейцы подъ идеаломъ прогресса и насколько идеалъ китайцевъ высокъ по своему качественному уровню.

ГЛАВА IV.

Посвящая настоящую главу труда нашего выясненію того, что̀ разумѣютъ европейцы подъ идеаломъ прогресса, мы должны оговориться, что не имѣемъ въ виду излагать исторію ученій объ этомъ идеалѣ и указывать всѣхъ мыслителей, такъ или иначе касавшихся вопроса о прогрессивной жизни человѣчества, — мы считаемъ

[1]) Ли-цзи, гл. 9. См. нашъ трудъ: «Принципы жизни Китая», стр. 344.

цѣлесообразнымъ и достаточнымъ для себя только напомнить читателямъ о тѣхъ главнѣйшихъ категоріяхъ, подъ которыя подводятся существующія опредѣленія идеала прогресса.

„Идея прогресса, развитія", говоритъ Гизо, „кажется мнѣ основною идеею слова *цивилизація*. Въ чемъ же состоитъ самый прогрессъ, самое развитіе? На этотъ вопросъ, самый затруднительный изъ всѣхъ, этимологія слова *цивилизація* даетъ, кажется, ясный и удовлетворительный отвѣтъ. Она указываетъ на усовершенствованіе гражданской жизни, на развитіе общества въ собственномъ смыслѣ этого слова, развитіе отношеній людей между собою. Такова, въ самомъ дѣлѣ, первая идея, поражающая умъ нашъ при словѣ *цивилизація* [1])... (Здѣсь) блистательно заявляетъ себя другое развитіе, отличное отъ развитія общественной жизни: развитіе жизни индивидуальной, внутренней, развитіе самого человѣка, его способностей, чувствъ, идей [2])... Такимъ образомъ, въ цивилизаціи заключены два главные факта; она существуетъ при двухъ условіяхъ и обнаруживается двумя признаками: развитіемъ общественной дѣятельности и развитіемъ дѣятельности личной, прогрессомъ общества и прогрессомъ человѣка [3])... Есть также факты, которые, собственно говоря, нельзя даже назвать общественными — факты индивидуальные, касающіеся, повидимому, болѣе человѣческаго духа, нежели общественной жизни: таковы религіозныя вѣрованія, философскія идеи, науки, литература, искусства. Факты эти, повидимому, относятся собственно къ человѣку, предназначены для его усовершенствованія, для доставленія ему разнообразныхъ наслажденій; цѣль ихъ, съ перваго взгляда, не столько общественное положеніе человѣка, сколько его внутреннее развитіе или его удовольствіе. Однако и эти факты разсматриваются и должны быть разсматриваемы съ точки зрѣнія цивилизаціи [4])... По мнѣнію моему, безъ лести можно сказать, что Франція была центромъ, фокусомъ цивилизаціи Европы. Преувеличенно было бы утверждать, что Франція всегда, во всѣхъ направленіяхъ шла во главѣ націй...

---

[1]) Исторія цивилизаціи въ Европѣ. Второе изданіе. Спб. 1864. Стр. 8.
[2]) ibid., стр. 10.
[3]) ibid., стр. 10.
[4]) ibid., стр. 5.

но нельзя не признать, что всякій разъ, когда Франція видѣла себя отставшею на поприщѣ цивилизаціи, она получала новую силу, устремлялась впередъ и быстро становилась на ряду съ прочими или во главѣ ихъ. Этого мало. Всѣ идеи, всѣ, такъ сказать, цивилизующія учрежденія, родившіяся на другой почвѣ, не прежде распространялись, обобщались, дѣлались плодотворными и начинали дѣйствовать на пользу всей европейской цивилизаціи, какъ послѣ новой переработки ихъ во Франціи; оттуда уже, какъ изъ второй своей родины, они покоряли себѣ всю Европу [1]).. Ясность, общительность, симпатичность составляютъ отличительный характеръ Франціи и ея цивилизаціи, и эти качества давали ей, преимущественно предъ другими странами, возможность идти во главѣ европейской цивилизаціи" [2]). Такимъ образомъ, по мнѣнію Гизо, идеалъ прогресса заключается въ усовершенствованіи гражданской жизни и въ развитіи самого человѣка (его способностей, чувствъ, идей); религіозныя вѣрованія, философскія идеи, науки, литература, искусства—факты индивидуальные, а не соціальные; во главѣ европейской цивилизаціи шла и идетъ Франція. Гизо, цитированный нами въ виду популярности его сочиненій, былъ не первымъ и не послѣднимъ мыслителемъ, сводившимъ прогрессивную жизнь человѣчества главнѣйшимъ образомъ на развитіе и улучшеніе соціальныхъ формъ. Кантъ (см. его Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht и др. соч.) усматривалъ цѣль прогресса въ выработкѣ совершеннаго государственнаго устройства, въ установленіи всеобщаго гражданскаго общества съ царствующею въ немъ политическою справедливостью, въ обезпеченіи всеобщаго мира парламентомъ человѣческаго рода. Филиппсонъ (см. его Ueber die Resultate der Weltgeschichte), подводя итоги всемірной исторіи, старается доказать, что человѣчество не выработало неизмѣнно истинныхъ положеній въ сферѣ высшаго, философскаго мышленія и обнаружило свою дѣйствительную прогрессивность въ выработкѣ соціальныхъ формъ, достигшихъ, будто бы, своего совершенства въ конституціонализмѣ.

---

[1]) ibid., стр. 3.
[2]) ibid., стр. 3.

Фулье (см. его La science sociale contemporaine), также сводящій прогрессъ первѣе всего на улучшеніе формъ общественности, полагаетъ идеалъ его въ обществѣ, всецѣло обоснованномъ на договорномъ началѣ. Мишле (см. его Introduction à l'histoire universelle) усматриваетъ сущность и идеалъ прогресса въ развитіи свободы и въ достиженіи равенства. Это послѣднее, обоснованное на принципѣ солидарности, выставлялось какъ идеалъ прогресса Бюше (см. его Introduction à la science de l'histoire ou science des développements de l'humanité), Леру (см. его De l'égalité и De l'humanité, son principe et son avenir) и другими проповѣдниками той соціальной реформы, необходимость которой, какъ осуществляющей, будто бы, идеалъ прогресса, была ранѣе провоглашена С. Симономъ, обращавшимъ главное вниманіе на экономическій строй общества и видѣвшимъ въ travail sociétaire совершеннѣйшую форму труда, равно какъ Фурье, указывавшимъ на état harmonien, какъ на идеальную форму общественности. Не желая утомлять читателей, мы кончаемъ перечень лицъ, сводившихъ сущность прогресса на улучшеніе соціальныхъ формъ жизни.

„При болѣе обширномъ взглядѣ", говоритъ Бокль, „на перемѣны въ жизни цивилизованнаго народа, оказывается, что, въ сложности, онѣ зависятъ единственно отъ трехъ вещей: во-первыхъ, отъ суммы знаній, пріобрѣтенныхъ самыми развитыми людьми; во-вторыхъ, отъ направленія, которое приняли эти знанія, то-есть отъ того разряда предметовъ, къ которому они относятся; наконецъ, въ-третьихъ, и болѣе всего, отъ той пропорціи, въ которой знанія эти распространены, и отъ большей или меньшей свободы, съ которою они проникаютъ во всѣ классы общества. Таковы три главные двигателя образованности въ каждой цивилизованной странѣ, и хотя дѣятельность ихъ часто встрѣчаетъ помѣхи въ добродѣтеляхъ и порокахъ могущественныхъ личностей, но эти нравственныя свойства взаимно нейтрализируются, и потому вліяніе ихъ, въ среднемъ выводѣ, за долгіе періоды времени, незамѣтно... [1]). Неоспоримо, что въ цѣломъ мірѣ нѣтъ ничего такого, чтобы из-

[1]) Исторія цивилизаціи въ Англіи. Спб. 1866. Томъ первый, стр. 162.

мѣнилось такъ мало, какъ тѣ великіе догматы, изъ которыхъ слагаются нравственныя системы. Дѣлать добро другимъ, жертвовать для пользы ихъ своими собственными желаніями, любить ближняго, какъ самого себя, прощать врагамъ, обуздывать свои страсти, чтить родителей, уважать тѣхъ, которые поставлены надъ нами — въ этихъ правилахъ и въ нѣсколькихъ другихъ заключается вся сущность нравственности, и къ нимъ не прибавили ни одной іоты всѣ проповѣди, всѣ наставленія и собранія текстовъ, составленныя моралистами и богословами. Но если мы сравнимъ это неподвижное состояніе нравственныхъ истинъ съ быстрымъ движеніемъ впередъ истинъ умственныхъ, то найдемъ самую разительную противоположность. Всѣ великія нравственныя системы, имѣвшія большое вліяніе на человѣчество, представляли въ сущности одно и то же. Въ ряду правилъ, опредѣляющихъ нашъ нравственный образъ дѣйствій, самые просвѣщенные европейцы не знаютъ ни одного такого, которое бы не было также извѣстно древнимъ. Что же касается до дѣятельности нашего ума, то люди позднѣйшихъ временъ не только сдѣлали значительныя пріобрѣтенія по всѣмъ отраслямъ знанія, какія пытались изучать въ древности, но и совершили рѣшительный переворотъ въ старыхъ методахъ изслѣдованія: они соединили въ одну обширную систему всѣ тѣ средства наведенія, о которыхъ только смутно помышлялъ Аристотель, и создали такія науки, о которыхъ самый смѣлый мыслитель древности не имѣлъ ни малѣйшаго понятія. Все это для каждаго образованнаго человѣка несомнѣнные, общеизвѣстные факты, и выводъ, непосредственно вытекающій изъ нихъ, очевиденъ. Если цивилизація есть произведеніе нравственныхъ и умственныхъ факторовъ, и если это произведеніе подвержено безпрерывнымъ измѣненіямъ, то ясно, что характеръ его опредѣляется не неизмѣннымъ факторомъ; потому что, въ неизмѣняющейся обстановкѣ, неизмѣнный факторъ можетъ производить только неизмѣнное дѣйствіе. Измѣняется же одинъ умственный факторъ, и что онъ въ этомъ случаѣ истинный двигатель, это можетъ быть доказано двумя различными путями: во-первыхъ, тѣмъ, что если не нравственное начало движетъ цивилизаціею, то остается приписать это дѣйствіе одному умственному; а во-вторыхъ, тѣмъ, что умственное начало проявляетъ такую дѣятельность и такую спо-

собность все обхватывать, которая совершенно достаточно объясняетъ необыкновенные успѣхи, сдѣланые Европою въ продолженіе нѣсколькихъ столѣтій [1])... Найти такой народъ [2]), очевидно, невозможно, тѣмъ не менѣе историкъ-философъ обязанъ избрать для спеціальнаго изученія такую страну, которая возможно болѣе удовлетворяетъ этимъ условіямъ. Но, конечно, каждый изъ насъ, а также и каждый образованный иностранецъ согласится съ тѣмъ, что Англія, по крайней мѣрѣ въ продолженіе трехъ послѣднихъ вѣковъ, удовлетворяла означеннымъ условіямъ постояннѣе и успѣшнѣе, чѣмъ какая-либо другая страна. Я уже не говорю о многочисленности нашихъ открытій, о блескѣ нашей литературы и объ успѣхахъ нашего оружія. Все это предметы, возбуждающіе народную зависть, и другіе народы, можетъ быть, откажутъ намъ въ признаніи этихъ преимуществъ, которыя мы легко можемъ преувеличивать. Но я ограничиваюсь единственно тѣмъ положеніемъ, что въ Англіи долѣе, чѣмъ въ какомъ-либо изъ европейскихъ государствъ, правительство оставалось совершенно спокойнымъ, между тѣмъ какъ народъ былъ въ высшей степени дѣятеленъ; въ Англіи свобода націи установилась на самомъ широкомъ основаніи: тамъ каждый человѣкъ имѣетъ полную возможностя говорить, что думаетъ, и дѣлать, что хочетъ, всякій слѣдуетъ своему образу мыслей и открыто распространяетъ свои мнѣнія; такъ какъ въ Англіи почти не знаютъ преслѣдованій за религію, то въ этой странѣ можно ясно видѣть развитіе человѣческаго ума, не стѣсненное тѣми преградами, которыя ограничиваютъ его въ другихъ странахъ. Въ этой странѣ открытое исповѣданіе ереси наименѣе опасно, и отступленіе отъ господствующей церкви наиболѣе обыкновенно; убѣжденія, враждебныя одно другому, процвѣтаютъ рядомъ и возникаютъ и падаютъ безпрепятственно, согласно съ потребностями народа, не подчиняясь желаніямъ церкви и не подвергаясь контролю государственной власти; всѣ интересы и всѣ классы, какъ духовные, такъ и свѣтскіе, тамъ, болѣе чѣмъ гдѣ-либо, предоставлены самимъ себѣ; тамъ впервые подверглось нападеніямъ ученіе о вмѣшательствѣ, называемомъ

---

[1]) ibid., стр. 124, 125.

[2]) Говорится о народѣ, достигшемъ высокой цивилизаціи, не подвергаясь иноземному вліянію.

покровительственною системою; тамъ только и была уничтожена эта система,—однимъ словомъ, въ одной Англіи умѣли избѣгнуть тѣхъ опасныхъ крайностей, до которыхъ доводитъ вмѣшательство, вслѣдствіе чего и деспотизмъ и возстанія тамъ одинаково рѣдки; а какъ притомъ признана основаніемъ политики система уступокъ, то ходъ народнаго прогресса въ Англіи наименѣе былъ нарушаемъ могуществомъ привилегированныхъ сословій, вліяніемъ особыхъ сектъ или насильственными дѣйствіями самовластныхъ правителей" [1]). Такимъ образомъ, по мнѣнію Бокля, сущность и идеалъ прогресса заключаются первѣе всего въ успѣхахъ положительныхъ знаній; нравственныя правила неизмѣнны, и нравственные законы не имѣютъ вліянія на прогрессъ человѣчества; цивилизованнѣйшею въ мірѣ страною является Англія. Бокль, цитированный нами въ виду популярности его книги, былъ не первымъ и не послѣднимъ мыслителемъ, сводившимъ прогрессивную жизнь человѣчества главнѣйшимъ образомъ на успѣхи ума, выражающіеся въ выработкѣ положительныхъ знаній. Основатель позитивизма, знаменитый Контъ, видѣвшій (см. его Cours de philosophie positive и Système de politique positive) коренной законъ человѣческой эволюціи въ смѣнѣ трехъ фазисовъ міросозерцанія (теологическій, метафизическій, позитивный), обусловливалъ выработку наилучшаго соціальнаго строя обновленіемъ индивидуумовъ, сводящимся первѣе всего на устраненіе умственной анархіи, отъ которой, будто бы, всегда зависитъ анархія въ сферахъ нравственной и политической. Литтре, опредѣляющій (см. его Études sur les barbares) прогрессъ, какъ борьбу между пертурбаціями соціальной и политической жизни и возрастающимъ сознаніемъ разумности и справедливости, ставитъ послѣднюю въ тѣсную зависимость отъ прямоты и безпристрастія, которыя сообщаются уму наукою, и подтверждаетъ мысль Конта, что прогрессъ нравственный обусловленъ прецедентнымъ умственнымъ прогрессомъ. Что касается самой сущности умственнаго прогресса, то одни ученые (напр., Кавелинъ) полагаютъ ее въ постепенномъ освобожденіи представленій и мыслей отъ субъективныхъ примѣсей; другіе (напр., Лацарусъ)—въ конденсированіи мысли, дающемъ возможность каж-

[1]) ibid., стр. 172, 173.

дому поколѣнію людей весьма легко освоиваться съ результатами умственной работы предшествовавшихъ поколѣній; третьи (очень многіе)—въ увеличеніи суммы знаній вообще или (какъ, напр., Дю Буа-Реймонъ) суммы знаній естественно-научныхъ, и т. д.

„Свободный духъ каждаго народа", говоритъ Гегель, „осуществляется въ живыхъ личностяхъ и потому онъ видоизмѣняется согласно условіямъ мѣстности и климата; онъ существуетъ во времени и необходимо олицетворяетъ какое-нибудь особенное начало, и потому онъ долженъ пройти черезъ различныя ступени, въ которыхъ развивается и проявляется его самосознаніе. Онъ переживаетъ свою исторію. Духъ всякаго народа ограниченъ, и потому онъ, въ своей самостоятельности, образуетъ только моментъ во всемірной исторіи; событія всемірной исторіи показываютъ, что духъ каждаго народа, вслѣдствіе своей ограниченности, уступаетъ мѣсто другимъ, и въ этомъ діалектическомъ движеніи состоитъ верховный судъ исторіи. Этимъ путемъ духовная субстанція освобождается отъ своихъ исключительностей, этимъ движеніемъ осуществляется абсолютная цѣль міра; безсознательный духъ приходитъ къ сознанію и самосознанію; онъ обнаруживаетъ и проявляетъ свою истинную и полную сущность и является во внѣшности какъ всеобщій, какъ всемірный духъ. Все это развитіе совершается во времени и въ дѣйствительности, и потому оно образуетъ исторію. Моменты и ступени этого развитія составляютъ отдѣльные народы; каждый народъ, по необходимости ограниченный естественными условіями своей природы, призванъ образовать одну ступень этого развитія и совершить одинъ подвигъ во всеобщемъ дѣлѣ [1])... Это освобожденіе духа, или это движеніе, посредствомъ котораго онъ стремится сознать и осуществить себя въ своей истинѣ, составляетъ высшее и абсолютное право духа. Въ каждый данный моментъ, извѣстная ступень развитія какого-нибудь отдѣльнаго народа составляетъ ту форму, въ которой всемірный духъ осуществляетъ свою волю и въ которой онъ приходитъ къ сознанію о самомъ себѣ. Въ отношеніи къ этой абсолютной волѣ, воля остальныхъ народовъ безправна; этотъ народъ есть народъ господствую-

[1]) Философія духа. Перев. съ нѣм. В. Чижова. 1864. Стр. 350.

щій. Но всемірный духъ переступаетъ за предѣлъ каждой ограниченной ступени своего развитія и оставляетъ ее на произволъ ея случайной судьбы. Это жизненное развитіе совершается черезъ посредство отдѣльныхъ личностей, и повидимому есть личное дѣло. Но они составляютъ только орудія, и ихъ собственная, субъективная дѣятельность ограничивается исполненіемъ предстоящей задачи. Эта задача вырабатывается и подготовляется помимо ихъ воли, и на ихъ долю выпадаетъ только общее представленіе о ихъ заслугахъ — слава. Она составляетъ ихъ награду. Духъ каждаго народа подчиненъ естественнымъ условіямъ; всемірный духъ, который самъ по себѣ безконеченъ, является здѣсь въ частныхъ и ограниченныхъ формахъ, которыя зависятъ отъ многихъ случайностей и существуютъ частію безсознательно (какъ нравы и обычаи народа), частію сознаются какъ продукты времени и мѣстности. Духъ народа по необходимости ограниченъ; поэтому онъ осуществляется въ извѣстной формѣ государства, въ извѣстныхъ временныхъ интересахъ, въ извѣстной системѣ законовъ и обычаевъ. Но духъ мыслитъ объ этихъ формахъ существованія, отрицаетъ ихъ ограниченность и возвышается къ сознанію своей сущности. Это знаніе не можетъ, однакожь, освободиться отъ той ограниченности, которая свойственна духу каждаго народа. Но мыслящій духъ всемірной исторіи отвергаетъ эти ограниченныя формы, свойственныя каждому народу, онъ возвышается надъ своимъ историческимъ проявленіемъ (Weltlichkeit), овладѣваетъ своею конкретною всеобщностью и приходитъ къ сознанію абсолютнаго духа. Онъ открываетъ, что абсолютный духъ есть вѣчная истина дѣйствительности,—что разумъ свободенъ отъ всѣхъ ограниченій, когда имѣетъ его своимъ предметомъ [1]... Германское государство—четвертый моментъ всемірной исторіи [2]; оно соотвѣтствуетъ, по сравненію съ человѣческими возрастами, старости. Естественная старость есть слабость, но старость духа есть его совершенная зрѣлость, въ которой онъ возвращается къ единству, но какъ духъ [3]... Нѣтъ уже [4]) противоположенія

[1]) ibid., стр. 354—356.

[2]) Первый моментъ—Востокъ (младенчество), второй—Греція (юность), третій—Римъ (зрѣлость).

[3]) Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Dritte Auflage. 1848, pp. 133, 134.

[4]) Въ новомъ германскомъ мірѣ.

церкви государству; духъ, находясь въ дѣйствительности, являемой жизнію, слагаетъ ее въ (завершенный) организмъ. Государство болѣе не заслоняется церковью и не подчинено ей; послѣдняя не обладаетъ никакими преимуществами, и духовное болѣе не чуждо государству. Свобода нашла въ чемъ реализироваться истиннымъ содержаніемъ ея понятія. Это есть цѣль всемірной исторіи [1]... Понятіе духа осуществляется въ самомъ духѣ. Субъектъ долженъ сознать это тождество дѣйствительности и понятія духа; т. е. долженъ сознать абсолютную идею духа. Умъ—свободный по своей природѣ—долженъ сдѣлаться свободнымъ на самомъ дѣлѣ: онъ долженъ соотвѣтствовать своему понятію, долженъ быть достойнымъ его подобіемъ. Духъ восходитъ на эту ступень, проходя формы субъективнаго и объективнаго духа. Абсолютный духъ есть духъ тождественный съ собою, вѣчно пребывающій въ самомъ себѣ и въ то же время вѣчно являющійся въ сознаніи смѣняющихся личностей. Онъ составляетъ общую, единую духовную субстанцію и подраздѣляется такъ, что является какъ самъ онъ и какъ совокупность личностей, его сознающихъ. Это абсолютное отношеніе можно вообще назвать религіею, и очевидно, что религія одинаковымъ образомъ проистекаетъ изъ субъекта, т. е. принадлежитъ ему самому,—и въ то же время (съ объективной точки зрѣнія) она происходитъ отъ абсолютнаго духа, который осуществляется въ религіозной общинѣ [2]... Философія занимается абсолютнымъ духомъ и имѣетъ своимъ предметомъ показать необходимость его содержанія и обѣихъ предшествующихъ ей формъ его сознаванія,—именно непосредственнаго созерцанія божества, съ его поэзіею,—и представленія о едино-сущемъ божествѣ, съ его внѣшнимъ и объективнымъ откровеніемъ. Съ другой стороны она должна показать, почему вѣра сначала сосредоточивается въ самой себѣ, но потомъ стремится къ этому представленію и признаетъ свое тождество съ нимъ. Понявши его смыслъ, философія признаетъ истину его содержанія и его форму, но она освобождаетъ отъ его одностороннихъ формъ и возводитъ ихъ въ абсолютую форму. Эта абсолютная форма сама производитъ изъ себя свое содержаніе, она тождественна съ нимъ и объясняетъ его внутреннюю необходимость. Эта задача

---

[1]) Vorles. über die Phil. d. Gesch., pp. 134, 135.

[2]) Философія духа. Стр. 368, 369.

философіи уже исполнена, потому что она уразумѣла свое понятіе и ей остается только оглянуться на свое развитіе" [1]). Такимъ образомъ, по мнѣнію Гегеля, исторія человѣчества есть не что иное, какъ постепенная выработка міровымъ духомъ познанія своей собственной сущности; дѣйствительное и разумное—понятія тождественныя (все разумное дѣйствительно, и все дѣйствительное разумно); германскій народъ—самый передовой изъ народовъ, потому что единственно въ немъ достигаетъ своего самосознанія всемірный духъ; его (Гегеля) философіею завершилось познаніе міровымъ духомъ своей сущности и закончилась прогрессивная жизнь человѣчества. При такомъ опредѣленіи судебъ послѣдняго, не можетъ быть и рѣчи ни о самостоятельной (т. е. помимо воли всемірнаго духа) выработкѣ отдѣльными лицами или цѣлыми народами какого-либо идеала прогресса, ни о допустимости идеала для такой жизни, которая чужда германскому міру и не проникается духомъ гегелевой философіи. Съ Гегелемъ, какъ творцомъ своеобразной философской системы, нельзя, понятно, сопоставить никого изъ европейскихъ мыслителей; а какъ много имѣлъ Гегель учениковъ, поклонниковъ и послѣдователей,—это извѣстно всякому.

„Ни въ чемъ", говоритъ Лотце, „успѣхъ человѣчества такъ несомнѣненъ, какъ въ области науки, хотя онъ не былъ безпрерывенъ и здѣсь: перерывъ длинными промежутками варварства нерѣдко вынуждалъ снова открывать забытыя истины. Но этотъ успѣхъ привелъ прежде всего къ тому удивительному результату, что совокупность пріобрѣтеннаго знанія стала необозримою даже для тѣхъ, кто положительно имъ занимается. Какъ странно говорить о высокомъ уровнѣ науки въ наше время, а между тѣмъ въ сущности что, кажется, могло бы быть естественнѣй! Кто такое наука? Не сама истина; потому что истина всегда была въ силѣ и не нуждалась, чтобъ надъ созданіемъ ея трудился человѣкъ. Наука, стало быть, только знаніе истины; но знаніе это разрослось до того, что сдѣлалось необъятно для знанія. Вотъ въ какомъ чудномъ положеніи дѣйствительно находится теперь наука: она, правда, существуетъ, но состоитъ для каждаго только въ возможности отыскать ту или

[1]) ibid., стр. 392, 393.

другую ея часть и съ нею ознакомиться; какъ цѣлое, не живетъ она вполнѣ ни въ комъ, приблизительно къ цѣлому—только въ немногихъ, а о массѣ человѣчества тутъ нечего и говорить. Напротивъ, какъ во всѣ прежнія эпохи, обладавшія обширною и многоразличною наукою, люди и теперь подѣляютъ между собою разныя ея отрасли и, вооружаясь доставшимся каждому клочкомъ, пускаются въ самыя страстныя борьбы и битвы, которыя ставятъ иногда на карту весь прежній добытокъ человѣческаго образованія. Вотъ почему прогрессъ науки не есть непосредственно прогрессъ человѣчества [1]... На томъ преимущественно основана разность человѣческаго развитія отъ животненнаго быта, что душа животнаго немногими ощущеньями раздражается къ внезапнымъ и отрывочнымъ вспышкамъ, тогда какъ человѣческій духъ, гораздо менѣе надѣленный отъ природы вѣрными своей цѣли побудами, или инстинктами, сначала собираетъ въ себѣ, поучаясь, обильный запасъ опытовъ, и изъ спокойной разразработки ихъ постепенно выводитъ побудительныя причины для связнаго и обдуманнаго образа дѣйствій. Усиліе этой сдержки, отличающей копимую понемногу человѣческую дѣятельность отъ запальчивыхъ движеній животнаго, составляетъ въ извѣстномъ смыслѣ и до извѣстной степени отличительное свойство новаго образованія [2]... И никогда, ни прежде, ни теперь, не овладѣвало это пресыщеніе [3]) цѣлымъ сплошь человѣчествомъ; теперь же, рядомъ съ непроизводительною, правда, безстрастностью, развило оно противъ прежняго болѣе терпимости, бѐрежи и сдержки, а это среди такой бездны недозрѣвшихъ еще общественныхъ формацій все-таки овозможиваетъ для насъ благообильную жизнь и поддерживаетъ надежды на непрерывность дальнѣйшаго прогресса. Въ разнообразнѣйшихъ сферахъ жизни обнаруживается эта утонченная совѣсть (или, пожа-

---

[1]) Микрокозмъ. Перев. Е. Корша. 1867. Часть третья. Стр. 35. На нѣсколькихъ слѣдующихъ страницахъ Лотце объясняетъ, почему онъ не согласенъ съ гегелевымъ положеніемъ, что историческій прогрессъ заключается въ постепенномъ уразумѣніи міровымъ духомъ своей сущности.

[2]) ibid., стр. 209.

[3]) Говорится о «томъ внутреннемъ пресыщеніи, для котораго всѣ высшія цѣли и всѣ побуды къ дѣятельности вообще потеряли свою живительную силу».

луй, совѣстливость) нынѣшняго общества. Не то, чтобъ выполненія своихъ увѣтовъ достигала она безъ труда, или чтобъ современное человѣчество было несравненно выше прежняго совершенствомъ личной нравственности; напротивъ, природа наша остается все одна и та же: съ свойственными ей страстностью и извращеніемъ, съ своей злобой и своимъ неразуміемъ, она и нынѣ ретива и ртачлива къ наложенной на нее уздѣ. Но она чувствуетъ, что узда-то эта натянута теперь гораздо крѣпче: каждое новое поколѣніе родится вѣдь все съ прежними влеченьями и съ прежнею обузою несовершенствъ, и каждое вынуждено, однакожь, волей и неволей признавать истинность развивающагося нравственнаго смысла, которымъ успѣхи образованія проницаютъ постепенно всѣ подробности житейскихъ отношеній, подобно все живѣе пробуждающейся совѣсти, навязывающей свои приговоры даже и тому, кто ни мало ихъ не хочетъ [1]... На постоянно-прогрессивномъ развитіи этой совѣсти, на гнетѣ, претерпѣваемомъ отъ нея поневолѣ каждымъ, основаны надежды наши въ будущемъ [2]... Если внутренній строй души долженъ предпочесть своему собственному благу другое, то это другое можно найти только въ чужомъ счастьи, и строй души благъ только въ силу этого влеченья къ самопожертвованью. Благъ и блага не существуетъ въ подлинномъ ихъ значеніи внѣ чувствующаго, волящаго и сознающаго духа: они дѣйствительны только какъ живыя его движенья. Благо или добро есть уже само по себѣ (и необходимо) вкушаемое блаженство; такъ-называемыя нами блага—только вѣдь средства къ этому, но сами въ себѣ они не блага, пока не обратятся въ услажденіе; блага собственно только живая любовь, жаждущая блаженства всему другому. Она-то и есть то благо само въ себѣ, котораго мы ищемъ [3]... Каковъ ни будь міръ, гдѣ творящая любовь проявляетъ свою силу, конечно онъ предначертанъ ею въ цѣломъ; отъ совокупности этого идеальнаго плана, который предначертала себѣ творческая любовь, вся природа и вся исторія получаютъ совокупность задачъ своихъ и выполняютъ ихъ

[1]) Микрокозмъ. Стр. 210, 211.
[2]) ibid., стр. 211.
[3]) ibid., стр. 729.

способами и средствами стройнаго въ себѣ осуществительнаго домохозяйства [1])... У насъ [2]) не нашлось сочувствія ни къ тѣмъ стремленіямъ, которыя, не ставя ни во что общій духовный механизмъ права, хотятъ уряжать мірскія дѣла по внушеніямъ любой остроумной затѣи, ни, съ другой стороны, къ тѣмъ, которыя, замерши на службѣ этому механизму, требуютъ, наперекоръ всему, возстановки разъ узаконенной фактической наличности. Вездѣ общее уступало для насъ въ важности особенному, родовое — единичному, всякая фактическая наличность представлялась намъ ничтожною передъ добромъ, происходящимъ отъ дѣйствительнаго ею пользованія. Первыя принадлежатъ вѣдь къ механизму, въ какой расчленяетъ себя верховное начало для достиженія своихъ цѣлей; истинно дѣйствительное, то, что̀ есть и быть должно̀,—не вещество, и ужь подавно—не идея, а живой личный духъ Божій и міръ созданныхъ имъ личныхъ духовъ. Они—единственное вмѣстилище, гдѣ есть добро и блага; для нихъ однихъ существуетъ явленіе протяженнаго вещественнаго міра, котораго формами и движеніями мысль вселенной становится понятна созерцанію каждаго конечнаго духа, въ мѣру его силъ [3])". Такимъ образомъ, по мнѣнію Лотце, историческій прогрессъ заключается первѣе всего не въ умственномъ развитіи человѣчества, а въ постепенной выработкѣ людьми болѣе совершенныхъ нравственныхъ качествъ. Какъ Гизо и Бокль являлись не единственными лицами, сводившими прогрессъ одинъ къ улучшенію соціальныхъ формъ, а другой—къ успѣхамъ положительныхъ знаній, такъ и Лотце былъ не первымъ и не послѣднимъ мыслителемъ, усматривавшимъ коренную суть и въ то же время идеалъ прогресса въ нравственномъ совершенствованіи людей, принимаемыхъ отдѣльно и во всей ихъ совокупности. Фихте (см. его Vorlesungen über die Staatslehre) представлялъ себѣ будущее человѣчество, какъ царство духа любви, не нуждающееся во внѣшнихъ законахъ; Гердеръ (см. его Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit), видѣвшій въ гуманности цѣль человѣческой природы, смотрѣлъ на исторію, какъ

[1]) ibid., стр. 732.

[2]) Авторъ говоритъ о себѣ, опредѣляя характеръ своего міровоззрѣнія.

[3]) Микрокозмъ. Стр. 738.

на поприще для достиженія прекраснаго вѣнка человѣчности и человѣческаго достоинства; (Лоранъ въ своемъ многотомномъ трудѣ (см. его Études sur l'histoire de l'humanité) старался доказать, что сущность историческаго прогресса заключается въ прогрессивности сознанія и проведенія въ жизнь принципа справедливости и гуманности, равно какъ въ постепенномъ развитіи въ человѣкѣ совѣсти и уваженія къ своему и чужому человѣческому достоинству; и др.

„Если мы", говоритъ Шопенгауэръ, „такимъ образомъ познали само въ себѣ существо міра какъ волю, и во всѣхъ ея проявленіяхъ лишь ея объективацію, и прослѣдили послѣднюю отъ безсознательнаго стремленія тѣлесныхъ силъ природы до сознательнѣйшей дѣятельности человѣка; то мы никакъ не можемъ избѣжать вывода, что вмѣстѣ со свободнымъ отрицаніемъ, отмѣной воли, отмѣняются и всѣ оныя явленія, то непрестанное стремленіе и погоня безъ цѣли и безъ отдыха, на всѣхъ ступеняхъ объективаціи, въ коихъ и коими поддерживается міръ, отмѣняется разнообразіе постепенно слѣдующихъ формъ, отмѣняется вмѣстѣ съ волею все ея проявленіе, даже наконецъ общія ея формы, время и пространство, а также послѣдняя основная ея форма, субъектъ и объектъ. Нѣтъ воли: нѣтъ представленія, нѣтъ міра. Передъ нами, конечно, остается одно ничто. Но то, что̀ противится этому разрѣшенію въ ничто, наша природа, есть вѣдь именно только воля къ жизни, которая мы сами, какъ она нашъ міръ. Что намъ до такой степени противно ничто, есть ничто иное, какъ другое выраженіе тому, что мы такъ сильно желаемъ жизни, и сами ничто иное, какъ воля, и ничего не знаемъ, кромѣ именно ея. Но если мы свой взоръ перенесемъ съ нашей собственной безпомощности и неволи на тѣхъ, которые побѣдили міръ, въ которыхъ воля достигла полнаго самопознанія, узнала себя во всемъ и затѣмъ свободно отреклась отъ самой себя, и которые затѣмъ только выжидаютъ, чтобы еще послѣдній ея слѣдъ исчезъ вмѣстѣ съ тѣломъ, которое она оживляетъ; то передъ нами открывается, вмѣсто непрестаннаго стремленія и погони, вмѣсто постояннаго перехода отъ желанія къ страху и отъ радости къ страданію, вмѣсто никогда не удовлетворенной и никогда не умирающей надежды, изъ которыхъ состоитъ

жизненный сонъ волящаго человѣка,—тотъ миръ, который превыше всякаго разума, та совершеннѣйшая тишь настроенія, то глубокое спокойствіе, непоколебимая увѣренность и радость, коихъ одно отраженіе на лицѣ, какъ его изображали Рафаэль и Корреджіо, есть цѣлое и несомнѣнное благовѣстіе: осталось одно познаніе, воля исчезла. Мы же съ глубокимъ и болѣзненнымъ стремленіемъ взираемъ тогда на это состояніе, рядомъ съ которымъ все горе и бѣдствіе нашего собственнаго является, по контрасту, во всемъ своемъ свѣтѣ. Тѣмъ не менѣе такое зрѣлище—единственное, которое въ состояніи насъ продолжительно успокоить, когда мы съ одной стороны признаемъ неисцѣлимое страданіе и безконечное горе присущими проявленію воли, міру, и съ другой — видимъ, какъ, съ отрицаніемъ воли, таетъ самый міръ и предъ нами остается одно пустое ничто" [1]). Если Шопенгауэръ, опредѣляя жизнь человѣка какъ непрестанное стремленіе и погоню безъ цѣли и безъ отдыха, какъ постоянный переходъ отъ желаній къ страху и отъ радости къ страданію, какъ постоянное горе, полагаетъ блаженство въ познаніи пустоты міра и въ отрицаніи воли, влекущей къ міру, то продолжатель Шопенгауэра, философъ Гартманъ, въ своемъ общеизвѣстномъ трудѣ (Философія Безсознательнаго) старается доказать, что міромъ управляетъ цѣлесообразно и разумно дѣйствующее Безсознательное, которое руководитъ человѣчествомъ, направляя его къ спасенію отъ горечи бытія, заключающемуся въ прекращеніи самаго бытія, въ достиженіи Нирваны. Противникъ Гартмана, оптимистъ Дюрингъ (см. его: „Der Werth des Lebens populär dargestellt" (усматриваетъ суть историческаго прогресса въ постепенномъ подъемѣ цѣнности жизни и идеально рисуетъ будущее человѣчество освобожденнымъ, при совершенствѣ соціальныхъ формъ, отъ всякаго страданія. И пессимизмъ, и оптимизмъ одинаково принимаютъ основою своихъ выводовъ чувство людей, заставляющее ихъ такъ или иначе оцѣнивать стоимость своей жизни.

Все вышеизложенное показываетъ, насколько лучшіе европейскіе мыслители не согласны между собою въ опредѣленіи сущности

---

[1]) Міръ какъ воля и представленіе. Переводъ А. Фета. Изданіе второе. 1888. Стр. 503, 504.

прогресса, равно какъ и его идеала: подъ прогрессомъ разумѣется то улучшеніе соціальныхъ формъ жизни, то успѣхи положительныхъ знаній, то прогрессивная выработка болѣе совершенныхъ нравственныхъ качествъ, то постепенное постиженіе міровымъ духомъ своего существа, то возрастающее стремленіе человѣчества избавиться отъ горечи бытія и достигнуть спасительной Нирваны, то все болѣе и болѣе увеличивающійся подъемъ цѣнности жизни; и передовыми странами Европы выставляются то Франція, то Англія, то Германія.

Такіе мыслители, какъ Гизо, Бокль, Гегель, Лотце, Шопенгауэръ, Гартманъ и Дюрингъ, оказали весьма большое вліяніе на умы европейской интеллигенціи, и у насъ, въ Россіи, въ средѣ образованнаго общества, взгляды на сущность и идеалъ прогресса составляются всего чаще на основѣ положеній, формулированныхъ указанными знаменитостями.

Если авторитетнѣйшіе европейскіе мыслители далеко не согласны между собою во взглядахъ на сущность и идеалъ прогресса, то можемъ-ли мы, при такомъ положеніи дѣлъ, опредѣлять качество и высоту идеала, стремленіемъ къ которому обусловлена прогрессивная жизнь китайцевъ? Конечно, нѣтъ: чтобы опредѣлять, нужно имѣть извѣстную основу и мѣрку, а ни того, ни другаго безспорнымъ и разъ навсегда неизмѣннымъ не дали намъ европейскіе мыслители; удовлетворяя однимъ требованіямъ, идеалъ китайцевъ не подойдетъ подъ другія, и наоборотъ.

Но, вѣдь, истина одна, и не можетъ быть, чтобы и Гизо, и Бокль, и Гегель, и Лотце, и Шопенгауэръ, и Гартманъ, и Дюрингъ, и прочіе мыслители, относящіеся къ той или другой изъ пяти нами указанныхъ группъ, были одновременно правы въ своихъ опредѣленіяхъ сущности и идеала прогресса. Неодинаковость формулъ, установленныхъ для послѣдняго, обусловлена чрезмѣрнымъ субъективизмомъ и односторонностью мысли поименованныхъ авторитетовъ. Намъ нѣтъ нужды указывать, въ чемъ именно являются ошибочными разсмотрѣнныя выше формулы прогресса,— это указаніе и безъ насъ уже сдѣлано въ обширной литературѣ по философіи исторіи.

Но если сущность и идеалъ прогресса опредѣлялись непра-

вильно или односторонне, то нельзя-ли въ общеизвѣстныхъ формулахъ прогресса устранить ошибочное, взять безспорно вѣрное, и, пользуясь данными современной намъ науки въ широкомъ смыслѣ этого слова, составить такую формулу, истинность которой не возбуждала бы (по крайней мѣрѣ теперь) сомнѣній? Можно, и это дѣлалось уже не разъ. Послѣднею и, на нашъ взглядъ, самою лучшею попыткою въ этомъ родѣ является формула прогресса, установленная проф. Карѣевымъ. „Изученіе разныхъ теорій прогресса, которыя создавались въ XIX вѣкѣ, привело меня", говоритъ проф. Карѣевъ, „къ тому убѣжденію, что дать, съ одной стороны, отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ [1]), а съ другой— сдѣлать попытку такой тоорiи не будетъ большою смѣлостью съ нашей стороны: выдѣливъ тѣ теоріи, которыя не имѣютъ рѣшительно никакой пригодности, мы имѣемъ множество капитальныхъ работъ, заключающихъ въ себѣ богатый матеріалъ, необходимый для нашей цѣли: онъ находится въ новѣйшихъ трудахъ по наукамъ соціальнымъ и біологическимъ, его нужно только свести къ единству, построить изъ него общую теорію прогресса и такую именно, которая имѣла бы въ виду главнымъ образомъ примѣненіе къ философіи исторіи [2])... Вотъ общія причины всѣхъ разногласій [3]): 1) случайный субъективизмъ создаетъ формулы одностороннія; 2) желаніе вывести ихъ прямо изъ фактовъ дѣлаетъ ихъ приложимыми только къ ограниченному количеству случаевъ; 3) послѣднее обстоятельство мѣшаетъ привести отдѣльныя формулы къ общему знаменателю; 4) недостаточное знакомство съ законами природы, духа и общества позволяетъ упускать изъ виду важныя стороны прогресса; наконецъ, 5) стремленіе къ простотѣ дѣлаетъ формулы черезчуръ узкими. Всѣ эти причины легко устранимы: станьте на самую общую точку зрѣнія, имѣя въ виду развитіе человѣческой личности и всего, что ему помогаетъ; опредѣлите, въ чемъ заключается это развитіе и при какихъ усло-

---

[1]) Именно вопросъ о томъ, существуетъ-ли удовлетворительная теорія прогресса.

[2]) Основные вопросы философіи исторіи. Изд. второе. 1887. Часть первая. Стр. 151.

[3]) Между учеными, устанавливавшими формулы прогресса.

віяхъ оно мыслимо; укажите на отдѣльные процессы, вырабатывающіе въ человѣкѣ идеальную личность и внѣшнія условія, которыя для этого необходимы; изслѣдуйте законы, дѣлающіе эти процессы возможными; откажитесь отъ всякихъ абсолютныхъ идей,— и вы можете выработать совершенно научную теорію прогресса [1]... Что̀ возвышаетъ человѣка надъ животнымъ въ его собственныхъ глазахъ, что̀ даетъ ему власть надъ природой, что̀ создается имъ на основаніи идей разума, то для него и составляетъ начало прогресса. Человѣкъ находится какъ-будто на дорогѣ отъ одного міра къ другому, отъ міра слѣпой необходимости къ міру разумной цѣлесообразности, изъ царства духа, себя не сознающаго, въ царство духа, познавшаго свою сущность (Гегель), и каждый шагъ, который человѣка ставитъ все выше и выше животныхъ, отмѣчается имъ, какъ новый шагъ, сдѣланный по пути прогресса. Жизнь отдѣльной личности слишкомъ коротка, чтобы совершить этотъ переходъ. Только особи, соединившіяся въ соціальныя организаціи, и послѣдовательныя поколѣнія такихъ особей могли пуститься по этой дорогѣ; но чтобы имѣть отвлеченныя идеи, чтобы быть способными дѣйствовать по убѣжденію, чтобы создавать соціальную организацію, могущую включить въ себя безчисленное количество особей, чтобы организовать защиту ихъ интересовъ по общимъ нормамъ, чтобы основать сотрудничество на самомъ широкомъ обмѣнѣ услугъ, для всего этого нужна та степень психическаго развитія, до какой достигъ только человѣкъ, и весь прогрессъ есть именно развитіе свойствъ собственно-человѣческихъ, все болѣе и болѣе отдаляющее человѣка отъ чисто-животной жизни и создающее новыя условія для его существованія: послѣднія суть отрицаніе тѣхъ принциповъ, къ коимъ мы можемъ свести жизнь животныхъ. Словомъ, прогрессъ заключается въ развитіи тѣхъ началъ, принципіально возвышающихъ людей надъ міромъ животныхъ, постепенно очеловѣчивающихъ людскую природу: Humanität ist der Zweck der Menschennatur! Это — тѣ начала, естественная эволюція которыхъ необходимо приводитъ къ тому, что мы называемъ общечеловѣческими идеалами: мы говоримъ о

[1]) Основн. вопр. филос. ист. Изд. второе. Часть вторая. Стр. 208, 209.

развитіи сознанія человѣкомъ своей сущности, своего мѣста въ природѣ, своихъ обязанностей по отношенію къ другимъ людямъ и о развитіи дѣятельности, основанной на сознаніи должнаго, дѣятельности, стремящейся воплотить истину и справедливость въ общественныхъ формахъ" [1]).

Такимъ образомъ, если бы мы желали опредѣлить качество и высоту идеала, положеннаго въ основу прогрессивной жизни китайцевъ, то мы должны были бы имѣть въ виду идеалъ прогресса, выясненный проф. Карѣевымъ. Но, вѣдь, этотъ идеалъ, съ одной стороны, еще не есть общепризнанный и всѣми усвоенный, а съ другой—настолько высокъ, что подъ него не подходитъ никакая дѣйствительность на земномъ шарѣ, не подходитъ, само собою разумѣется, и Китай. Тѣмъ не менѣе, для насъ не представляется выбора, и мы должны разсматривать элементы идеала китайскаго прогресса опредѣляя ихъ достоинство единственно по тѣмъ указаніямъ, которыя даны проф. Карѣевымъ для идеала прогресса вообще.

Въ пяти нижеслѣдующихъ главахъ мы намѣрены выяснить относительныя достоинства китайскаго прогресса въ умственномъ, нравственномъ, внутренне-политическомъ, правовомъ и экономическомъ отношеніяхъ, послѣ чего будемъ въ состояніи отвѣтить на вопросъ, являлась-ли жизнь китайцевъ прогрессивною (въ лучшемъ смыслѣ этого слова) или нѣтъ.

ГЛАВА V.

Общее понятіе прогресса можетъ быть разложено на пять понятій частныхъ: прогрессъ умственный, прогрессъ нравственный, прогрессъ политическій, прогрессъ юридическій, прогрессъ экономическій.

Въ чемъ заключается сущность прогресса умственнаго?

„По нашему мнѣнію", говоритъ проф. Карѣевъ, „принципъ личности и не требуетъ, чтобы каждый индивидуумъ былъ непре-

---

[1]) ibid., стр. 216, 217.

мѣнно такимъ, какъ всѣ остальные. Общечеловѣческое достоинство не унижается существованіемъ въ людяхъ прирожденныхъ различій, которое притомъ и неустранимо, а потому и здравая педагогія стремится не къ нивеллированію личностей, а къ развитію ихъ сообразно ихъ способностямъ и особенностямъ. Во всѣхъ спеціализирующихъ качествахъ человѣкъ находитъ удовольствіе именно потому, что онъ въ нихъ спеціалистъ, и общество доставляетъ человѣку удовольствіе, а себѣ пользу, ставя своего члена въ такое положеніе, гдѣ бы онъ могъ вполнѣ развить свои спеціальныя особенности, наилучшимъ образомъ приложить ихъ. Въ обществѣ несовершенномъ очень рѣдко индивидуумъ занимаетъ свое мѣсто по призванію. Не въ томъ бѣда, что раздѣленіе занятій производитъ разнообразіе личностей, а въ томъ, что это раздѣленіе обусловливается въ нашихъ обществахъ не склонностями индивидуумовъ, а совершенно посторонними обстоятельствами, каковъ недостатокъ педагогической системы, которая даетъ человѣку извѣстную подготовку раньше, чѣмъ онъ успѣетъ сравнить свою индивидуальность съ различными родами занятій; къ этому присоединяются ограниченность внѣшняго положенія и ходъ событій, руководящихъ отдѣльнымъ лицомъ и не позволяющихъ ему постоянно держаться разъ избраннаго пути; наконецъ, общественныя учрежденія не всегда дозволяютъ каждому занять свое мѣсто по призванію. Прогрессъ долженъ вести не къ нивеллировкѣ личностей, а къ тому, чтобы каждой предоставлена была возможность наиболѣе полнымъ образомъ развить свои индивидуальныя способности и чтобы каждое занятіе выполнялось людьми, которые берутся за него не подъ давленіемъ внѣшнихъ обстоятельствъ, а по призванію [1]... Спеціализація не должна вредить и препятствовать всестороннему и всеобщему развитію этихъ способностей [2]: нужно быть прежде всего цѣльнымъ человѣкомъ, и на этой уже основѣ возможна спеціализація безъ вреда общечеловѣческому достоинству. Каждый человѣкъ имѣетъ одинаковое право подняться на высоту общечеловѣческаго

---

[1]) Основные вопросы философіи исторіи. Изд. второе. Часть вторая. Стр. 213.

[2]) Т. е. общечеловѣческихъ способностей, составляющихъ вообще природу человѣка.

развитія, которая существуетъ въ данную минуту, но въ той же мѣрѣ онъ имѣетъ право для личнаго удовлетворенія и общей пользы развивать свои индивидуальныя способности [1]... Прогрессъ умственный есть воспитаніе способности къ духовнымъ интересамъ и улучшеніе міросозерцанія [2]... Въ общихъ чертахъ мы можемъ замѣтить будущій прогрессъ міросозерцанія: первобытныя идеи представляютъ изъ себя соединеніе познанія и безсознательнаго творчества съ подчиненіемъ перваго второму; затѣмъ наступила эпоха дуализма: познаніе и творчество составили два параллельныхъ процесса, находившихся въ антагонизмѣ между собою, ибо логика познанія не мирилась съ фантазіей творчества, это — антагонизмъ науки и метафизики; но за эпохой тезиса и антитезиса должна наступить эпоха синтезиса, примиреніе познанія съ творчествомъ, но уже сознательнымъ, при подчиненіи послѣдняго первому [3]... Это побѣда одной эволюціи надъ другою, эволюціи логики надъ эволюціей фантазіи въ міросозерцаніи. До извѣстной поры онѣ развиваются вмѣстѣ, порождая миѳическое міросозерцаніе и миѳологію, потомъ каждая идетъ своимъ путемъ, но при благопріятныхъ обстоятельствахъ логика крѣпнетъ и побиваетъ фантазію, при менѣе благопріятныхъ обстоятельствахъ логика не въ силахъ выбиться на свѣтъ божій, и фантазія, заполоняя все, владычествуетъ надъ умами [4]... Итакъ, прогрессъ міросозерцанія состоитъ въ постепенномъ подчиненіи творчества критической мысли. Господство культуры, созданной одними некритическими пріемами мысли и чистымъ творчествомъ, есть отрицаніе самостоятельности личнаго мнѣнія, которое не можетъ не быть не критическимъ. Развитіе самостоятельнаго мышленія есть отрицаніе господства традиціонной культуры и необходимо приводитъ къ критикѣ мысли, вытѣсняющей фантазію и поэтическое творчество изъ всѣхъ сферъ, гдѣ критика мысли признаетъ одинъ анализъ и одну логику [5]... Послѣ того, какъ неудовлетворительность картезіанскаго дуализма духа и матеріи вы-

---

[1]) Осн. вопр. фил. ист. Ч. вт. Стр. 214.
[2]) ibid., стр. 239.
[3]) ibib., стр. 285.
[4]) ibid., стр. 285.
[5]) ibid., стр. 286.

сказалась въ развитіи двухъ односторонне-монистическихъ направленій, приносящихъ одно начало въ жертву другому, т. е. въ развитіи изжившаго свой вѣкъ идеализма и потерявшаго всякій кредитъ матеріализма, философія, протянувъ руку наукѣ, взялась примирить въ высшемъ единствѣ духъ и матерію, какъ два проявленія одной и той же сокровенной сущности, познаваемой субъективно въ опытѣ внутреннемъ, какъ духъ, объективно въ опытѣ внѣшнемъ, какъ матерія. Основу этого примиренія современная философія ищетъ въ развитіи мысли Спинозы: всѣ недѣлимыя хотя и въ разныхъ степеняхъ, но одушевлены. Дикарь исходилъ изъ положенія, что нѣтъ вещества безъ духа, современная философія исходитъ изъ положенія: въ феноменальномъ мірѣ нѣтъ духа безъ вещества [1]... Дикарь объясняетъ каждое явленіе природы, какъ результатъ сознательнаго хотѣнія: облако движется, потому что хочетъ двигаться. Идея причинности возникла на почвѣ внутренняго опыта и не могла возникнуть на почвѣ опыта внѣшняго: нужна, во-первыхъ, громадная масса наблюденій, чтобы придти къ идеѣ причинности, какъ неизмѣнной связи двухъ явленій; во-вторыхъ, такой опытъ указывалъ бы только на неизмѣнную послѣдовательность, не указывая нисколько на ея необходимость. Эта необходимость впервые познается въ опытѣ внутреннемъ, и мы не потому считаемъ психическій актъ за причину поступка, что послѣдовательность двухъ фактовъ принимаемъ за признакъ ихъ причинной связи, а потому, что внутреннимъ образомъ знаемъ, что между моимъ желаніемъ идти и движеніемъ ногъ существуетъ необходимая связь: хочу и иду, не хочу идти и останавливаюсь. Съ развитіемъ дуализма идея причинности была перенесена и на движеніе мертвой матеріи и выработалось два ряда причинъ: внутренній актъ свободной воли и внѣшнее дѣйствіе необходимости въ области матеріи. Научная философія и здѣсь возвращается къ монизму, доказывая, что акты воли, которые мы сознаемъ совершенно свободными, подчинены необходимости, т. е. обусловливаются причинами, лежащими внѣ нашего сознанія [2]... Третья сторона

---

[1]) ibid., стр. 277.
[2]) ibid., стр. 279.

прогресса міросозерцанія заключается въ смѣнѣ монизма первобытнаго человѣка, признававшаго только міръ явленій (ибо его духовный міръ былъ также міромъ явленій, только особенныхъ), дуализмомъ міра феноменовъ и міра нуменовъ, разрѣшающимся снова въ монизмъ, который есть результатъ ученія о томъ, что мы можемъ познавать только явленія, а не ихъ сущность. Въ этомъ состоитъ вся исторіи метафизики: на первой ступени человѣкъ принималъ міръ феноменальный за единственно сущій, на второй за недостовѣрнымъ міромъ явленій искали достовѣрнаго міра бытія, на третьей пришли къ убѣжденію, что *для нашего познанія* открытъ только міръ феноменальный" [1]).

Такимъ образомъ, по мнѣнію проф. Карѣева, существенная цѣль умственнаго прогресса заключается: a) въ выработкѣ условій, при которыхъ каждая личность могла бы наиболѣе полнымъ образомъ развивать свои индивидуальныя способности, не поставлялась бы въ необходимость заключать ихъ въ тѣсныя рамки той или другой спеціальности и имѣла бы право подниматься на высоту общечеловѣческаго развитія, опредѣленную даннымъ моментомъ жизни народа; b) въ побѣдѣ эволюціи логики надъ эволюціею фантазіи въ міросозерцаніи; c) въ распространенности тѣхъ истинъ, что духъ и матерія—два проявленія одной и той же сокровенной сущности; что акты воли, которые мы сознаемъ совершенно свободными, подчинены необходимости; что *для нашего познанія* открытъ только міръ феноменальный.

Прежде чѣмъ говорить о результатахъ умственнаго прогресса китайцевъ, мы находимъ не лишнимъ справиться, что̀ думаютъ объ этомъ предметѣ извѣстнѣйшіе авторы такъ называемыхъ всеобщихъ исторій.

„Умственный капиталъ націи", говоритъ Шлоссеръ о китайцахъ, „не составляетъ тамъ общественнаго имущества, которымъ каждый имѣетъ право свободно пользоваться и наслаждаться. Правительство опредѣляетъ предметъ и способъ преподаванія, заказываетъ книги, подвергаетъ лицъ, посвятившихъ себя ученому поприщу, частымъ испытаніямъ и доставляетъ имъ, какъ ученымъ, то мѣсто въ обществѣ

[1]) ibid., стр. 279, 280.

и то значеніе, которое въ европейскихъ государствахъ зависитъ единственно отъ мнѣнія образованныхъ людей [1])... У нихъ (т. е. у китайцевъ) все ученіе и знаніе есть, главнымъ образомъ, дѣло памяти, направленное къ внѣшнимъ интересамъ. Воспитаніе стремится только къ тому, чтобы юношество заучивало наизусть мораль и знанія, завѣщанныя предками, и чтобы будущее поколѣніе жило точно такъ же, какъ предыдущее" [2]). „Воспитаніе", говоритъ Веберъ о китайцахъ, „первоначально имѣло цѣлью и физическое, и умственное развитіе человѣка... Но скоро идеаломъ образованности стало простое знаніе того, что̀ знали и дѣлали предки; и ученье состоитъ теперь почти исключительно въ томъ, что механически заучиваются наизусть книги, которыя предписало изучить правительство... Мертвенная машинальность, проявляющаяся во всей китайской жизни, не даетъ ученью приносить такіе плоды, какъ въ другихъ странахъ: лишенное свободы и самостоятельности, стремленіе къ образованію ограничивается усвоеніемъ ученыхъ свѣдѣній и правилъ житейскаго благоразумія" [3]). Нелестный отзывъ Георга Вебера о результатахъ умственнаго прогресса китайцевъ выраженъ совершенно категорично. Можемъ-ли мы сомнѣваться въ справедливости словъ знаменитаго историка? Въ предисловіи къ русскому переводу его многотомной „Всеобщей исторіи" сказано: „Всеобщая исторія Вебера—наилучшій изъ тѣхъ трактатовъ, которые имѣютъ своимъ предназначеніемъ дать подробный разсказъ о фактахъ исторіи человѣчества. Это признано во всемъ ученомъ мірѣ". Въ первомъ томѣ „Всеобщей исторіи", какъ заявлено публикѣ при его русскомъ переводѣ, вышедшемъ въ свѣтъ въ 1885 г., заключается „исторія Востока, изложенная сообразно новѣйшему состоянію историческихъ знаній о древнемъ Востокѣ". Не будемъ оспаривать ни того, что Всеобщая исторія Георга Вебера самая лучшая изъ всѣхъ такъ называемыхъ всеобщихъ исторій, ни того, что Веберъ излагалъ исторію нѣкоторыхъ восточныхъ народовъ „сообразно новѣйшему состоянію историческихъ знаній"; но позволимъ себѣ открыто заявить, что Веберъ имѣетъ очень смутное понятіе

[1]) Всемірная исторія. Изд. второе. 1867. Томъ первый, Стр. 19.

[2]) ibid., стр. 18.

[3]) Всеобщая исторія. Томъ первый. Перевелъ Андреевъ. 1885. Стр. 59, 60.

о главнѣйшемъ предметѣ, подлежащемъ изученію китайцевъ, и потому не можетъ заслуживать довѣрія, когда говоритъ о результатахъ умственнаго прогресса народа китайскаго. Что наше заявленіе не голословно, доказательствомъ тому служитъ слѣдующее. „Китайская литература", говоритъ Веберъ, „богата мыслями практическаго благоразумія, но бѣдна творческою фантазіею, философскимъ глубокомысліемъ, поэтическимъ одушевленіемъ. Самое важное произведеніе ея — „кины" (king), священныя книги, составленный Кунъ-фу-тзе сборникъ древнѣйшихъ преданій китайской жизни. Этотъ сборникъ состоитъ изъ трехъ киновъ въ собственномъ смыслѣ слова, содержаніе которыхъ считается принадлежащимъ глубокой древности, и изъ нѣсколькихъ новыхъ, но также очень уважаемыхъ трактатовъ, написанныхъ самимъ Кунъ-фу-тзе и важнѣйшими изъ его учениковъ. Три кина, это: И-кинъ... Ши-кинъ... Шу-кинъ... Изъ другихъ трактатовъ, считающихся классическими и называемыхъ иногда тоже кинами, наиболѣе важны: Ли-ки, „книга обычаевъ", и четыре трактата, въ которыхъ изложено ученіе Кунъ-фу-тзе; они написаны не имъ самимъ, а по его смерти его учениками; это: Та-гіо (Та-hio) „Великое ученіе", Чунъ-юнъ „Твердая средина", Лунь-ю (Lün-jü) и „Книга Менъ-тзе". На ряду съ ними ставятъ Гяо-кинъ (Hiao-king), „Книгу объ обязанностяхъ дѣтей". При всемъ уваженіи китайцевъ къ этимъ книгамъ и комментаріямъ на нихъ, написаннымъ Чу-тзе, ни онѣ, ни тѣмъ болѣе комментаріи Чу-тзе не считаются безошибочными. Понятіе о сверхъестественномъ откровеніи совершенно чуждо китайцамъ" [1]). „Конфуціевы ученія", говоритъ Веберъ въ другомъ своемъ трудѣ, „изложены въ 4-хъ священныхъ книгахъ (кинъ), которыя отчасти сочинены имъ самимъ, отчасти собраны изъ древнихъ писаній, преданій и обычаевъ, и пользуются у китайцевъ величайшимъ уваженіемъ. Первая изъ нихъ, И-кинъ, посвящена философіи природы; вторая, Ли-кинъ, — книга обычаевъ и обрядовъ; третья, Ши-кинъ (книга пѣсней), — собраніе древне-китайскихъ народныхъ пѣсень, полныхъ граціи, достоинства и красоты; четвертая, Шу-кинъ, — основаніе законовъ, нравовъ и государственной

[1]) Всеобщая исторія. Томъ первый. 1885. Стр. 65, 66.

мудрости" [1]). Что конфуціанскій канонъ, полагаемый китайцами въ основу образованія, состоитъ изъ Пятикнижія (У-цзинъ: И-цзинъ, Шу-цзинъ, Ши-цзинъ, Ли-цзи и Чунь-цю) и Четверокнижія (Сы-шу: Да-сё, Чжунъ-юнъ, Лунь-юй и Мэнъ-цзы); что Конфуцій былъ авторомъ только одной изъ пяти книгъ (цзиновъ), а именно Чунь-цю (о которой Веберъ даже и не упоминаетъ); что книги сы-шу не считаются цзинами; что, въ глазахъ китайцевъ, Ли-цзи, Да-сё, Чжунъ-юнъ, Лунь-юй, Мэнъ-цзы и Сяо-цзинъ имѣютъ далеко неодинаковую цѣнность,—все это такія истины, которыя въ Китаѣ извѣстны всякому десятилѣтнему мальчугану, а въ Европѣ должны быть извѣстны всякому образованному человѣку, имѣвшему случай хотя бы только перелистовать мало-мальски путную книгу, въ которой говорится объ основахъ и историческомъ развитіи конфуціанства. Очевидно, Веберъ даже и не заглянулъ въ тотъ фундаментальный трудъ Legge (The chinese classics), который выставилъ въ перечнѣ источниковъ, предпосланномъ статьѣ о Китаѣ [2]). Не знать даже заглавій тѣхъ немногихъ книгъ, которыя штудируются китайцами, и въ то же время утвердительно говорить о характерѣ образованія китайскаго юношества, это само по себѣ очень смѣло, но не кажется особенно смѣлымъ потому единственно, что наша интеллигентная публика совершенно равнодушна къ Китаю и по большей части склонна бываетъ не осуждать историка, а скорѣе превозносить его, если только онъ, хотя бы и безосновательно трактуя о Небесной имперіи, является сторонникомъ мысли, что Китай есть царство косности, застоя. Послѣ всего сказаннаго мы считаемъ себя въ правѣ не входить въ разсмотрѣніе деталей тѣхъ нелестныхъ отзывовъ, которые даны Шлоссеромъ и Веберомъ о результатахъ умственнаго прогресса китайцевъ, и находимъ возможнымъ, безъ дальнѣйшихъ оговорокъ, приступить къ оцѣнкѣ сущности и провѣркѣ современной реализаціи идеала, направлявшаго развитіе умственной жизни китайскаго народа.

„Если", говоритъ Конфуцій, „есть соразмѣрность (въ обла-

---

[1]) Курсъ всеобщей исторіи. Томъ первый. 1859. Стр. 70.

[2]) Что и Шлоссеръ имѣлъ очень смутное представленіе о литературной дѣятельности Конфуція, объ этомъ было уже сказано въ третьей главѣ нашего труда.

даніи имуществомъ), то не можетъ быть бѣдности; если есть согласіе, то не можетъ быть безпомощности; если царствуетъ миръ, то (государство) не можетъ пасть. Поэтому, если чуждые народы не покоряются, то нужно (внутри своего государства) усиливать образованность и добродѣтель (чѣмъ только и можно покорить чуждые народы); когда послѣдніе приведены въ покорность, то должно обезпечить для нихъ пользованіе спокойствіемъ" [1]). „Если", говоритъ философъ Мэнъ-цзы, „благородные (т. е. высшіе по положенію) люди нарушаютъ справедливость, а простолюдины нарушаютъ законъ, то государство (при такихъ обстоятельствахъ) можетъ сохранить свое существованіе (только благодаря) счастію. Поэтому и говорится: если города не вполнѣ укрѣплены, если оружія и латъ немного,—это не бѣда для государства; если поля не распахиваются, если богатства не собираются,—въ этомъ нѣтъ (роковаго) вреда для государства; но если высшіе не соблюдаютъ правилъ, а низшіе не учатся, то разбойникъ-народъ возстанетъ, и (государство) не избѣжитъ гибели" [2]). „Хорошее управленіе", еще говоритъ Мэнъ-цзы, „не такъ привлекаетъ народъ, какъ доброе просвѣщеніе; хорошее управленіе внушаетъ народу (только) страхъ, а доброе просвѣщеніе народъ любитъ; хорошимъ управленіемъ снискивается богатство народное, добрымъ просвѣщеніемъ снискивается сердце народа... [3]) Если люди сытно ѣдятъ, носятъ теплую одежду, живутъ въ удобныхъ жилищахъ, но (въ то же время) лишены образованія, то уподобляются птицамъ и звѣрямъ. Святой человѣкъ (императоръ Шунь [4]) скорбѣлъ (въ виду непросвѣщенности своего народа) и назначилъ Ци министромъ просвѣщенія" [5]). Совѣтуя Тэнскому князю Вэнь-гуну позаботиться о просвѣщеніи подвѣдомственнаго народа и обзавестись школами, Мэнъ-цзы говоритъ [6]), что

---

[1]) Лунь-юй, XVI, 1.

[2]) Мэнъ-цзы, кн. IV, ч. 1, гл. 1.

[3]) ibid, кн. VII, ч. 1, гл. 14.

[4]) Умеръ въ 2208 г. до Р. Х.

[5]) Мэнъ-цзы, кн. III, ч. 1, гл. 4. Императоръ Шунь, какъ повѣствуетъ китайская исторія, открылъ спеціальныя коллегіи, въ которыхъ молодые люди должны были обучаться разнымъ наукамъ и нравственности.

[6]) См. ibid., кн. III, ч. I, гл. 3.

при династіи Ся (2205—1766 г. до Р. Х.) были школы, называвшіяся Хяо, при династіи Шанъ [1]) (1766—1122 г. до Р. Х.)— школы Сюй, при династіи Чжоу [2]) (1122—255 г. до Р. Х.)— школы Сянъ и что, кромѣ того, при трехъ поименованныхъ династіяхъ были еще школы, имѣвшія названіе Сё. Такую цѣну придавали народному просвѣщенію лучшіе философы древняго Китая, къ такой будто бы отдаленной древности возводилось устройство въ Небесной имперіи разнаго рода школъ. Но что же оказывается? Въ отдаленнѣйшія времена у китайскаго народа не было недостатка въ школахъ, а въ эпоху Мэнъ-цзы, эпоху сравнительно позднюю, въ удѣлѣ Тэнъ (удѣлѣ не захолустномъ, а одномъ изъ срединныхъ) школъ не имѣлось. Почему древнее просвѣщеніе пришло въ упадокъ? Не приходило оно въ упадокъ,—его въ глубокой древности вовсе и не было. Вѣдь, если ученые оспариваютъ самое бытіе такихъ государей, какъ Шунь, и такихъ династій, какъ Ся и Шанъ, то едва-ли подлежитъ сомнѣнію, что констатируемая философомъ Мэнъ-цзы стародавняя просвѣщенность китайскаго народа являлась только идеаломъ, къ жизненной реализаціи котораго слѣдовало стремиться. Современники Мэнъ-цзы по большей части были глухи къ его проповѣди; но идеи философа не умерли вмѣстѣ съ нимъ,— имъ суждено было въ длинномъ рядѣ вѣковъ прививаться къ народу китайскому, все болѣе и болѣе укореняться въ немъ, осуществляться въ дѣйствительности. О чемъ Мэнъ-цзы могъ только мечтать какъ объ идеальномъ, что провозглашалъ только какъ свое pium desiderium для блага отечества, то черезъ двадцать два вѣка явилось фактомъ, фактомъ не случайнымъ, не эфемернымъ, но развившимся изъ всей совокупности прецедентовъ и солидно обоснованнымъ: нынѣшній Китай есть государство, въ которомъ любовь къ просвѣщенію проникаетъ всю массу многомилліоннаго народа. Китай, вѣдь, не Данія, не Швейцарія, не Норвегія. Если въ этихъ государствахъ почти каждый гражданинъ умѣетъ читать и писать, то тутъ нѣтъ еще ничего удивительнаго: и пространство территорій, и количество населенія, и до нѣкоторой степени принуди-

[1]) Эту именно династію разумѣетъ Мэнъ-цзы, давая ей частное названіе Инь.

[2]) Мэнъ-цзы умеръ въ 288 г. до Р. Х.

тельныя мѣры, все способствуетъ тому, чтобы процентъ безграмотности былъ ничтожнымъ. Но уже во Франціи и въ Англіи, высота цивилизаціи которыхъ извѣстна не по Гизо или по Боклю только, процентъ безграмотности является весьма значительнымъ. Что касается Срединнаго царства, то встрѣтить въ немъ кореннаго гражданина, не умѣющаго читать и писать, большая рѣдкость,—такъ, по крайней мѣрѣ, утверждаютъ всѣ путешественники по Китаю и европейцы, жившіе или нынѣ живущіе въ его городахъ и селеніяхъ. При всей трудности китайскаго письма со стороны формальной, оно усвояется (конечно, въ большей или меньшей степени) каждымъ китайцемъ: учится и сынъ купца, и сынъ ремесленника, и сынъ пахаря, даже нищіе прилагаютъ всѣ старанія къ тому, чтобы не оставить своихъ дѣтей безграмотными. Насколько человѣкъ, какъ одаренное словомъ существо, выше безсловеснаго животнаго, настолько же, въ глазахъ китайцевъ, человѣкъ, знающій письменность, выше безграмотнаго. Вотъ почему въ Китаѣ такъ много школъ, такъ много частныхъ учителей, такимъ уваженіемъ пользуется книга вообще, такъ много книгъ циркулируетъ въ массѣ народной и такъ относительно невысока ихъ денежная стоимость. Въ Китаѣ воздается чествованіе особому богу—покровителю учености и душамъ тѣхъ историческихъ лицъ, которыя потрудились въ дѣлѣ выработки основъ іероглифической системы. Ни одинъ мало-мальски путный китаецъ не позволитъ себѣ пренебрежительно или небрежно отнестись даже къ клочку бумаги, на которомъ написаны или напечатаны іероглифы: эти клочки не бросаются кое-гдѣ и кое-какъ, а собираются и, въ случаѣ ненадобности, предаются сожженію,—настолько уважаютъ китайцы письменность, служащую существеннѣйшимъ орудіемъ въ дѣлѣ умственнаго прогресса. Едва-ли нужно доказывать или пояснять, что при такихъ условіяхъ жизни китайскіе дѣти и юноши вызываются къ просвѣщенію, вызываются къ развитію своихъ индивидуальныхъ умственныхъ способностей.

Народное образованіе въ Китаѣ обосновано на принципѣ полнѣйшей свободы. Эта послѣдняя видна, во-первыхъ, въ томъ, что, при отсутствіи какихъ-либо понудительныхъ мѣръ со стороны правительства, всякій китаецъ можетъ вовсе не учиться, если такъ

желаетъ, и учиться (въ школѣ или у частныхъ учителей), если чувствуетъ въ томъ потребность; во-вторыхъ, въ томъ, что всякій китаецъ можетъ по своему произволу избирать предметъ изученія, можетъ штудировать конфуціанскую философію, изучать даосизмъ, буддизмъ, агрономію, медицину, строительное искусство и пр. При такомъ положеніи дѣлъ, само собою разумѣется, китайскіе юноши имѣютъ полную возможность направлять развитіе своихъ индивидуальныхъ умственныхъ способностей согласно своимъ вкусамъ и склонностямъ.

Всякій китаецъ, сказали мы, нестѣсненно можетъ учиться чему желаетъ. Но что же въ дѣйствительности изучаютъ китайцы? Вся совокупность предметовъ, подлежащихъ изученію, распадается на два неравныхъ отдѣла: первый обнимаетъ собою элементы конфуціанства, второй—всѣ остальныя знанія. О сущности и характерѣ конфуціанства будетъ рѣчь впереди. Что же касается предметовъ втораго отдѣла, то они весьма разнообразны. Въ китайской литературѣ есть множество сочиненій по исторіи, философіи, беллетристикѣ, даосизму, буддизму, магометанству, астрономіи, ботаникѣ, медицинѣ, агрономіи, техникѣ разныхъ видовъ и пр. Самое обиліе подобныхъ сочиненій и ихъ циркулированіе въ массѣ народной свидѣтельствуютъ о томъ, что китайцы любили и любятъ заниматься различными науками.

Насколько высокъ качественный уровень китайскихъ реальныхъ наукъ, объ этомъ трудно говорить съ увѣренностію, такъ какъ онѣ слишкомъ еще мало извѣстны европейцамъ. Что научный реализмъ въ Китаѣ представляетъ не системы знаній (какъ въ нынѣшней Европѣ), а лишь совокупность свѣдѣній, это несомнѣнно; не слѣдуетъ, однако, сомнѣваться и въ томъ, что эти свѣдѣнія, какъ добывавшіяся путемъ многовѣковыхъ наблюденій и опытовъ, обширны по своей количественности и (въ большинствѣ случаевъ) правильны по своей согласуемости съ дѣйствующими въ природѣ законами.

Всякій китаецъ, сказали мы, воленъ изучать какой угодно предметъ. Но на знатока исторіи, на знатока ботаники, медицины, строительнаго искусства и пр. смотрятъ въ Китаѣ только какъ на людей, владѣющихъ тѣмъ или другимъ спеціальнымъ знаніемъ, но

еще не считаютъ ихъ людьми образованными. Чтобы быть образованнымъ человѣкомъ, необходимо, какъ полагаютъ китайцы, знать конфуціанскую философію. Усвоеніе послѣдней требуется въ Китаѣ отъ всѣхъ лицъ, которыя претендуютъ на занятіе тѣхъ или другихъ правительственныхъ должностей и въ этихъ видахъ подвергаются оффиціальнымъ экзаменамъ. Отъ человѣка, желающаго сдѣлаться чиновникомъ, правительство, конечно, въ правѣ требовать такихъ или иныхъ знаній, смотря по собственнымъ цѣлямъ и нуждамъ. Почему же китайское правительство исключительно и такъ высоко цѣнитъ конфуціанскую философію? Почему государи маньчжурскаго дома, правящаго Китаемъ съ 1644 г. по Р. Х., считаютъ возможнымъ назначать на должности только конфуціанцевъ? Не по случайнымъ какимъ-либо причинамъ. Вѣдь, со времени Р. Х. въ Китаѣ смѣнилось очень много династій, и всѣ онѣ оказывали формальное покровительство конфуціанству предпочтительно предъ другими философскими системами и знаніями. Почему же это было такъ? Потому что народъ китайскій проникался и проникается уваженіемъ къ конфуціанству, считая его главною, коренною наукою. Такимъ образомъ, если китайцы штудируютъ конфуціанскія книги, привлекаемые перспективою правительственныхъ должностей, то съ своей стороны китайское правительство требуетъ отъ экзаменующихся знанія именно этихъ книгъ потому, что онѣ цѣнятся народомъ выше всѣхъ другихъ книгъ. Кто же тѣ избранники, которымъ открытъ доступъ къ конфуціанской философіи, какъ высшей наукѣ, и чрезъ нее къ оффиціальнымъ экзаменамъ, необходимымъ для занятія того или другаго мѣста въ іерархической лѣстницѣ? Избранниковъ никакихъ нѣтъ,—всякій вполнѣ правоспособный китаецъ можетъ идти на экзаменъ и обнаруживать свое основательное знакомство съ конфуціанскими книгами, въ надеждѣ получить дипломъ [1]). Но не для однихъ только дипломовъ изучается китайцами конфуціанская философія: народъ смотритъ на нее какъ на знаніе коренное, необходимое для всякаго человѣка. Претендовать на об-

---

[1]) Слѣдуетъ при этомъ замѣтить, что въ Китаѣ количество дипломовъ, имѣющихъ быть выданными, опредѣляется правительствомъ заранѣе сообразно съ его потребностями.

разованность и не знать основъ конфуціанства въ Китаѣ нельзя. Какой бы спеціальной наукѣ ни посвящалъ себя китаецъ, онъ прежде всего ознакомляется съ конфуціанскими книгами и потомъ уже переходитъ къ своему излюбленному предмету. Если китаецъ стыдится быть безграмотнымъ, то онъ не менѣе стыдится быть невѣждою въ конфуціанской философіи. Такимъ образомъ, то знаніе, которое китайскій народъ считаетъ кореннымъ и высшимъ знаніемъ, не только доступно, но de facto и обязательно въ Китаѣ для всякаго гражданина; оно предшествуетъ всякой спеціализаціи и удерживаетъ умъ китайца отъ односторонности развитія; на его полнѣйшее усвоеніе и административное примѣненіе можетъ претендовать всякій китаецъ, чувствующій къ тому склонность и не лишенный требуемыхъ удобствъ.

Что конфуціанское образованіе въ Китаѣ считается кореннымъ и доступно всякому гражданину, изъ этого, собственно говоря, еще ничего не слѣдуетъ. Вѣдь, если бы оно представляло изъ себя какую-либо уродливость, то не только не могло бы благотворно вліять на умственныя способности человѣка, но и притупляло бы, извращало бы ихъ. Что же такое конфуціанство, какъ основная и одновременно высшая наука китайцевъ? Прежде всего, по какимъ книгамъ ознакомляется съ его сущностью китайскій народъ? 1) По Сань-цзы-цзинъ (Троесловіе), Цянь-цзы-вэнь (Тысячесловіе) и Сяо-цзинъ (Книга о сыновнемъ благочестіи); по этимъ книгамъ китайскія дѣти ознакомляются съ іероглифами и основами конфуціанской этики; 2) по У-цзинъ (Пятикнижіе: И-цзинъ, Шу-цзинъ, Ши-цзинъ, Ли-цзи, Чунь-цю) и Сы-шу (Четверокнижіе: Да-сё, Чжунъ-юнъ, Лунь-юй, Мэнъ-цзы); эти книги составляютъ конфуціанскій канонъ; 3) по комментаріямъ на книги канона; такихъ комментарій на китайскомъ языкѣ существуетъ огромное количество, но среди нихъ первое по важности и оффиціальному значенію мѣсто занимаютъ Чжу-сі'евы; 4) по Синъ-ли-цзинъ-и, сборнику, являющемуся сокращеніемъ другаго сборника, Синъ-ли-да-цюань, представляющаго стройное изложеніе той новой натурально-дуалистической философіи, которая, на конфуціанской основѣ, была развита философами Сунской династіи (960—1279 г. по Р. Х.), каковы Чжоу-цзы, Чжэнъ-цзы, Чэнъ-цзы, Ченъ-хао и др.; 5) по Шэнъ-ю-гуанъ-сюнь, книгѣ заключаю-

щей въ себѣ 16 главъ, изъ которыхъ каждая распадается на три отдѣла: краткое изрѣченіе, поясненіе на него и пространное толкованіе (изрѣченія написаны императоромъ Канъ-си, поясненія— императоромъ Юнъ-чжэномъ, толкованія — Ванъ-ю-пу, солянымъ приставомъ провинціи Шэнь-си); считая Шэнъ-ю-гуанъ-сюнь полнымъ кодексомъ тѣхъ истинъ, на которыхъ должна, согласно конфуціанской философіи, обосновываться жизнь народная, китайское правительство постановило, чтобы перваго и пятнадцатаго числа каждаго мѣсяца сочиненіе это по частямъ вслухъ прочитывалось въ городахъ и селахъ имперіи въ оффиціальныхъ собраніяхъ мѣстныхъ гражданскихъ и военныхъ чиновниковъ, равно какъ и общественныхъ представителей предъ лицемъ толпы простолюдиновъ. Считая излишнимъ разсматривать вопросъ о томъ, изъ какихъ элементовъ и въ какой исторической постепенности сложился конфуціанскій канонъ и почему Чжу-сіевы комментаріи признаны наилучшими, мы находимъ цѣлесообразнымъ и достаточнымъ заявить читателямъ, что содержаніе каноническихъ конфуціанскихъ книгъ и комментарій на нихъ распадается, по существу своему, на два не разграниченныхъ и перемѣшанныхъ между собою отдѣла: къ первому должны быть относимы тѣ главы, параграфы, нерѣдко даже строки, въ которыхъ излагается конфуціанская доктрина; ко второму—весь тотъ матеріалъ, который имѣетъ тѣсную связь съ древнѣйшею исторіею и литературою Китая. Содержаніе втораго отдѣла для насъ въ данномъ случаѣ само по себѣ не важно; не слѣдуетъ при этомъ забывать, что оно и въ глазахъ самихъ китайцевъ пріобрѣтаетъ цѣну главнѣйшимъ образомъ по комментаріямъ, налагаемымъ на него въ полномъ согласіи съ духомъ конфуціанской философіи. Если, въ виду всего этого, требуется знать, что̀ такое конфуціанство, какъ основная и одновременно высшая наука китайцевъ, то должно обратить вниманіе не на детали втораго изъ указанныхъ нами отдѣловъ конфуціанскаго канона, а на его сущность, заключающуюся въ отдѣлѣ первомъ. Что же, разсматривая послѣдній, можемъ мы заключать о конфуціанствѣ примѣнительно къ коренному вопросу, о которомъ идетъ рѣчь въ настоящей главѣ нашего труда?

Какая, по конфуціанской доктринѣ, основная цѣль ученія человѣка? „Великое ученіе“, говоритъ Конфуцій „имѣетъ своею задачею

раскрыть сущность естественнаго закона и показать людямъ, что ихъ назначеніе заключется въ самоусовершенствованіи" [1]). „Человѣность", говоритъ Мэнъ цзы, „есть сердце человѣка, справедливость есть путь человѣка. Оставить путь и не слѣдовать по нему, потерять сердце (т. е. человѣчность) и не умѣть найти его,—плачевно это!.. Цѣль ученія въ томъ и заключается, чтобы найти потерянное сердце (т. е. человѣчность) [2])... Человѣчность есть человѣкъ (т. е. то, что являетъ его человѣкомъ) [3])... Высшій (по качеству) человѣкъ глубоко вкореняетъ въ свою натуру (истинный) путь (т. е. истинное ученіе), желая (всецѣло) освоиться съ нимъ; освоившись съ нимъ, успокаивается на немъ; успокоившись на немъ, глубоко изслѣдуютъ его; глубоко изслѣдовавъ его, беретъ его слѣва и справа (т. е. всесторонне объемлетъ его) и доходитъ до его основы [4])... (Высшій по качеству человѣкъ) широко простираетъ свое изученіе и уясняетъ себѣ то, что изучаетъ; онъ возвращается нѣсколько разъ къ изученному, имѣя въ виду объединить свои знанія [5])... Натура (т. е. выработанная, какъ бы вторая натура) высшаго (по качеству) человѣка (должна быть) такова: человѣчность, справедливость, правила и мудрость (должны) укорениться въ его душѣ; (укоренившись въ душѣ) они (должны) выражаться въ его осанкѣ, чертахъ лица, станѣ и четырехъ членахъ тѣла (рукахъ и ногахъ)" [6]). Существуетъ ли основная, прирожденная разница между обыкновенными людьми и людьми высшими (по качеству)? „Яо и Шунь" [7]), говоритъ Мэнъ-цзы, „одинаковы (со всѣми другими) людьми [8])... (сказавъ, что по склонностямъ своихъ чувствъ вкуса, слуха и зрѣнія люди одинаковы между собою, Мэнъ-цзы говоритъ:) неужели только по (прирожденнымъ) душевнымъ свойствамъ люди (кореннымъ образомъ) разнятся между собою! (Нѣтъ, не разнятся). Что же дѣлаетъ (въ основѣ)

---

[1]) Этими словами начинается Да-сё.

[2]) Мэнъ-цзы, кн. VI, часть 1, глава 11.

[3]) ibid., кн. VII, ч. 2, гл. 16.

[4]) ibid., кн. IV, ч. 2, гл. 14.

[5]) ibid., кн. IV, ч. 2 гл, 15.

[6]) ibid., кн. VII, ч. 1, гл. 21.

[7]) Знаменитые государи древности, признаваемые китайцами за образцовыхъ людей.

[8]) Мэнъ-цзы, кн. IV, ч. 2, гл. 32.

тождественными души людей? — то, что называется (естественнымъ) закономъ и (прирожденною) справедливостью" [1]). Нѣкто спросилъ у Мэнъ-цзы „правда ли, что всѣ люди могутъ дѣлаться (столь же совершенными) какъ Яо и Шунь?" „Да", отвѣчалъ философъ [2]). Отчего же одни люди являются болѣе совершенными, нежели другіе, и какимъ путемъ человѣкъ можетъ достигать (возможнаго на землѣ) совершенства? Нѣкто спросилъ у Мэнъ-цзы: „если всѣ люди (по кореннымъ свойствамъ своей души) одинаковы, то отчего же одни бываютъ высшими (по качеству) людьми, а другіе низшими"? „Кто слѣдуетъ", отвѣчалъ Мэнъ-цзы, „(внушеніямъ) высшаго элемента своей натуры (т. е. ума), тотъ дѣлается высшимъ человѣкомъ; кто слѣдуетъ (склонностямъ) низшихъ элементовъ своей натуры, тотъ дѣлается низшимъ человѣкомъ". „Люди", продолжалъ спрашивающій, „всѣ по (кореннымъ свойствамъ своей души) одинаковы; отчего же одни слѣдуютъ (внушеніямъ) высшаго элемента своей натуры, а другіе — (склонностямъ) элементовъ низшихъ?" „Функціи ушей и глазъ", отвѣчалъ Мэнъ-цзы, „заключаются не въ томъ, чтобы думать, а въ томъ, чтобы получать впечатлѣнія отъ внѣшнихъ предметовъ; когда послѣдніе вліяютъ на органы слуха и зрѣнія, то увлекаютъ ихъ (т. е. заставляютъ непроизвольно дѣйствовать), и только. Функція ума заключается въ размышленіи; если онъ размышляетъ, то выполняетъ свою функцію (и не бываетъ увлекаемъ впечатлѣніями отъ внѣшнихъ предметовъ), если же не размышляетъ, то не выполняетъ своей функціи. Таковы небомъ данныя (т. е. прирожденныя) намъ (свойства элементовъ нашей натуры). Кто утверждается (т. е. обосновываетъ свою жизнь) первѣе (всего на внушеніяхъ) высшаго (элемента своей натуры, т. е. ума), тотъ не бываетъ рабомъ низшихъ (элементовъ, т. е. чувствъ) и потому является высшимъ человѣкомъ" [3]). „Въ натурѣ нашей", говоритъ Мэнъ-цзы, „есть элементы высшаго качества (душа съ ея проявленіями) и элементы качества низшаго (тѣло съ его чувствами). Не слѣдуетъ въ угоду низшимъ элементамъ повреждать элементовъ

---

[1]) ibid., кн. VI, ч. 1, гл. 7.
[2]) ibid., кн. VI, ч. 2, гл. 2.
[3]) ibid., кн. VI, ч. 1, гл. 15.

высшихъ. Кто питаетъ (т. е. лелѣетъ) только низшіе (элементы своей натуры), тотъ является низшимъ человѣкомъ; кто питаетъ элементы высшіе, тотъ является человѣкомъ высшимъ [1])... Ищите и найдете, пренебрегите (поисками) и утратите (человѣчность, справедливость, правила нравственности и благоразуміе). Поиски въ томъ случаѣ увѣнчиваются успѣхомъ (т. е. нахожденіемъ), когда мы ищемъ внутри самихъ себя. Есть вѣрный путь въ поискахъ, есть роковая необходимость въ нахожденіи (искомаго). Поиски не увѣнчиваются успѣхомъ (т. е. нахожденіемъ) въ томъ случаѣ, когда мы ищемъ внѣ себя [2])... Коренное правило высокаго (по своимъ качествамъ) человѣка заключается въ томъ, что онъ (постоянно) совершенствуетъ самого себя. Болѣзнь (т. е. ошибка) людей заключается въ томъ, что они оставляютъ (безъ вниманія) свои собственныя поля (т. е. души) и (стараются) выпалывать (траву) на чужихъ поляхъ. Люди требуютъ отъ другихъ людей (исполненія) того, что тяжело, а къ себѣ самимъ предъявляютъ требованія легкія [3])... Небо, предназначая человѣка къ великой (высокой) должности, непремѣнно сперва огорчаетъ его духъ и сердце, утомляетъ трудомъ его жилы и кости, изнуряетъ голодомъ его мясо и кожу, подвергаетъ его нуждѣ и лишеніямъ, стираетъ и смѣшиваетъ все, что онъ ни дѣлаетъ,—тѣмъ самымъ двигаетъ (къ активности) его душу, закаляетъ его натуру, увеличиваетъ его способности. (Только) послѣ (предварительныхъ) постоянныхъ ошибокъ люди могутъ исправляться, — сперва мучатся въ душѣ, встрѣчаютъ препятствія въ своихъ мысляхъ и потомъ (уже становятся способными къ высокой) дѣятельности" [4]). Намъ нѣтъ нужды приводить болѣе цитатъ ни изъ книгъ конфуціанскаго канона, ни изъ многочисленныхъ и сравнительно яснѣе изложенныхъ текстовъ, его комментирующихъ,—мы считали достаточнымъ только указать, въ чемъ, по конфуціанской доктринѣ, полагается важнѣйшая цѣль ученія человѣка. Конфуціанская философія побуждаетъ всякаго китайца, изучающаго ее, стремиться къ самоусовершенство-

---

[1]) ibid., кн. VI, ч. 1, гл. 14.
[2]) ibid., кн. VII, ч. 1, гл. 3.
[3]) ibid., кн. VII, ч. 2, гл. 32.
[4]) ibid., кн. VI, ч. 2, гл. 15.

ванію въ отношеніи умственномъ и нравственномъ, къ выработкѣ въ себѣ той высокой человѣчности, которая благородитъ и украшаетъ человѣка.

Постараемся далѣе опредѣлить, пріучаетъ-ли конфуціанство умы китайцевъ смотрѣть на міръ глазами фантазіи или нѣтъ. „Судьба человѣка есть слѣдствіе раздѣленія пути (т. е. абсолютно-единаго), природа человѣка есть соединеніе (этого раздѣлившагося единаго) въ (относительно) единомъ; рожденіемъ человѣка называется взаимодѣйствіе Янъ (положительнаго начала въ природѣ) и Инь (начала отрицательнаго) и обнаруженіе этого взаимодѣйствія; смертію называется прекращеніе взаимодѣйствія. Судьба есть начало природы человѣка, смерть есть конецъ жизни. Гдѣ есть начало, тамъ непремѣнно есть и конецъ“ [1]). Такъ отвѣчалъ Конфуцій на вопросъ о томъ, что̀ называется судьбою человѣка и его природою. „Воля неба называется естественнымъ закономъ; согласованіе нашихъ дѣйствій съ требованіями естественнаго закона называется нравственностью; разъясненіе нравственности называется ученіемъ объ обязанностяхъ“,—таковы начальныя слова канонической книги Чжунъ-юнъ. „Кто“, говоритъ Мэнъ-цзы, „вполнѣ (развилъ всѣ способности) своего духа, тотъ знаетъ свою природу; кто знаетъ свою природу, тотъ знаетъ (законы) неба. Сохранять свой духъ, питать свою природу—это значитъ служить небу (т. е. согласоваться съ его законами). Не раздвояться (отъ мысли) о долгой или короткой жизни, но (постоянно) украшать (т. е. совершенствовать) себя ожидая (жизненнаго конца)—это значитъ выполнять судьбу (т. е. свое назначеніе) [2])... На все есть велѣнія (неба, судьбы),—(слѣдуетъ) принимать (т. е. исполнять) съ покорностью прямыя (т. е. истинныя велѣнія неба); поэтому человѣкъ, знающій велѣнія, не становится возлѣ стѣны, готовой обрушиться. Кто умираетъ, окончивъ свой путь (т. е. окончательно выполнивъ все, что требовалось по естественному закону), тотъ исполняетъ истинныя велѣнія (неба, судьбы); кто умираетъ въ оковахъ (налагаемыхъ за пре-

---

[1]) Цзя-юй, гл. 26. Эта конфуціанская книга хотя и не входитъ въ составъ канона, тѣмъ не менѣе общеизвѣстна въ Китаѣ.

[2]) Мэнъ-цзы, кн. VII, ч. 1, гл. 1.

ступныя дѣйствія), тотъ не исполняетъ истинныхъ велѣній [1])... Высшій (по качеству) человѣкъ дѣйствуетъ согласно (съ требованіями нравственнаго) закона и ожидаетъ своей судьбы (смерти, не придавая ей особеннаго значенія") [2]). Удовольствуемся приведенными цитатами: и по нимъ можно видѣть, что конфуціанство не склонно распалять умъ китайца химерными фантазіями. Конфуціанство, какъ доктрина, не наполняетъ міръ божествами и духами, не ставитъ жизнь человѣка въ зависимость отъ существъ, подобныхъ Лахезисъ, Клото, Атропэ, не рисуетъ прелестей магометанскаго рая и не изображаетъ ужасовъ буддійскаго ада. Мало того: само являясь чуждымъ фантазіи, конфуціанское ученіе старается искоренять въ душахъ китайцевъ вообще суевѣрія и ратуетъ противъ буддизма и даосизма, религій, распространенныхъ среди китайскаго простонародья. Въ Шэнъ-ю-гуанъ-сюнь, читаемомъ, какъ мы выше сказали, народу китайскому дважды въ мѣсяцъ, есть особая глава (а именно седьмая), въ которой преподается китайцамъ совѣтъ не увлекаться буддизмомъ и даосизмомъ, какъ химерными, ложными ученіями, и не вѣрить въ росказни буддійскихъ и даосскихъ священниковъ. Что проповѣдь конфуціанства, направленная противъ народныхъ религій, не остается безплодною, въ этомъ убѣждаютъ насъ путешественники по Китаю, которымъ приходилось встрѣчать большее или меньшее количество китайцевъ-простолюдиновъ, вполнѣ скептически относившихся къ религіознымъ вѣрованіямъ. Это-то и послужило поводомъ къ тому, что въ Европѣ многіе считаютъ китайцевъ совершенными атеистами. Что китайцы не атеисты, это ясно изъ второй главы нашего труда; но что конфуціанство внушаетъ имъ не вдаваться въ фантазіи и освобождаться отъ суевѣрій, это фактъ неоспоримый, и Шлоссеръ правъ, когда заявляетъ слѣдующее: „Такъ же мало говоритъ Конфуцій и о свойствахъ божества (т. е. Шанъ-ди), о состояніи человѣка послѣ смерти и обо всемъ, что не подлежитъ нашимъ чувствамъ. Онъ былъ занятъ только здѣшнимъ міромъ, и ученіе его указываетъ пути къ истинному счастью, заключающе-

---

[1]) ibid., кн. VII, ч. 1, гл. 2.
[2]) ibid., кн. VII, ч. 2, гл. 33.

муся, по мнѣнію Конфуція, въ познаніи самого себя, въ преобладаніи въ насъ благороднѣйшихъ свойствъ нашего существа, въ исполненіи обязанностей и въ желаніи добра ближнимъ" [1]). „Воспитаніе китайцевъ", говоритъ Георгъ Веберъ, „имѣетъ въ виду не развитіе умственныхъ силъ къ самостоятельной мысли, а лишь заученіе того, что знали и какъ дѣлали предки; оттого и будится въ нихъ только разсудокъ да практическій житейскій умъ и изощряется одна память, тогда какъ воображеніе, поэзія, всѣ высшіе порывы и чаянія души остаются безъ обработки и воспитанія" [2]). Въ словахъ Вебера, вообще говоря, не соотвѣтствующихъ дѣйствительности и потому фантастичныхъ, есть однако крупица правды: вѣрно то, что китайскій народъ научается (конфуціанскою доктриною) предпочитать разсудокъ воображенію, давать логическому мышленію перевѣсъ надъ фантазіею, избѣгать суевѣрій и смотрѣть на міръ глазами разума.

Что же такое, по конфуціанской философіи, міръ со всѣмъ его разнообразіемъ? На этотъ вопросъ мы получаемъ опредѣленные отвѣты въ книгѣ Синъ-ли-цзинъ-и, о которой было нами сказано выше. Не находя нужнымъ вдаваться въ подробности, которыя могли бы утомить читателей, позволимъ себѣ цитировать только самыя важнѣйшія мѣста изъ первой главы поименованнаго сборника. Міръ есть „то, что не (имѣетъ) предѣла, и (въ то же время) то, что (является) высшимъ предѣломъ",—это значитъ: міръ безпредѣленъ и, такъ какъ за нимъ нѣтъ другихъ міровъ, самъ себя опредѣляетъ. „Являющееся высшимъ предѣломъ движется и раждаетъ (т. е. обнаруживаетъ) Янъ (т. е. свою активную, положительную силу), движется до крайняго предѣла и приходитъ въ спокойствіе, приходитъ въ спокойствіе и раждаетъ (т. е. обнаруживаетъ) Инь (т. е. свою пассивную, отрицательную силу); когда спокойствіе доходитъ до крайняго предѣла, то опять начинается движеніе. Совокупность проявленій движенія и покоя составляетъ корень (т. е. сущность) высше-предѣльнаго (т. е. міра). Въ раздѣльности (своей міръ является подъ аттрибутами) Инь и Янъ—

---

[1]) Всемірная исторія. Изд. второе. 1867. Томъ первый, стр. 21, 22.
[2]) Курсъ всеобщей исторіи. Томъ первый. 1859. Стр. 69.

двухъ силъ, или началъ. Янъ, (какъ принципъ) измѣненія (разнообразія), и Инь, (какъ принципъ), единенія, обнаруживаются въ существованіи воды, огня, дерева, металла и земли [1]), въ пяти фазисахъ атмосферы и смѣнѣ четырехъ временъ (года)... Пять элементовъ объединяются въ (началахъ) Инь и Янъ, Инь и Янъ находятъ единство въ высше-предѣльномъ, высше-предѣльнаго корень (тождественная сущность)—безпредѣльное... Субстанція (единаго) безпредѣльнаго, дифференцирующагося какъ два (начала, т. е. Янъ и Инь) и пять (элементовъ), производитъ, наилучшимъ образомъ скомбинировавшись и объединившись, по одной формулѣ (указанной въ И-цзинѣ)—мужчинъ, по другой формулѣ (указанной ibid.) — женщинъ. Инь и Янъ, находясь во взаимодѣйствіи, порождаютъ всѣ предметы (природы); эти послѣдніе все вновь и вновь родятся, а между тѣмъ источникъ разнобразія (т. е. порожденій) не изсякаетъ... Безначальность [2]) движенія и покоя, безначальность Инь и Янъ—это путь неба (т. е. это сущность міра); получать начало въ Янъ, получать законченность въ Инь, основываться на спокойствіи, проявлять жизнь на принципѣ движенія—это путь человѣка. Янъ приводится къ Инь, спокойствію прецедентно движеніе, — его (человѣка) движеніе и спокойствіе (сами по тебѣ) также безначальны, его (т. е. проявляющіеся въ немъ) Янъ и Инь также безначальны; поэтому человѣкъ изначала не отдѣленъ отъ неба (не чуждъ субстанціи міра), и небо изначала не отдѣльно отъ человѣка". „Однимъ духамъ, шэнь" [3]), говоритъ Чжу-цзы же [4]), „свойственна распространяемость, другимъ, гуй [5]), свойственна сокращаемость. Когда дуетъ вѣтеръ, идетъ дождь, гремитъ громъ, блеститъ молнія,—это проявляютъ свою дѣятельность шэнь; когда вѣтеръ, дождь, громъ, молнія пе-

[1]) Философъ Чжоу-цзы († 1073 г. по Р. Х.), котораго мы цитируемъ, считалъ (вмѣстѣ съ своими современниками) воду, огонь, дерево, металлъ и землю пятью основными элементами природы. Напомнимъ читателямъ, что въ Европѣ Аристотелево ученіе о пяти стихіяхъ (или элементахъ) удерживалось еще и въ XVI вѣкѣ.

[2]) Приводимъ слова философа Чжу-цзы, взятыя изъ той же главы поименованнаго сборника.

[3]) Собственно: «умственная часть души усопшаго человѣка».

[4]) См. Юй-цзуань Чжу-цзы-цюань-шу, кн. 51.

[5]) Собственно: «чувственная часть души усопшаго человѣка».

рестаютъ,—это значитъ, что (начинаютъ владычествовать) гуй. Гуй и шэнь не что иное, какъ Инь и Янъ, умаленіе и увеличеніе... Что касается человѣка, то (цзинъ, т. е.) чистѣйшая часть его субстанціи, являющаяся въ немъ (*по*, т. е.) чувственною частью души, есть обнаруженіе гуй, а его (*ци*, т. е.) духъ, являющійся (хунь, т. е.) умственною частью души, есть обнаруженіе шэнь... Гуй и шэнь не что иное какъ (ци, т. е.) духъ, сокращающійся и распространяющійся, движущійся туда и сюда; онъ повсюду между небомъ и землею. Духъ человѣка находится въ постоянномъ и безпрерывномъ единеніи съ духомъ неба и земли". Намъ нѣтъ нужды пояснять приведенныхъ текстовъ ни своими собственными словами, ни словами китайскихъ комментаторовъ,—предъ читателями достаточно раскрыта сущность конфуціанскаго міровоззрѣнія, примиряющаго въ себѣ крайности матеріализма и спиритуализма.

Сводя къ единству понятія матерія, сила и духъ и опредѣляя существо человѣка какъ одну изъ формъ обнаруженія дифференцировки *безпредѣльнаго*, конфуціанство тѣмъ уже самымъ заявляетъ, что акты воли, которые мы сознаемъ совершенно свободными, подчинены необходимости. Мысль о томъ, что дѣйствія человѣка, сознаваемыя имъ какъ свободныя, обусловлены съ одной стороны присущими ему природными началами, а съ другой—вліяніемъ объектовъ (которые сами по себѣ также не что иное, какъ формы дифференцирующагося *безпредѣльнаго*), была неоднократно и весьма опредѣленно выражаема знаменитымъ Конфуціевымъ пропагаторомъ, Мэнъ-цзы. Позволяемъ себѣ привести хотя три выдержки изъ бесѣдъ послѣдняго. „Все заготовлено въ насъ (т. е. всѣ наши дѣйствія должны истекать изъ естественнаго закона, присущаго натурѣ нашей); если, обращаясь внутрь самихъ себя, (мы находимъ наши дѣйствія) истинными (т. е. согласными съ естественнымъ закономъ), то испытываемъ удовольствіе, котораго нѣтъ для насъ выше [1])... Деревья горы Ню были нѣкогда роскошны. Но такъ какъ они росли на границѣ большаго удѣла [2]),

[1]) Мэнъ-цзы, кн. VII, ч. 1, гл. 4.

[2]) Гора Ню находилась на юго-восточной окраинѣ удѣла Ци, одного изъ населеннѣйшихъ и могущественнѣйшихъ въ древнемъ Китаѣ.

то были срублены и не сохранились въ своей красѣ. Днемъ и ночью дѣйствовавшая въ нихъ (т. е. пняхъ уже) жизненная сила, возбуждавшаяся дождемъ и росою, проявилась въ новыхъ отпрыскахъ и листьяхъ. Но пасущіеся коровы и бараны поѣли эти отпрыски и листья. Вотъ почему (гора Ню) представляется обнаженною. Люди, видя ее обнаженною, полагаютъ, что на ней никогда не было деревьевъ. Но развѣ эта (обнаженность) горы обусловлена естественнымъ (составомъ послѣдней)? (Обращаясь къ человѣку), развѣ не (находимъ мы, что) человѣколюбіе и справедливость прирожденны ему? Онъ утрачиваетъ чистоту своего сердца (т. е. человѣколюбіе и справедливость) такъ же (уступая силѣ внѣшнихъ обстоятельствъ), какъ деревья (горы Ню пали подъ ударами) топоровъ и сѣкиръ,—если рубка производится изо дня въ день, то развѣ можно (душѣ, уподобляемой дереву) сохранить красу? Днемъ и ночью живущій въ человѣкѣ естественный законъ раннимъ утромъ (до начала дневной дѣятельности) даетъ себя съ особенною силою чувствовать человѣку и заставляетъ послѣдняго, въ склонностяхъ къ добру и въ отвращеніи отъ зла, приближаться къ (истинной) человѣчности. Но такъ какъ (человѣкъ получаетъ внушенія естественнаго закона въ предѣлахъ) весьма краткаго (періода времени, т. е. только раннимъ утромъ), то эти внушенія заглушаются въ человѣкѣ его дневною дѣятельностью. Такъ какъ послѣдняя заглушаетъ ихъ изо дня въ день, то наконецъ человѣку бываетъ уже недостаточно времени ночнаго спокойствія для того, чтобы укрѣпить себя внушеніями естественнаго закона, и тогда человѣкъ немногимъ уже отличается отъ птицъ и звѣрей (т. е. вообще отъ животныхъ). Люди, видя такого человѣка уподобляющимся животнымъ, полагаютъ, что онъ никогда не имѣлъ въ себѣ (высшихъ человѣческихъ) дарованій,—но развѣ таковъ человѣкъ по природѣ своей? [1])... Не удивляйтесь, что государь не имѣетъ благоразумія [2]). Вѣдь, даже всего лучше растущее на почвѣ имперіи не станетъ рости, если подвергается дѣйствію тепла въ теченіи одного дня, а дѣйствію холода—въ теченіи десяти. Мои сви-

[1]) Мэнъ-цзы, кн. VI, ч. 1, гл. 8.

[2]) Мэнъ-цзы говоритъ своимъ собесѣдникамъ объ удѣльномъ князѣ, не принимавшемъ къ сердцу его наставленій.

данія (съ княземъ) рѣдки. Когда я ухожу (отъ него), приходятъ (къ нему люди,) охлаждающіе его. Что же могу я подѣлать съ ростками (т. е. какъ могу я развить лучшія душевныя склонности князя, проявляющіяся въ весьма слабой степени)?" [1]).

Завершая характеристику конфуціанства, какъ основной науки, формирующей міровоззрѣніе народа китайскаго, мы должны также упомянуть о томъ, что конфуціанская философія не измѣняетъ своему позитивному духу, когда указываетъ предѣлы человѣческаго познанія. „Когда въ имперіи", говоритъ Мэнъ-цзы, „идетъ рѣчь (т. е. когда разсуждаютъ) о природѣ (т. е. ея сущности), то должно (говорить) только о проявленіяхъ; проявленія въ основѣ своей согласны съ природою [2]). Что достойно осужденія въ мудрецѣ (т. е. мнимомъ мудрецѣ),—это его буравленье (т. е. стараніе постичь истину разными изворотами ума). Если мудрецъ (такъ же трезво смотритъ на природу), какъ (смотрѣлъ чиновникъ, а впослѣдствіи императоръ) Юй спуская воды (потопа), то нельзя осуждать его мудрость: когда Юй спускалъ воды (потопа), то пользовался естественною склонностью воды (течь внизъ); если мудрецъ направляетъ свои поступки согласно кореннымъ склонностямъ своей натуры, то велика его мудрость. Хотя небо высоко, хотя звѣзды далеки (отъ насъ), но мы весьма легко можемъ за тысячу лѣтъ впередъ опредѣлить день зимняго солнцестоянія, если будемъ вникать въ проявленія неба (т. е. изучать феноменальную сторону жизни неба [3])". Комментаторы и продолжатели Мэнъ-цзы подробно развили его мысль, что для нашего познанія открытъ только міръ феноменальный, и тѣмъ самымъ еще болѣе утвердили конфуціанскую философію на основѣ позитивизма. Китаецъ, проникнутый духомъ конфуціанства, не тратитъ времени на безплодное размышленіе о томъ, что такое міръ въ своей сущности, какъ нуменъ, и ограничиваетъ свою любознательность предѣлами феноменальнаго; китаецъ-конфуціанецъ

---

[1]) Мэнъ-цзы, кн. VI, ч. 1, гл. 9.

[2]) Комментаторы поясняютъ эти слова слѣдующимъ образомъ. Нуменальная сущность міра сама по себѣ недоступна нашему познанію,—мы можемъ знать только феномены; но такъ какъ феномены суть выраженія нуменальной сущности, то, только познавая ихъ, мы можемъ составлять себѣ понятіе о ней самой.

[3]) Мэнъ-цзы, кн. IV, ч. 2, гл. 26.

постигаетъ міръ, какъ разнообразіе проявленій единаго *безпредѣльнаго*, какъ обнаруженіе взаимодѣйствія Инь и Янъ (не самостоятельныхъ какихъ-либо началъ, а только аттрибутовъ *безпредѣльнаго*), какъ единство матеріи, силы и духа, и не желаетъ идти далѣе. Заставляя человѣка такъ относиться къ міру, конфуціанство не только, само собою разумѣется, не воспрещаетъ, но и поощряетъ, даже возводитъ до нѣкоторой степени въ обязанность изученіе феноменовъ міра. Въ 22-й главѣ канонической конфуціанской книги Чжунъ-юнъ говорится, что (возможно) совершенный человѣкъ, основательно изучивъ свою собственную натуру, постепенно постигаетъ сперва натуру другихъ людей, а потомъ натуру тварей и растеній, послѣ чего становится способнымъ помогать небу и землѣ въ дѣлѣ произращенія и питанія всего живущаго и растущаго. Вотъ почему китайцы считаютъ человѣка существомъ, имѣющимъ равное достоинство и равную силу съ небомъ и землею [1]; вотъ почему китайцы съ такою готовностью и безъ предубѣжденій эксплуатируютъ (въ предѣлахъ своего умѣнья) силы и способности натуры (что́ всего болѣе проявляется въ земледѣліи и садоводствѣ); вотъ почему китайцы, не особенно жалуя (по извѣстнымъ причинамъ) европейцевъ, въ то же время не только не отвращаются отъ европейской позитивной науки, но и выражаютъ готовность усвоять ее вмѣстѣ съ ея практическими результатами. Если намъ напомнятъ, что положительныя знанія у китайцевъ, несмотря на позитивный характеръ конфуціанской философіи, ниже чѣмъ у европейцевъ, то мы съ своей стороны напомнимъ, что позитивная наука и въ Европѣ сдѣлала блестящіе успѣхи только въ очень недавнее время, и повторимъ, что въ настоящей главѣ нашего труда не подводятся итоги положительныхъ свѣдѣній народа китайскаго (эти свѣдѣнія мало извѣстны европейцамъ), а выясняется *сущность* конфуціанства какъ основной науки китайцевъ. Что эта основная наука вызываетъ человѣка на широкое поле трезвой умственной дѣятельности, въ томъ едва-ли кто-нибудь станетъ сомнѣваться, прочитавъ все нами изложенное.

Если такова нами выясненная сущность конфуціанской философіи

---

[1]) Небо, земля и человѣкъ по-китайски совокупно называются сань-цай («три способности», «три силы»), а также сань-цзи («три крайнихъ», «три высшихъ»).

и если съ послѣднею ознакомляется, какъ мы выше сказали, весь китайскій народъ, то, конечно, нельзя отрицать, что онъ стоитъ на весьма высокой ступени умственнаго развитія, достигнутой не вдругъ, а путемъ постепеннаго прогрессивнаго движенія. О чемъ въ отдаленныя времена Конфуцій и Мэнъ-цзы позволяли себѣ мечтать только какъ объ идеальномъ, то нынѣ въ Китаѣ является грандіознымъ фактомъ, и мысли древнихъ великихъ философовъ, при жизни послѣднихъ туго усвоявшіяся даже лучшими умами китайской націи, нынѣ въ большей или меньшей степени усвояются въ Китаѣ всѣми учащимися мальчуганами.

ГЛАВА VI.

Въ чемъ заключается сущность прогресса нравственнаго?

„Прогрессъ нравственный", говоритъ проф. Карѣевъ, „есть воспитаніе способности дѣйствовать по убѣжденію и улучшеніе принциповъ этики [1])... Все нравственное развитіе состоитъ въ развитіи симпатическихъ чувствъ и въ распространеніи ихъ на всѣхъ людей какъ путемъ усиленія этихъ чувствъ, такъ и путемъ развитія уваженія къ чужому достоинству, постепенно приводящаго къ сознанію о равенствѣ всѣхъ людей и, слѣдовательно, къ признанію за каждымъ права на такое же съ нашей стороны къ нему отношеніе, какое непосредственная симпатія подсказываетъ намъ въ обращеніи съ особями, намъ лично дорогими. Другими словами, нравственный прогрессъ состоитъ въ постепенномъ превращеніи первоначальной симпатіи, побуждающей особь не причинять страданій другимъ и оберегать другихъ отъ зла, въ признаніи за всѣми одинаковаго права на доброжелательное къ нимъ отношеніе [2])... Нравственность людей, едва они выходятъ изъ положенія непосредственной борьбы за существованіе, постоянно располагается и располагалась по формулѣ: каждому по достоинству. Идеалъ нравственности всегда заключался въ

---

[1]) Основные вопросы философіи исторіи. Изд. второе. Часть вторая. Стр. 239.

[2]) ibid., стр. 219, 220.

томъ, чтобы выработать себѣ нормы поведенія по отношенію къ другимъ людямъ и неизмѣнно этимъ нормамъ слѣдовать въ жизни. Идеалъ справедливости всегда заключался въ томъ, чтобы обращаться съ другими по ихъ достоинству и поддерживать признанное за ними достоинство всѣми силами. Съ развитіемъ симпатіи, съ одной стороны, и критической мысли, съ другой, нормы поведенія должны улучшаться, принимая все болѣе и болѣе альтрюистическій характеръ и начиная распространяться на отношенія все къ бо́льшему и бо́льшему количеству людей. Принципъ справедливости вѣченъ въ своей сущности, но въ то же время прогрессируетъ путемъ уясненія терминовъ, въ него входящихъ [1])... Прогрессъ не въ силахъ истребить въ человѣкѣ животное, превратить его въ безплотный духъ. Само духовное развитіе немыслимо безъ физическаго: чтобы жить, человѣкъ долженъ ѣсть, лишь бы онъ не жилъ только для того, чтобы ѣсть. Идеалъ аскета, умерщвляющаго плоть, чтобы жить духомъ, принимающаго трудный подвигъ, какъ средство развитія, за его цѣль, ведетъ къ искаженію человѣка, становится помѣхою развитія. Полное самоотреченіе противорѣчитъ нравственному принципу: кто не дорожитъ своимъ *я*, не можетъ придавать какое-либо значеніе и *я* другихъ; кто не отстаиваетъ своего права, тотъ не станетъ отстаивать и чужихъ правъ [2])... Здравая мораль допускаетъ дѣйствіе эгоистическихъ стремленій въ предѣлахъ, ограниченныхъ правомъ другихъ на жизнь и развитіе: эгоизмъ выступаетъ изъ законныхъ границъ, предначертанныхъ ему симпатіей и идеей справедливости, правовыми нормами и требованіями коопераціи, когда хочетъ такъ или иначе завладѣть результатами чужаго труда путемъ насилія или обмана; принципъ морали не только не противъ эгоистической дѣятельности, но даже требуетъ отъ человѣка личной работы для личнаго блага. Одно дѣло заработать себѣ кусокъ хлѣба честнымъ трудомъ, другое—отнять этотъ кусокъ у сосѣда. Борьба за существованіе необходима, но она можетъ вестись двоякимъ путемъ—въ сообществѣ съ другими противъ природы и въ союзѣ съ одними противъ другихъ. Вотъ

[1]) ibid., стр. 220.
[2]) ibid., стр. 229, 230.

эта-то послѣдняя борьба, и должна исчезнуть изъ общества, и ее, дѣйствительно, многое ограничиваетъ (наслажденіе сочувствія, расчетъ пользы въ замѣнѣ борьбы коопераціей, идея справедливости, какъ нравственное убѣжденіе) и преобразуетъ (переходъ прямой борьбы въ косвенную, т. е. эксплуатацію), такъ что сама борьба считается человѣкомъ, сколько-нибудь развитымъ, за явленіе безнравственное [1]... Прогрессъ этики, какъ таковой, долженъ совершаться посредствомъ уясненія ея содержанія и освобожденія отъ постороннихъ примѣсей, дабы долгъ самъ въ себѣ имѣлъ свое основаніе и нравственныя истины имѣли внутреннюю обязательность истинъ умственныхъ. Далѣе, параллельно съ прогрессомъ міросозерцанія совершается прогрессъ этики въ опредѣленіи того, что составляетъ сущность человѣка. Дикарь, не отличая отъ себя рѣзко внѣшній міръ, и самъ не отличался отъ внѣшняго міра: это жизнь плоти. Когда явился дуализмъ духа и матеріи, спиритуализмъ создалъ соотвѣтственное направленіе и въ этикѣ, аскетизмъ — попытку жить однимъ духомъ, умерщвляя плоть, отрицаясь отъ всего плотскаго; примиреніе спиритуализма и матеріализма есть примиреніе жизни плотью и жизни духомъ [2]... Устраняя всѣ случайныя вліянія, мы опредѣлимъ тенденцію прогресса этики, если скажемъ, что онъ состоялъ въ отрицаніи жизни плотью ради жизни духомъ и въ реабилитаціи плоти, какъ необходимой спутницы духа. Тезисъ — жизнь для всего себя, понятаго какъ плоть, антитезисъ — жизнь для одной своей стороны, синтезисъ — жизнь опять для всего себя, но уже на основаніи пониманія духовной природы человѣка. Другой прогрессъ состоитъ въ слѣдующемъ: дикарь повинуется почти исключительно влеченіямъ своей природы; потомъ наступаетъ эпоха дуализма: влеченіямъ природы противополагается повиновеніе долгу, привходящему извнѣ въ видѣ обычая, закона, божественной заповѣди, долга, основаннаго на метафизической идеѣ и т. п.; наконецъ, совершается превращеніе внѣшняго долга во внутреннее убѣжденіе, во внутреннее влеченіе. Тутъ опять тезисъ, антитезисъ и синтезисъ: первая степень — автономія дѣятельности, повиновеніе требованіямъ только

[1]) ibid., стр. 230, 231.
[2]) ibid., стр. 287.

своего *я*, вторая—девтерономія, повиновеніе чему-то другому, волѣ или принципу, находящимся внѣ *я*, третья—снова автономія, но уже повиновеніе высшимъ стремленіямъ своего *я*. Соединяя оба процесса, получаемъ ходъ прогресса этики въ смыслѣ прогресса ея основы: на первой ступени повиновеніе требованіямъ своей тѣлесности (отсутствіе нравственности), на второй повиновеніе требованіямъ духа, предъявленнымъ ему извнѣ (моральная девтерономія); на третьей повиновеніе требованіямъ своей собственной духовной природы (этическая автономія) [1]... Высшая ступень моральной дѣятельности—свободное подчиненіе высшимъ влеченіямъ своего духа, своему собственному убѣжденію, уклоненіе отъ котораго сопровождалось бы угрызеніемъ совѣсти, подобнымъ непріятному чувству, удерживающему человѣка отъ измѣны пріемамъ мысли, которые признаны имъ правильными. Это — единственно возможная свобода воли, не въ смыслѣ ея безпричинности, а въ смыслѣ повиновенія разуму, въ смыслѣ автономіи разумной воли: я поступаю такъ, потому что долженъ и хочу такъ поступать. Тутъ опять три формулы: дикарь поступаетъ такъ, какъ желаетъ, повинуясь неразумнымъ требованіямъ своей природы; на второй ступени нравственнаго прогресса личность часто дѣйствуетъ вопреки желанію, повинуясь чужой волѣ, принимаемой за разумную; на третьей человѣкъ повинуется своему собственному разуму. Высшее благо дикаря—благосостояніе тѣла, высшее благо личности на второй ступени—матеріальная и нематеріальная награда, высшее благо этической автономіи—внутренній міръ души, спокойствіе совѣсти, чувство исполненнаго долга [2]... Дикарь не знаетъ ни своего, ни чужаго достоинства, какъ личностей, и тутъ всѣ одинаково безправны; на второй ступени это всеобщее безправіе отрицается, но свое достоинство личность получаетъ извнѣ, отъ принадлежности къ извѣстному обществу, вслѣдствіе своего происхожденія, соціальнаго положенія и т. п., такъ что только нѣкоторымъ приписывается достоинство, требующее уваженія; третья ступень есть отрицаніе второй: достоинство человѣка въ немъ самомъ, въ его способности къ нравственному развитію, вслѣдствіе

[1]) ibid., стр. 288.
[2]) ibid., стр. 289, 290.

чего всѣ люди имѣютъ одинаковое право на поддержку ихъ достоинства. Тезисъ — равенство всѣхъ въ отсутствіи у всѣхъ сознанія своего и чужаго достоинства, нравственная анархія; антитезисъ—неравенство человѣческаго достоинства, получаемаго личностью извнѣ (отъ отношенія къ надъ-органической средѣ), нравственность исключительная; синтезизъ—равенство всѣхъ по способности къ моральному развитію, въ которомъ заключается истинная сущность человѣка, безусловная этика. Собирая всѣ признаки высшей этики, мы получаемъ идею дѣятельности по внутреннему убѣжденію, что достоинство человѣка заключается въ высшемъ духовномъ развитіи, что у насъ есть обязанности по отношенію ко всѣмъ людямъ, и что обязанности эти сводятся къ избѣжанію дѣйствій, несогласныхъ съ нашимъ и чужимъ достоинствомъ, какъ развитыхъ или способныхъ къ развитію личностей" [1]). Такова сущность нравственнаго прогресса.

Посмотримъ теперь, въ чемъ заключается сущность и до какого уровня доходитъ современная реализація того идеала, который направлялъ развитіе нравственной жизни народа китайскаго.

„Древніе люди", говорилъ философъ Янъ-чжу, „понимая, какъ быстротечна жизнь и какъ скоро приходитъ смерть, повиновались влеченію своего сердца, спѣшили пользоваться представлявшимися удовольствіями, услаждались согласно своимъ естественнымъ склонностямъ, не придавали цѣны похвалѣ и не заботились о посмертной славѣ, старались только не дѣлать того, что заслуживало бы наказанія, а о томъ, пріобрѣтутъ-ли они славу и похвалу, будутъ-ли первыми или послѣдними, проведутъ-ли долгую или короткую жизнь, не думали. Все живущее представляетъ различіе, пока живетъ, а по смерти дѣлается одинаковымъ. Между живыми людьми мы различаемъ умныхъ и глупыхъ, знатныхъ и незнатныхъ; но люди умершіе всѣ одинаково представляютъ вонючую гниль, подвергающуюся разложенію, тлѣнію,—таковъ общій удѣлъ... Ни жизнь, ни (естественная) смерть человѣка не въ его власти, и не отъ него зависитъ быть умнымъ или глупымъ, знатнымъ или незнатнымъ (по рожденію). Всѣ родившіеся подвергаются смерти—умный и глупый, знатный

---

[1]) ibid., 291, 292.

и незнатный; умираютъ десятилѣтніе и столѣтніе, добродѣтельные и злодѣи, мудрые и глупцы. При жизни это были Яо [1]) и Шунь [1]), а по смерти это не болѣе, какъ гнилыя кости; при жизни это были Цзѣ [2]) и Чжоу [2]), а по смерти это также не болѣе какъ гнилыя кости. Кто могъ бы сдѣлать различіе между ихъ гнилыми костями? Поэтому, пока мы живы, будемъ спѣшить воспользоваться жизнію,— развѣ есть время думать о томъ, что будетъ по смерти?.. Цзѣ былъ обладателемъ вѣками собранныхъ сокровищъ; возсѣдалъ на императорскомъ тронѣ; былъ настолько уменъ, что могъ презрительно относиться къ людямъ, ниже его стоявшимъ; былъ настолько грозенъ, что могъ приводить въ трепетъ имперію; онъ услаждался тѣмъ, что̀ веселило слухъ и зрѣніе; (онъ непремѣнно) исполнялъ то, что приходило ему на мысль. Окруженный блескомъ, онъ приблизился къ смерти. Онъ жилъ роскошнѣе и шире всѣхъ смертныхъ. Чжоу также былъ обладателемъ вѣками собранныхъ сокровищъ; возсѣдалъ на императорскомъ тронѣ; его (грозное) величіе всѣми признавалось, и его волѣ всѣ оказывали повиновеніе; онъ давалъ волю своимъ страстямъ, пренебрегая дѣлами правленія, и проводилъ долгія ночи, предаваясь удовольствіямъ; онъ не омрачалъ себя (мыслію о) правилахъ (т. е требованіяхъ) истинно-должнаго (поведенія). Окруженный блескомъ, онъ приблизился къ смерти. Онъ позволялъ себѣ болѣе всѣхъ другихъ смертныхъ. Эти два злодѣя въ теченіе своей жизни услаждались, исполняя свои желанія, а по смерти прославились какъ (образцы) глупости и жестокости. Но, вѣдь, реальности (удовольствія) не можетъ дать (добрая) слава. Будутъ ли порицать или хвалить ихъ,—они (уже) не сознаютъ этого. Ихъ безславіе для нихъ самихъ то же, что для пня или куска земли" [3]). Такимъ образомъ, по мнѣнію Янъ-чжу, человѣкъ долженъ жить исключительно для самого себя, долженъ быть эгоистомъ въ самомъ низкопробномъ смыслѣ этого слова. „Мудрецъ", говорилъ Лао-цзы, „неэгоистиченъ,—сердце ста семействъ онъ считаетъ своимъ сердцемъ (т. е. радѣетъ о всѣхъ, какъ о самомъ себѣ). За добро я (отпла-

---

[1]) Древніе китайскіе государи, считающіеся мудрыми и добродѣтельными.

[2]) Древніе китайскіе государи, извѣстные своею порочностью.

[3]) См. въ трудѣ нашемъ «Принципы жизни Китая» главу VII, въ которой, между прочимъ, изложено ученіе философа Янъ-чжу.

чиваю) добромъ, за зло также добромъ,—добродѣтель есть добро; за вѣрность (или честность) я (отплачиваю) вѣрностью, за невѣрность—также вѣрностью,—добродѣтель есть вѣрность... Мудрецъ считаетъ всѣхъ людей какъ бы своими дѣтьми [1])... За враждебность (т. е. обиды) плати добродѣтелью (т. е. добромъ)" [2]). Ученіе Лао-цзы о томъ, что человѣкъ долженъ простирать свою любовь на всѣхъ людей, было съ большею полнотою и ясностію разработано философомъ Мо-цзы [3]), знаменитымъ проповѣдникомъ „универсальной любви", той любви, которая „заставляетъ человѣка смотрѣть на чужое государство и на чужое семейство, какъ на свои собственныя и на другаго человѣка какъ на самого себя" [4]). Человѣкъ, по мнѣнію Мо-цзы, первѣе всего долженъ проникнуться любовію ко всѣмъ людямъ и радѣть объ ихъ благоденствіи (при этомъ всякое частное проявленіе любви должно истекать изъ любви универсально простираемой, какъ первоосновы). Низкопробный эгоизмъ съ одной стороны, универсальный альтруизмъ—съ другой,—вотъ между чѣмъ приходилось дѣлать выборъ древнему китайцу, желавшему обосновать свои дѣйствія на принципѣ, опредѣленно выясненномъ. Примиреніе крайностей эгоизма и альтруизма древнимъ китайцамъ суждено было найти въ элементахъ философской системы, приписываемыхъ Конфуцію [5]). Онъ училъ, что конечную цѣль своего бытія человѣкъ долженъ полагать въ своемъ личномъ благоденствіи, и выяснялъ при этомъ, что достиженіе цѣли возможно только въ томъ случаѣ, когда практически человѣкъ будетъ являться всего менѣе эгоистомъ въ отношеніи окружающихъ, начиная съ своихъ родителей [6]).

„Что дѣлаешь", говорилъ философъ Лао-цзы, „то (рано или поздно) разрушится; чѣмъ обладаешь, то (рано или поздно) утратится. Поэтому (т. е. памятуя объ этомъ) мудрецъ ничего не

---

[1]) Дао-дэ-цзинъ, гл. 49.

[2]) ibid., гл. 63. См. въ трудѣ нашемъ «Принципы жизни Китая» главу VII, въ которой, между прочимъ, изложено ученіе философа Лао-цзы.

[3]) Подробности о немъ см. въ гл. VII труда нашего «Принципы жизни Китая».

[4]) См. ibid.

[5]) Ученіе его изложено въ IX главѣ труда нашего «Принципы жизни Китая».

[6]) Подробности см. ibid.

дѣлаетъ, у него ничто и не разрушается; ничѣмъ не обладаетъ, у него ничто и не утрачивается [1])... Самое большое преступленіе—давать волю своимъ желаніямъ; самое большое бѣдствіе—не знать мѣры довольства; самая большая вина—стремиться къ пріобрѣтенію [2])... Пять цвѣтовъ (т. е. вообще цвѣта) притупляютъ (въ концѣ концовъ) зрѣніе человѣка, пять звуковъ (т. е. вообще звуки) притупляютъ слухъ, пять сортовъ вкуса дѣлаются неразличаемыми для рта;.. поэтому мудрецъ заботится о внутреннемъ своемъ существѣ, а не о глазахъ (т. е. вообще не о чувствахъ [3])... Сомкни уста, закрой двери (т. е. закрой глаза и заткни уши), и ты до конца своей жизни не будешь приходить въ волненіе [4])... Почему я испытываю великія безпокойства? потому что обладаю тѣломъ. Если бы я не имѣлъ тѣла, то какія безпокойства могъ бы испытывать?" [5]). По мнѣнію Лао-цзы, человѣкъ долженъ искать довольства въ тайникахъ души своей; долженъ не только отказывать чувствамъ своимъ въ удовлетвореніи ихъ требованія, но и притуплять ихъ; долженъ совершенно оставить влеченіе къ приманкамъ міра матеріальнаго, прельщающимъ чувства (отсюда похвала бѣдности). Если Лао-цзы восхвалялъ аскетизмъ и убѣждалъ людей отдавать рѣшительное предпочтеніе жизни духовной, то съ другой стороны философъ Янъ-чжу, о которомъ мы говорили выше, являлся проповѣдникомъ самаго грубаго эпикуреизма. „Древніе люди, понимая, какъ быстротечна жизнь и какъ скоро приходитъ смерть, повиновались влеченію своего сердца, спѣшили пользоваться представлявшимися удовольствіями, услаждались согласно своимъ естественнымъ склонностямъ",—такъ говоря о древнихъ людяхъ, Янъ-чжу въ сущности только обрисовывалъ свой собственный нравственный идеалъ. Аскетизмъ грубый или эпикуреизмъ,—вотъ между чѣмъ приходилось дѣлать выборъ древнему китайцу, желавшему обосновать свои дѣйствія на философскомъ принципѣ. Примиреніе крайностей аскетизма и эпикуреизма древнимъ китайцамъ суждено было

---

[1]) Дао-дэ-цзинъ, гл. 64.
[2]) ibid., гл. 46.
[3]) ibid., гл. 12.
[4]) ibid., гл. 52.
[5]) ibid., гл. 13.

найти въ философіи Конфуція и его лучшаго продолжателя, Мэнъ-цзы. „*Великое ученіе*“, говоритъ Конфуцій (въ предисловіи, входящемъ въ составъ канонической книги Да-сё), „имѣетъ своею задачею раскрыть сущность естественнаго закона и показать людямъ, что ихъ назначеніе заключается въ самоусовершенствованіи... Для всѣхъ людей, безъ различія ихъ положеній, существуетъ одна и та же обязанность: это—нравственное самоусовершенствованіе“. Удерживая людей отъ грубаго эпикуреизма и призывая ихъ къ жизни духовной [1]), Конфуцій въ то же время училъ [2]), что довольство человѣка должно полагаться въ его субъективности; что для достиженія своего благоденствія человѣкъ долженъ пользоваться всѣми своими чувствами и возможно правильнѣе удовлетворять ихъ потребности; что чѣмъ большее число предметовъ міра матеріальнаго человѣкъ имѣетъ въ своемъ распоряженіи, тѣмъ болѣе обезпечиваетъ себѣ благоденствіе какъ непосредственнымъ удовлетвореніемъ своихъ чувствъ, такъ и доставленіемъ удобствъ лицамъ любимымъ, между которыми первое мѣсто занимаютъ родители (отсюда похвала честному пріумноженію имущества). Еще яснѣе и опредѣленнѣе примиряетъ крайности аскетизма и эпикуреизма лучшій, какъ мы сказали, продолжатель Конфуція, Мэнъ-цзы. „Въ натурѣ нашей“, говоритъ послѣдній, „есть элементы высшаго качества (душа съ ея проявленіями) и элементы качества низшаго (тѣло съ его чувствами). Не слѣдуетъ въ угоду низшимъ элементамъ повреждать элементовъ высшихъ. Кто питаетъ (т. е. лелѣетъ) только низшіе (элементы своей натуры), тотъ является низшимъ человѣкомъ; кто питаетъ элементы высшіе, тотъ является человѣкомъ высшимъ... Человѣка, (думающаго исключительно) о питьѣ и ѣдѣ, люди (должны) презирать, потому что онъ, питая (т. е. лелѣя) только низшіе (элементы своей натуры), утрачиваетъ (заглушаетъ элементы) высшіе. Если бы человѣкъ, (заботясь) о питьѣ и ѣдѣ, (въ то же время) не утрачивалъ (не заглушалъ элементовъ высшихъ), то онъ (думалъ бы) о ртѣ и желудкѣ не болѣе, нежели о вершковомъ (кусочкѣ) своей кожи (т. е. вообще о всемъ

---

[1]) Подробности см. въ главѣ IX труда нашего «Принципы жизни Китая».
[2]) Подробности ibid.

своемъ тѣлѣ)" [1]). „Всякій человѣкъ", говоритъ Мэнъ-цзы въ другомъ мѣстѣ, „имѣетъ чувство состраданія къ другимъ людямъ... Кто не имѣетъ чувства милосердія и состраданія, тотъ не человѣкъ; кто не имѣетъ чувства стыда и отвращенія (отъ дурнаго), тотъ не человѣкъ; кто не умѣетъ отказать себѣ и быть уступчивымъ, тотъ не человѣкъ; кто (внутри себя) не находитъ различія между истиннымъ и ложнымъ (добромъ и зломъ), тотъ не человѣкъ. Чувство милосердія и состраданія есть начало (основа) гуманности, чувство стыда и отвращенія (отъ дурнаго) есть начало (основа) справедливости, умѣнье отказать себѣ и быть уступчивымъ есть начало (основа) *ли* (правилъ, облекаемыхъ во внѣшнія формы), различеніе истиннаго отъ ложнаго есть начало (основа) мудрости. Эти четыре основы для людей то же, что руки и ноги для тѣла... Если человѣкъ, имѣя въ себѣ эти четыре начала, умѣетъ расширить ихъ и довести до полнаго развитія, то они являются подобными огню, начинающему горѣть, подобными источнику, начинающему пробиваться" [2]). „Я", говоритъ Мэнъ-цзы, „желаю (имѣть для ѣды) рыбу, желаю также (имѣть для ѣды) и медвѣжью лапу; когда нельзя одновременно имѣть того и другаго, я предпочитаю взять (для ѣды) медвѣжью лапу. Я люблю жизнь, но люблю и справедливость; когда представляется выборъ между жизнью и справедливостью, я отдаю предпочтеніе послѣдней; я люблю жизнь, но есть то (справедливость), что я люблю болѣе жизни,—вотъ почему (когда представляется выборъ) я отдаю предпочтеніе справедливости предъ жизнью. Для меня непріятна смерть, но есть то (несправедливость), что для меня болѣе непріятно, нежели смерть,—вотъ почему (когда слѣдуетъ) я не избѣгаю опасностей (т. е. предпочитаю умереть, нежели совершить несправедливость). Если бы люди цѣнили жизнь выше всего, то развѣ они не пользовались бы всѣми средствами, ведущими къ сохраненію жизни? Если бы люди боялись смерти болѣе всего, то развѣ они не пользовались бы всѣми средствами, чтобы только избѣжать смерти?.. Любить нѣчто (справедливость) болѣе жизни, не любить нѣчто (несправедливость) болѣе смерти—свойственно не

[1]) Мэнъ-цзы, кн. VI, ч. 1, гл. 14.
[2]) ibid., кн. II, ч. 1, гл. 6.

однимъ мудрецамъ, но и всѣмъ людямъ; мудрецы (тѣмъ отличаются отъ простыхъ людей, что) не утрачиваютъ (предпочтительной любви къ справедливости и отвращенія отъ несправедливости)" [1]). „Кто", говоритъ Мэнъ-цзы, „не имѣетъ ни гуманности, ни разумности, ни правилъ (*ли*), ни справедливости, тотъ является слугою (рабомъ) людей. Быть рабомъ людей и стыдиться своего положенія— это все равно, что человѣку, дѣлающему луки, стыдиться выдѣлки луковъ, или человѣку, дѣлающему стрѣлы, стыдиться выдѣлки стрѣлъ. Чтобы избѣжать стыда, (рабу людей слѣдуетъ) сдѣлаться гуманнымъ. Человѣкъ гуманный подобенъ стрѣлку: стрѣлокъ сперва становится правильно (должнымъ образомъ) и потомъ пускаетъ стрѣлу; если, выстрѣливъ, онъ не попадетъ въ цѣль, то не досадуетъ на тѣхъ, которые превзошли его (въ искусствѣ стрѣльбы), но винитъ самого себя [2])... Хлѣбныя растенія пяти сортовъ— это лучшій посѣвъ; но хлѣбныя растенія въ томъ случаѣ, когда они не (дали) зрѣлыхъ (сѣмянъ), не стоятъ травъ Ти и Пай. Гуманность также (высоко цѣнится только) въ ея зрѣлости (т. е. въ ея полномъ развитіи)" [3]). „Человѣчность (гуманность)", заканчиваемъ словами Мэнъ-цзы, „есть сердце человѣка, справедливость есть путь человѣка. Оставить путь и не слѣдовать по нему, потерять сердце (т. е. человѣчность) и не умѣть найти его,—плачевно это!.. Цѣль ученья въ томъ и заключается, чтобы найти потерянное сердце (т. е. человѣчность)" [4]).

Примиряя ученіемъ о требованіяхъ человѣческаго достоинства крайности эпикуреизма и аскетизма, древнее конфуціанство внушало людямъ, что они должны полагать обязательность нравственности въ самихъ себѣ, а не въ чемъ-либо внѣшнемъ (напр., религіозныхъ и правовыхъ предписаніяхъ). „Цзы-лу (ученикъ Конфуція)", говоритъ Мэнъ-цзы, „радовался, когда кто-либо указывалъ ему на его ошибки. Юй (древній императоръ, всякій разъ когда) слышалъ благое слово, кланялся (говорившему въ знакъ благодарности и почтенія). Великій Шунь (древній императоръ)

---

[1]) ibid., кн. VI, ч. 1, гл. 10.
[2]) ibid., кн. II, ч. 1, гл. 7.
[3]) ibid., кн. VI, ч. 1, гл. 19.
[4]) ibid., кн. VI, ч. 1, гл. 11.

дѣлалъ еще болѣе: считая добродѣтель принадлежностью всѣхъ людей, онъ поступался своимъ (самолюбіемъ), слѣдовалъ (добрымъ указаніямъ или примѣрамъ) другихъ и радовался, когда могъ позаимствоваться отъ людей (совѣтами), направлявшими его на доброе. Шунь съ того времени, когда еще занимался земледѣліемъ, выдѣлкою глиняной посуды и рыболовствомъ, до тѣхъ самыхъ поръ, когда занялъ тронъ императора, всегда (старался) заимствоваться отъ людей (добрыми совѣтами). Поучаться добродѣтели у людей— это значитъ давать имъ самимъ случаи практиковаться въ добродѣтели. Для человѣка благороднаго (высоконравственнаго) нѣтъ ничего выше, какъ давать людямъ случаи практиковаться въ добродѣтели [1]... Натура (т. е. выработанная, какъ бы вторая натура) высшаго (по качеству) человѣка (должна быть) такова: человѣчность, справедливость, правила и мудрость (должны) укорениться въ его душѣ; (укоренившись въ душѣ) они (должны) выражаться въ его осанкѣ, чертахъ лица, станѣ и четырехъ членахъ тѣла (рукахъ и ногахъ) [2]... Высшій (по качеству) человѣкъ радуется въ трехъ случаяхъ, при этомъ управлять, въ званіи государя, имперіею (само по себѣ еще) не составляетъ для него удовольствія. Высшій (по качеству) человѣкъ радуется, во-первыхъ, когда у него живы родители и между его старшими и младшими братьями нѣтъ раздоровъ; во-вторыхъ, когда ему нѣтъ основаній стыдиться ни предъ небомъ, ни предъ людьми; въ-третьихъ, когда онъ находитъ (среди своихъ современниковъ) богато одареннаго хорошими душевными качествами человѣка, котораго можетъ питать (развивать) своими поученіями [3]... Кто проникся человѣколюбіемъ [4]), утвердился въ правилахъ [4]) и всегда поступаетъ по справедливости [4]); кто, достигнувъ высокаго положенія въ государствѣ, простираетъ на народъ свое благотворное вліяніе, а не достигнувъ (такого положенія) одинъ идетъ своею дорогою (т. е. одинъ продолжаетъ исполнять требованія нравственности); кто поль-

---

[1]) Мэнъ-цзы, кн. II, ч. 1, гл. 8.

[2]) ibid., кн. VII, ч. 1, гл. 21.

[3]) ibid., кн. VII, ч. 1, гл. 20.

[4]) Этими словами мы (согласно китайскимъ комментаторамъ) передаемъ то, что въ текстѣ выражено слишкомъ описательно.

зуясь богатствами и почестями, равно какъ находясь въ бѣдности и занимая презрѣнное общественное положеніе, не измѣняетъ основъ (своей нравственной жизни); кто не поступается (нравственностью даже въ тѣхъ случаяхъ, когда его) принуждаютъ къ этому съ оружіемъ въ рукахъ,—тотъ (по достоинству) можетъ быть названъ высшимъ человѣкомъ" [1]).

Внушая людямъ, что они должны полагать обязательность нравственности въ самихъ себѣ, а не въ чемъ-либо внѣшнемъ, древнее конфуціанство въ то же время научало ихъ обосновывать свои взаимныя отношенія на признаніи другъ за другомъ человѣческаго достоинства, на признаніи всеобщей этической равноправности. „Будьте", говоритъ Конфуцій, „строги къ самимъ себѣ и снисходительны къ другимъ [2])... Чего не желаемъ для самихъ себя, того не должно дѣлать въ отношеніи другихъ [3])... Имѣть достаточно самообладанія, чтобы судить (объ обязанностяхъ) людей по себѣ самимъ (т. е. по собственному исполненію обязанностей), поступать въ отношеніи людей такъ, какъ желательно, чтобы они поступали въ отношеніи насъ,—это и называется гуманностью [4])... Нужно, чтобы дѣти исполняли сыновнія обязанности внутри семейства и были бы проникнуты чувствомъ братской любви во внѣсемейныхъ отношеніяхъ. Нужно, чтобы дѣти были внимательны къ своимъ поступкамъ и искренни въ своихъ словахъ относительно всѣхъ людей; послѣднихъ они должны любить всѣми силами своей души, а въ близкія отношенія должны становиться главнымъ образомъ къ людямъ добродѣтельнымъ" [5]). „Человѣколюбіе", еще говоритъ Конфуцій, „какъ бы правая сторона, мудрость — лѣвая: только въ силу перваго человѣкъ дѣлается истинно человѣкомъ, въ силу второй онъ дѣлается только справедливымъ... Любить людей (отъ полнаго сердца)—это истинное человѣколюбіе; любить

---

[1]) Мэнъ-цзы, кн. III, ч. 2, гл. 2.

[2]) Лунь-юй, XV, 14.

[3]) ibid., XV, 23.—Однажды Конфуцій, обращаясь къ Цзэнъ-цзы, сказалъ: «мое ученіе просто и легко усвоимо». Когда Конфуцій вышелъ, то ученики спросили Цзэнъ-цзы, что этими словами хотѣлъ сказать учитель. Цзэнъ-цзы отвѣчалъ: «доктрина учителя состоитъ въ томъ, чтобы имѣть сердечную прямоту и любить ближняго какъ самого себя»,—ibid, IV, 15.

[4]) ibid., VI, 28.

[5]) ibid., I, 6.

людей только по мѣркѣ и требованію закона—это человѣколюбіе мелкое, корыстное" [1]). „Кто", говоритъ Мэнъ-цзы, „любитъ людей, но не встрѣчаетъ любви съ ихъ стороны, тотъ долженъ посмотрѣть, дѣйствительно ли онъ исполненъ человѣколюбія; кто управляетъ людьми, но дѣло управленія идетъ плохо, тотъ долженъ посмотрѣть, имѣетъ-ли онъ въ себѣ достаточно мудрости; кто въ обращеніи съ людьми дѣйствуетъ по правиламъ (приличій, вѣжливости, любезности), а люди не отвѣчаютъ ему тѣмъ же, тотъ долженъ посмотрѣть, проникнутъ-ли онъ почтеніемъ (къ людямъ) [2])... Всѣ люди имѣютъ чувство состраданія; руководиться этимъ чувствомъ при видѣ всякаго страданія,—это человѣколюбіе. Всѣ люди сознаютъ то, чего не слѣдуетъ дѣлать; руководиться такимъ сознаніемъ во всѣхъ случаяхъ дѣятельности,—это справедливость. Для человѣка, который совершенно чуждъ желанія вредить людямъ, всегда будетъ довольно случаевъ, гдѣ онъ можетъ проявлять свое человѣколюбіе. Для человѣка, который совершенно чуждъ желанія проламывать (стѣну, ограждающую домъ сосѣда) или перелѣзать черезъ нее (съ цѣлію воровства), всегда будетъ довольно случаевъ, гдѣ онъ можетъ проявлять свою справедливость" [3]).

Провозглашая нравственную обязательность для человѣка любить всѣхъ людей, древнее конфуціанство въ то же время обособлялось отъ ученія Мо-цзы, который, какъ мы выше сказали, былъ проповѣдникомъ „универсальной любви". Мо-цзы развивалъ мысль, что человѣкъ первѣе всего долженъ проникнуться любовію ко всѣмъ людямъ и что всякое частное проявленіе любви (даже и дѣтей къ родителямъ) должно истекать изъ любви универсально простираемой, какъ первоосновы. Но чѣмъ можетъ регулироваться универсальная любовь? что препятствуетъ ей переходить въ безразличное отношеніе къ людямъ? какимъ образомъ, почему и въ какомъ возрастѣ человѣкъ можетъ проникаться ею? На эти вопросы Мо-цзы не давалъ отвѣта. Своею доктриною Мо-цзы, съ одной стороны, разрушалъ семейныя основы, а съ другой—пріучалъ своихъ современниковъ играть словами, выставлять девизомъ дѣятель-

[1]) Ли-цзи, гл. 32.
[2]) Мэнъ-цзы, кн. IV, ч. 1, гл. 4.
[3]) ibid., кн. VII, ч. 2, гл. 31.

ности (ни изъ чего не истекающую и слишкомъ туманную) любовь ко всему человѣчеству и, преклоняясь предъ этою любовью, какъ отвлеченнымъ этическимъ принципомъ, руководиться въ обыденной жизни далеко не альтруистическими побужденіями. Конфуціанство выставило справедливость регуляторомъ любви и своимъ знаменитымъ ученіемъ о сыновнемъ благочестіи [1]) показало людямъ, въ какой постепенности они должны утверждаться въ человѣколюбіи и въ какой послѣдовательности проявлять его на практикѣ. Что сыновнее благочестіе, по конфуціанской доктринѣ, должно быть только первоисходнымъ пунктомъ для человѣколюбія, широко понимаемаго и простираемаго, и что оно (сыновнее благочестіе) должно имѣть воспитательное значеніе для людей, доказательствомъ этому могутъ служить слѣдующія слова философовъ. „Три сорта", говоритъ Конфуцій, „сыновняго благочестія: малое, среднее, великое. Памятовать о (родительскихъ) милостяхъ и любви, но позабыть о понесенныхъ ими трудахъ—это малое сыновнее благочестіе; проникнуться человѣколюбіемъ и сознаніемъ справедливости—это среднее; стараться всѣхъ другихъ людей сдѣлать отцепочтительными—это великое сыновнее благочестіе [2])... Сыновнее благочестіе—начало добродѣтелей, братское согласіе—направленіе добродѣтелей" [3]). „Мудрый человѣкъ", говоритъ Ю-цзы (ученикъ Конфуція), „всѣми силами своей души старается укрѣпиться въ основныхъ принципахъ; когда эти принципы утверждены, то правила поведенія и нравственныя обязанности вытекаютъ изъ нихъ сами собою. Развѣ не сыновнее благочестіе и братское согласіе служатъ принципами гуманности (т. е. гуманныхъ отношеній къ людямъ)?" [4]). „Тѣломъ нашимъ", говорится въ Сяо-цзинъ (т. е. Книгѣ о сыновнемъ благочестіи) [5]), „до самыхъ волосъ и кожи, мы обязаны родителямъ,—сохранять свое тѣло и не портить его—это первое

---

[1]) Ученіе это изложено нами въ главахъ IX и X труда нашего: «Принципы жизни Китая».

[2]) Ли-цзи, гл. 24.

[3]) Цзя-юй, гл. 12.

[4]) Лунь-юй, I, 2.

[5]) Составленіе Сяо-цзинъ приписывается Конфуціеву ученику Цзэнъ-цзы, но книга заключаетъ въ себѣ собственныя слова Конфуція и собственное ученіе его о сыновнихъ обязанностяхъ.

требованіе сыновняго благочестія; утвердиться въ нравственномъ поведеніи, обезсмертить свое имя и простереть славу на родителей—это конечное требованіе сыновняго благочестія. Начало этого послѣдняго—служеніе родителямъ, средина—служеніе государю, конецъ—нравственное самоусовершенствованіе... Кто любитъ своихъ родителей, не посмѣетъ ненавидѣть людей; кто уважаетъ родителей, не посмѣетъ презирать людей". „Кто", говоритъ Цзы-сы (внукъ Конфуція), „не имѣетъ искренности и вѣрности въ отношеніяхъ къ друзьямъ, тотъ не можетъ встрѣтить довѣрія со стороны высшихъ (по положенію); кто не выполняетъ обязанностей сыновнаго благочестія, тотъ не можетъ имѣть искренности и вѣрности въ отношеніяхъ къ друзьямъ" [1]). „Благородный (т. е. высоконравственный) человѣкъ", говоритъ Мэнъ-цзы, „къ (существамъ и) предметамъ (по толкованію комментаторовъ, къ птицамъ, звѣрямъ, травамъ и деревьямъ) имѣетъ любовь, но не (такую высокую, которая проявляется въ) человѣколюбіи; онъ простираетъ на людей (любовь свою, которая достаточно высока, чтобы назваться) человѣколюбіемъ, но (которая) слабѣе любви (дѣтей) къ родителямъ. Любя родителей, онъ (становится способнымъ проникаться) человѣколюбіемъ; проникаясь человѣколюбіемъ, онъ (становится способнымъ) любить (существа и) предметы [2])... Служеніе родителямъ—основа (всякаго другаго) служенія" [3]).

Вотъ сущность тѣхъ нравственныхъ предписаній, которыя давались Конфуціемъ и его ближайшими продолжателями ихъ современникамъ. Въ тѣ времена, когда древнее конфуціанство только что пролагало себѣ дорогу, нравственность народа китайскаго находилась далеко не на высокомъ уровнѣ: народъ бѣднѣлъ и развращался вслѣдствіе постоянныхъ междоусобныхъ войнъ удѣльныхъ князей [4]), которые, будучи побуждаемы властолюбіемъ и славолюбіемъ, не стѣснялись нарушать данныя клятвы и пользоваться всѣми средствами для осуществленія своихъ цѣлей; народъ развращался „бродячими чиновниками", переѣзжавшими изъ удѣла

---

[1]) Чжунъ-юнъ, гл. XX, § 16.
[2]) Мэнъ-цзы, кн. VII, ч. 1, гл. 45.
[3]) ibid., кн. IV, ч. 1, гл. 19.
[4]) Подробности см. въ трудѣ нашемъ: «Первый періодъ китайской исторіи».

въ удѣлъ и помогавшими князьямъ въ ихъ хищническихъ замыслахъ своими совѣтами и проэктами [1]), девизомъ которыхъ являлось nihil sacri et veri; народъ развращался ученіемъ Мо-цзы, разрушавшимъ семейныя основы, и ученіемъ Янъ-чжу, сводившимъ нравственность на самый низкопробный эпикуреизмъ; „гуманность", „человѣколюбіе", „справедливость" знакомы были народу, какъ понятія, бѣдныя по своему содержанію и весьма не широкія по своему объему.

Примиряя нами указаннымъ образомъ эгоизмъ и альтруизмъ, аскетизмъ и эпикуреизмъ, равно какъ внушая людямъ полагать обязательность нравственности въ самихъ себѣ и устраивать свои взаимныя отношенія на основѣ признанія другъ за другомъ человѣческаго достоинства, Конфуцій и Мэнъ-цзы являлись проповѣдниками новыхъ истинъ, являлись творцами идеала нравственности, который и выставляли предъ народомъ, какъ идеалъ самый высокій, самый жизненный.

Современники Конфуція и Мэнъ-цзы мало интересовались ученіемъ послѣднихъ. Однако это ученіе не только не осталось забытымъ, но постепенно распространилось во всей массѣ народа китайскаго, привлекло къ себѣ его симпатіи и сдѣлалось наконецъ господствующимъ въ Срединномъ царствѣ. При этомъ необходимо замѣтить, что конфуціанская этика въ теченіи длиннаго ряда вѣковъ не усвоялась китайцами только какъ отвлеченная доктрина, не вліявшая на умъ и сердце усвоявшихъ, — она нравственно облагораживала китайцевъ, облагораживала съ одной стороны силою своего непосредственнаго дѣйствія, а съ другой—въ силу закона органической и культурной наслѣдственности, по которому дѣтямъ передаются (въ большей или меньшей мѣрѣ) не только физическія и нравственныя качества родителей, но и запасы принциповъ, воплотившихся уже въ жизни: сынъ китайца, усвоявшаго конфуціанское этическое ученіе и старавшагося обосновать на немъ свою жизнь, съ одной стороны наслѣдовалъ отъ отца долю любви къ конфуціанскимъ нравственнымъ идеямъ, а съ другой—руководился примѣромъ своего родителя.

---

[1]) Подробности см. ibid.

Какой же оказался результатъ воспитательнаго вліянія конфуціанской этики? Что представляетъ намъ современная жизнь китайцевъ?

Китаецъ проникнутъ духомъ наживы. Стараясь сдѣлать содержаніе своего земнаго благоденствія болѣе полнымъ и, если можно, даже всестороннимъ, китаецъ съ неутомимостью снискиваетъ средства, избѣгаетъ праздности, трудится всю свою жизнь.

Какому бы занятію ни посвящалъ себя китаецъ — будь онъ ученый или чиновникъ, земледѣлецъ или рыболовъ, гончаръ или токарь, самостоятельный купецъ или факторъ, носильщикъ тяжестей или домовый прислужникъ, — онъ одинаково трудится съ тѣмъ усердіемъ, которое не оставляетъ ничего болѣе желать. Китаецъ съ малыхъ лѣтъ пріучается къ мысли, что трудъ долженъ быть существеннымъ условіемъ благоденствія человѣка, но только такой трудъ, который цѣлесообразенъ, производителенъ, такъ сказать, выгоденъ.

Если китайцы проникнуты духомъ стяжанія, то, конечно, въ этомъ обнаруживается ихъ эгоизмъ. Но послѣдній не долженъ, какъ выясняетъ проф. Карѣевъ, считаться предосудительнымъ въ томъ случаѣ, когда человѣкъ не приноситъ въ жертву своему личному благоденствію интересы другихъ людей и когда онъ дѣйствуетъ сообща съ людьми, эксплуатируя богатства окружающей природы. Нельзя, само собою разумѣется, отрицать, что въ Китаѣ, какъ и вездѣ, есть люди, завладѣвающіе результатами чужаго труда путемъ насилія или обмана, равно какъ есть экономическая борьба между обществами людей; но нельзя при этомъ отрицать и того, что китайцы болѣе, нежели всякій другой народъ, проникнуты сочувствіемъ къ коопераціи, къ совмѣстной борьбѣ на поприщѣ экономическомъ, и что въ Китаѣ существуетъ болѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, промышленныхъ компаній, нерѣдко заключающихъ въ себѣ весьма значительное количество членовъ. Что китайцы доводятъ эксплуатацію естественныхъ богатствъ своей страны почти до крайней степени, это извѣстно всякому европейцу, жившему въ предѣлахъ Срединнаго царства; должно быть извѣстно и то, что промышленныя общества въ Китаѣ скорѣе, нежели въ какой бы то ни было странѣ, способны соеди-

няться между собою для экономической борьбы съ чуждыми народностями. Если борьба китайцевъ за существованіе не свелась еще всецѣло къ борьбѣ съ природою (это, вѣдь, только desideratum для человѣчества), то во всякомъ случаѣ они ушли гораздо далѣе другихъ народовъ по пути измѣненія экономической борьбы между людьми изъ единоличной въ кооперативную. Вотъ качество того эгоизма, которымъ проникаются китайцы.

Китайцы въ высшей степени трудолюбивы. Чѣмъ же обусловливается ихъ трудолюбіе? Единственно-ли нуждою и борьбою за существованіе, какъ принято думать въ Европѣ? Нѣтъ, отвѣтимъ мы. Нужда, конечно, является понудительнымъ стимуломъ къ труду и въ Китаѣ, особенно при громадности его населенія и значительной конкурренціи лицъ, ищущихъ заработка; но однако мы не встрѣчаемъ китайскаго трудолюбія въ другихъ странахъ, и даже въ тѣхъ, гдѣ народъ ни коимъ образомъ не можетъ похвастаться довольствомъ, да и въ самомъ Китаѣ бѣднѣйшіе люди нерѣдко оказываются всего менѣе склонными и вынуждаемыми къ труду. Китаецъ трудолюбивъ не столько по роковой необходимости, сколько по сознательному стремленію къ матеріально-бытовому комфорту, къ обезпеченію пользованія разнообразными удовольствіями, къ земному благоденствію въ широкомъ смыслѣ этого слова. Цѣня жизнь, какъ высшее благо, китаецъ заботится о своей плоти, старается сохранять свои физическія силы, не насилуетъ своего организма излишествами и во всемъ соблюдаетъ умѣренность, избѣгаетъ болѣзней и, насколько умѣетъ, слѣдуетъ правиламъ гигіены,—вотъ отчего въ Китаѣ такъ часто приходится встрѣчать убѣленныхъ сѣдинами стариковъ. Будучи чуждъ стоическаго безстрастія, китаецъ стремится къ всестороннему и полному удовлетворенію своихъ чувствъ, ищетъ комфорта и разнообразія удовольствій. Если мы примемъ во вниманіе, что китайцы любятъ разнообразіе стола и располагаютъ весьма большимъ выборомъ кушаній (послѣднихъ бываетъ на званыхъ обѣдахъ по нѣскольку десятковъ); что китайцы любятъ наслаждаться зрѣлищами (видовъ природы, картинъ, процессій, театральныхъ представленій и пр.) и тѣшить свой слухъ звуками музыкальныхъ инструментовъ (сортовъ которыхъ у нихъ болѣе нежели у европейцевъ); что китайцы не придаютъ цѣны мо-

нашескому аскетизму, смотрятъ на холостяковъ, какъ на людей несовершенныхъ и преисполнены склонности къ семейной жизни, — то должны будемъ признать, что китайцамъ чуждо стоическое безстрастіе, чуждо презрѣніе циниковъ къ прелестямъ матеріальной обстановки, чуждо стремленіе отказывать физической природѣ человѣка въ ея требованіяхъ и притуплять чувства, лишая ихъ надлежащей практики. Съ другой стороны, если мы вспомнимъ, что въ Китаѣ болѣе чѣмъ гдѣ бы то ни было распространена грамотность и книги, вслѣдствіе того, что онѣ расходятся въ огромномъ количествѣ, относительно дешевле, нежели во всякой другой странѣ; что китайцы проникнуты любовью къ ученью и уваженіемъ къ ученымъ; что китайцы высоко цѣнятъ и штудируютъ конфуціанскую философію, призывающую человѣка къ умственному и нравственному самоусовершенствованію, — то должны будемъ признать, что китаецъ живетъ не для тѣла только, что онъ памятуетъ о потребностяхъ своего духа и не оставляетъ ихъ неудовлетворенными.

Утверждая свою жизнь на высокопробномъ эгоизмѣ и стараясь доставлять пріятное обѣимъ сторонамъ своей натуры, китаецъ въ самомъ себѣ полагаетъ обязательность нравственности. Насколько послѣднее справедливо въ смыслѣ обобщенія, можно видѣть, напр., изъ того, что въ Китаѣ весьма невелико число преступленій. „Могу", говоритъ Ж. Симонъ („Срединное Царство», стр. 7), „заявить, что въ городѣ Ганъ-Кеу [1]), почти съ 2-хъ-милліоннымъ населеніемъ, гдѣ я жилъ въ теченіи нѣкотораго времени, было за 34 года совершено лишь одно убійство. Въ области Че-ли [1]), съ 25-милліоннымъ населеніемъ, казнено было въ 1866—67 году всего лишь 12 человѣкъ. Необходимо замѣтить, что въ Китаѣ третья кража наказуется смертью, что тамошніе суды не признаютъ смягчающихъ обстоятельствъ и что область Че-ли включаетъ также столицу Срединнаго Царства — Пекинъ" [2]). Незначительность чи-

---

[1]) Сохраняемъ транскрипцію русскаго перевода, сдѣланнаго г. Ранцевымъ.

[2]) Относительная незначительность количества уголовныхъ преступленій въ Китаѣ останавливала на себѣ вниманіе и другаго француза, а именно синолога Pauthier, который, между прочимъ, указывалъ, насколько въ дѣлѣ преступности французы опережали китайцевъ въ 1825—31 гг. нынѣшняго столѣтія (См. Chine moderne, par M. G. Pauthier. 1853, pp. 256, 257). Напом-

сла преступленій въ Китаѣ нельзя объяснять ни предупредительными мѣрами полиціи или искусствомъ ея сыскныхъ агентовъ, ни тѣмъ, что китайцы боятся кары боговъ,—въ городахъ и селеніяхъ Китая слишкомъ мало полицейскихъ служащихъ, а боговъ своихъ (государственной или даосской религіи) китайцы лишь ad libitum считаютъ оцѣнивающими поступки людей, да кромѣ того въ Китаѣ и нѣтъ религіи, которая была бы общераспространенною и обязательною для народа (не даромъ же о китайцахъ въ Европѣ говорятъ иногда, что они атеисты). Китаецъ находитъ ученіе о нравственности въ конфуціанскомъ канонѣ, полагаетъ ея обязательность въ самомъ себѣ.

Чтобы показать, какой имѣютъ характеръ взаимныя соціальныя отношенія китайцевъ, утверждающихъ свою жизнь на конфуціанствѣ, позволимъ себѣ говорить словами двухъ лицъ, по 10 лѣтъ прожившихъ въ Собственномъ Китаѣ. „Нигдѣ", говоритъ проф. Васильевъ, „нѣтъ такой гуманности, какъ въ Китаѣ, нигдѣ въ самыхъ демократическихъ странахъ не возвышается такъ рѣзко и безнаказанно голосъ правды, нигдѣ низшіе не пользуются такой свободой участвовать въ разговорахъ и дѣлахъ высшаго" [1]). „Смотря на китайскихъ крестьянъ", говоритъ Ж. Симонъ, „сознаешь, что въ Срединномъ Царствѣ нѣтъ между богатыми и бѣдными (т. е. менѣе богатыми), между городскими и сельскими жителями такой разницы, какъ у насъ въ Европѣ. Тамъ чувствуется атмосфера давно установившагося равенства, въ которой всѣмъ живется легко. Существованіе такой атмосферы устанавливаетъ во взаимномъ отношеніи между китайцами изумляющую иностранца вѣжливость и благосклонность" [2]). „Китайца", замѣчаетъ проф.

нимъ читателямъ, что въ Петербургѣ за періодъ времени съ 1868 до 1877 гг. приходилось въ среднемъ разсчетѣ до 30.000 случаевъ уголовной судимости въ годъ,—«тридцать тысячъ уголовныхъ преслѣдованій на 670 т. жителей», восклицаетъ г. Михневичъ (см. его: «Язвы Петербурга». 1886. Стр. 121),—«пропорція весьма внушительная, почти потрясающая, ибо это выходитъ, что почти одинъ изъ 22 обывателей ежегодно привлекается къ суду по обвиненію въ криминальномъ дѣяніи!»

[1]) Очеркъ исторіи китайской литературы, стр. 74.

[2]) Срединное царство, стр. 8. Замѣтимъ здѣсь, что на многолюдныхъ улицахъ китайскихъ городовъ европейцу-туристу весьма рѣдко приходится слышать брань и еще рѣже видѣть драки. Это взаимное дружелюбіе китайцевъ обыкновенно удивляетъ европейскихъ путешественниковъ, и послѣдніе

Васильевъ, „въ европейскомъ обществѣ вы найдете страннымъ, положимъ, смѣшнымъ, но не презрѣннымъ; перенесите самаго лучшаго дипломата въ Китай, дайте ему полную способность говорить по-китайски, но потребуйте, чтобъ онъ держалъ себя и говорилъ, какъ онъ держитъ себя и говоритъ въ европейскомъ обществѣ: въ китайскомъ онъ непремѣнно покажется и гадкимъ, и невѣжей!“ [1]) „Взаимное довѣріе“, говоритъ Ж. Симонъ, „вошло въ обычай въ Китаѣ до такой степени, что тамъ ежедневно возникаетъ множество такъ-называемыхъ „„гоей-цинъ““, т. е. обществъ для выдачи ссудъ безъ процентовъ или со взиманіемъ самыхъ ничтожныхъ процентовъ. Къ обществамъ этимъ обращается студентъ, не имѣющій средствъ продолжать образованіе, крестьянинъ, задумавшій прикупить себѣ буйвола, мелкій торговецъ, открывающій лавочку, мать семейства, выдающая замужъ дочь, и т. п. Помощь обездоленнымъ является также одною изъ существенныхъ формъ правосудія. Обездоленные встрѣчаются и въ Китаѣ, хотя, сравнительно, въ гораздо меньшемъ числѣ, чѣмъ въ Европѣ. Въ Срединномъ Царствѣ, какъ и во всякомъ другомъ человѣческомъ обществѣ, встрѣчаются калѣки, глухіе, слѣпые, нѣмые. Ихъ тамъ не оставляютъ безъ призора. Могу даже сказать, что частныя и казенныя заведенія, въ которыхъ ихъ содержатъ, могли бы, во многихъ отношеніяхъ, служить образцами для странъ, гдѣ до сихъ поръ хлопочутъ менѣе объ удобствахъ больныхъ, чѣмъ о блестящей внѣшности, долженствующей пустить пыль въ глаза посѣтителямъ [2])... Въ Китаѣ меньше чѣмъ гдѣ-либо встрѣчается нищихъ. Въ Пекинѣ ихъ, безспорно, много, и навязчивость ихъ крайне непріятна; но и тамъ численность ихъ значительно уступаетъ четыремъ-стамъ тысячамъ оффиціальныхъ парижскихъ неимущихъ, къ которымъ слѣдуетъ еще прибавить огромное количество неоффиціальныхъ нищихъ. Въ провинціальныхъ городахъ Срединнаго Царства, по личнымъ моимъ справкамъ и наблюде-

обращаютъ на него вниманіе въ своихъ путевыхъ запискахъ,—см., напр., въ Ergänzungsheft № 91 zu «Petermanns Mitteilungen» статью: «Von Hankau nach Su tschou. Reisen im mittlern und westlichen China 1879—81. Von Hermann Michaelis».

[1]) Очеркъ ист. кит. лит., стр. 74.

[2]) Сред. Цар., стр. 20.

ніямъ, наврядъ ли наберется 20—25 нищихъ на 150—200 тысячъ жителей. Въ деревняхъ нищихъ, можно сказать, совсѣмъ нѣтъ" [1]). Стараясь обосновывать свои взаимныя отношенія на признаніи другъ за другомъ человѣческаго достоинства, на началахъ довѣрія, любви и справедливости, китайцы съ гуманностью относятся и къ иностранцамъ, по крайней мѣрѣ къ тѣмъ, которые не имѣютъ хищническихъ наклонностей и не являются грубыми по своему нравственному складу. Если европеецъ встрѣчаетъ со стороны китайцевъ непріязненность и даже враждебность, то это происходитъ почти всегда отъ его собственнаго неумѣнья держать себя, отъ его собственной безтактности и, что еще скорѣе, недостаточной гуманности. Говоря это, мы припоминаемъ какъ обстоятельства нашего личнаго знакомства съ китайцами въ различныхъ пунктахъ Собственнаго Китая, такъ и отзывы о китайцахъ, заключающіеся въ книгѣ Ж. Симона (Срединное Царство) и трудахъ общеизвѣстныхъ путешественниковъ—г. Пясецкаго, г. Потанина, г. Пѣвцова [2]).

По конфуціанской доктринѣ, сыновнее благочестіе, какъ мы выше сказали, должно имѣть воспитательное значеніе для людей. По условіямъ своего соціальнаго существованія, человѣкъ поставленъ въ необходимость опредѣлять свои отношенія къ членамъ своей семьи, общества, государству и къ лицамъ другаго пола, а для этого долженъ развивать въ себѣ соціальныя качества, между которыми главное мѣсто занимаютъ справедливость (постигаемая разумомъ), любовь (желаемая сердцемъ) и активность (осуществляемая волею). Развитіе соціальныхъ качествъ будетъ по своему

---

[1]) Ibid., стр. 22, 23. Прежде чѣмъ сдѣлаться профессіональнымъ нищимъ, китаецъ долженъ заявить себя негоднымъ членомъ общества и человѣкомъ, недостойнымъ поддержки со стороны родственниковъ. Вотъ почему китайцы относятся къ профессіональнымъ нищимъ какъ къ индивидуумамъ, утратившимъ свои человѣческія качества и вышедшимъ изъ соціальнаго строя.

[2]) Съ дѣтскихъ лѣтъ штудируя Лунь-юй, китаецъ памятуетъ предписаніе Конфуція «любить ближняго какъ самого себя» (см. выше) и считаетъ это предписаніе этическимъ идеаломъ, но въ то же время убѣжденъ, что изъ людей, нынѣ живущихъ на землѣ, только тѣ берутъ на себя роль универсальныхъ альтруистовъ, которые пренебрегли предварительными обязанностями (въ отношеніи родителей, рода, общества, отечества) и сдѣлали скачекъ въ пустоту.

содержанію тѣмъ полнѣе и по своему объему тѣмъ шире, чѣмъ болѣе человѣкъ въ отношеніи своихъ родителей, какъ первообъектовъ, будетъ утверждаться въ перволюбви, первосправедливости и первоактивности. Что pietas erga parentes въ Китаѣ гораздо распространеннѣе, нежели во всякой другой странѣ, объ этомъ мы подробно говорили въ трудѣ нашемъ: „Принципы жизни Китая". Въ этой книгѣ нами были выяснены и тѣ условія, при которыхъ воспитываются китайскія дѣти. Позволяемъ себѣ цитировать наши собственныя слова. „На воспитаніе, и именно семейное, китайцы смотрятъ весьма серьезно,—не даромъ у нихъ существуетъ пословица: „„можно гнуть дерево, пока оно молодо. Если образовательное воспитаніе не распространено въ семействахъ, то какъ получить способныхъ къ управленію людей""? При той солидарности общихъ воззрѣній на цѣли и условія земнаго существованія человѣка, которою объединяются родители (въ Китаѣ обыкновенно жена слѣдуетъ даже религіи мужа), не можетъ быть разногласія ни относительно коренныхъ основъ, ни относительно методовъ воспитанія. Задача послѣдняго полагается въ томъ, чтобы изъ естественнаго человѣка, исполненнаго животныхъ наклонностей, сдѣлать, путемъ постепеннаго развитія его лучшихъ свойствъ, человѣка культурнаго, сдѣлать изъ ζῶον ζῶν πολιτικόν. Въ виду этого всего менѣе присматриваются къ тому, что дѣтей интересуетъ или что имъ нравится, и всего болѣе стараются пріучить ихъ къ исполненію того, что въ принципѣ признано должнымъ; въ виду этого не смотрятъ на капризы, своенравность, упрямство, непослушаніе, эгоизмъ и фальшивость дѣтей съ тою снисходительностью, какая замѣчается въ нашихъ семействахъ, не ублажаютъ дѣтей ласками, не направляютъ дѣтскую волю на то или другое помощью лакомствъ или невиннаго будто бы обмана,—исполненія того, что должно, требуютъ, качествъ дурныхъ, обусловливаемыхъ въ человѣкѣ преобладаніемъ животности, не считаютъ достойными извиненія, а тѣмъ болѣе, оправданія, но искореняютъ или, по крайней мѣрѣ, заглушаютъ ихъ, заставляя разумъ постигать основы нравственности, а волю слѣдовать внушеніямъ разума и согласно съ ними проявляться въ дѣйствіяхъ. Пресловутая строгость китайцевъ-родителей къ своимъ дѣтямъ заключается въ томъ, что

отъ послѣднихъ требуютъ не теоретическаго только знанія этики, но и постояннаго практическаго ея примѣненія. При этомъ не слѣдуетъ думать, что китайскія дѣти часто или жестоко наказываются,—совсѣмъ нѣтъ: привыкая почти съ пеленокъ быть послушнымъ и ограничивать себя, дитя не нуждается (какъ у насъ) для каждаго отдѣльнаго случая въ растлѣвающемъ душу ласкательствѣ или грубыхъ побужденіяхъ,—жаловаться на то, что дѣти капризны, упрямы, непослушны, дурношаловливы, и часто наказывать ихъ приходится только тамъ, гдѣ воспитаніе не идетъ по опредѣленной разъ навсегда системѣ, гдѣ ребенку не выясняются и не внушаются основные принципы дѣятельности, гдѣ ребенка постоянно сбивали съ толку противорѣчіями, гдѣ отъ него сегодня требуютъ того, что при тѣхъ же условіяхъ не требовалось вчера, гдѣ, наконецъ, предварительно ослабляютъ и разнуздываютъ и безъ того слабую волю ребенка баловствомъ и всякаго рода потакательствами. Воспитывая своихъ дѣтей, китайцы не прибѣгаютъ къ фальши, хотя бы и невинной, не затемняютъ истины, не извращаютъ понятій и словъ,—все указывается и сообщается въ настоящемъ смыслѣ и значеніи, всему дается прямое наименованіе, и ребенокъ, не привыкшій считать предметъ, о который ударился лбомъ, виновникомъ своей боли, пріучается трезво смотрѣть на все окружающее, рано начинаетъ понимать разнообразныя условія жизни и дѣлать оцѣнку ея хорошихъ и дурныхъ сторонъ, рано освоивается съ понятіями, по нашему, высокими и постигаетъ основы строя соціально-государственнаго, рано вырабатываетъ въ себѣ мужество прямо смотрѣть въ глаза истинѣ и не бояться житейскихъ опасностей. Pietas erga parentes, которая, по конфуціанскому ученію, обусловливаетъ благоденствіе каждаго отдѣльнаго человѣка и даетъ крѣпость строю семейному, общественному и государственному, внушается дѣтямъ какъ принципъ этики. Дитя, возрастая и формируясь физически, весьма нерѣдко можетъ самостоятельно, безъ всякаго посторонняго руководства, развить свой умъ, обогатить себя познаніями, усовершенствовать свои эстетическія наклонности; но оно, въ томъ случаѣ, когда предоставлено самому себѣ, не съумѣетъ выработать сознательнаго сыновняго благочестія: чтобы возрастающій человѣкъ

постигъ сущность и сдѣлался способнымъ исполнять требованія послѣдняго, онъ долженъ быть долгое время руководимъ, долженъ быть постепенно ознакомляемъ съ теоретитическою стороною дѣла и постепенно пріучаемъ къ воплощенію ея въ практической дѣятельности. Памятуя объ этомъ, китаецъ прилагаетъ серьезныя старанія къ тому, чтобы внѣдрить въ души своихъ дѣтей отцепочтительность, всесторонне объясняетъ имъ содержаніе понятія о сыновнемъ благочестіи и неусыпно наблюдаетъ, чтобы они примѣняли на дѣлѣ тѣ этическія истины, которыя усвоили въ теоріи. Китаецъ не въ состояніи былъ бы понять, что̀ имѣетъ въ виду отецъ, читающій своимъ дѣтямъ длинную рацею о нравственномъ долгѣ и предоставляющій имъ (какъ очень часто бываетъ въ нашемъ обществѣ) по ихъ усмотрѣнію исполнять или не исполнять требованія этого долга,—китаецъ слишкомъ логиченъ для того чтобы играть роль повара, котораго „„Васька слушаетъ да ѣстъ"". Въ странѣ, гдѣ отцепочтеніе предписано даже тѣмъ людямъ, которые отреклись отъ міра, и гдѣ за отцеубійство наказываютъ самымъ строгимъ образамъ, подростающее поколѣніе проникается pietate erga parentes весьма глубоко нетолько вслѣдствіе теоретическаго усвоенія принципа и навыка примѣнять его въ дѣятельности домашней, но и вслѣдствіе тѣхъ примѣровъ, которые представляетъ вся внѣ-семейная сфера. Если pietas erga parentes служитъ основою нравственнаго образованія и развитія человѣка, то понятно, почему въ Китаѣ юношѣ, въ дѣтствѣ лишившемуся своихъ родителей, не легко найти себѣ невѣсту: сирота, не имѣвшій возможности проявлять свое сыновнее благочестіе, не въ состояніи, предполагаютъ, быть хорошимъ мужемъ, хорошимъ отцемъ семейства. Всесторонне усвояя коренной принципъ этики, т. е. отцепочтеніе, китайское дитя пріучается становиться въ истинно-должныя отношенія ко всѣмъ второстепеннымъ членамъ родственнаго ему семейства, уважать представителей другихъ семействъ, наставниковъ и лицъ правящихъ, преклоняться предъ людьми, достигшими старости" [1]). Съ дѣтскихъ лѣтъ проникаясь pietate erga parentes и тѣмъ самымъ развивая въ себѣ чувство

---

[1]) «Принципы жизни Китая», стр. 435—438.

любви, сознаніе справедливости, потребность активности, китаецъ проявляетъ эти качества во всѣхъ своихъ соціальныхъ отношеніяхъ, — вотъ почему „нигдѣ", какъ говоритъ проф. Васильевъ, „нѣтъ такой гуманности, какъ въ Китаѣ".

Изъ всего нами сказаннаго читатели могутъ видѣть, насколько высокъ нравственный идеалъ китайцевъ и насколько успѣшна была ихъ нравственная прогрессивность.

ГЛАВА VII.

Въ чемъ заключается сущность прогресса политическаго?

„Мы думаемъ", говоритъ проф. Карѣевъ, „что для общества нельзя указать высшей цѣли, какъ обезпеченіе прогресса умственнаго и нравственнаго, т. е. выработку такой формы общежитія, которая дѣлала бы для каждаго доступными высшіе духовные интересы и каждому дозволяла по мѣрѣ силъ и способностей содѣйствовать общему прогрессу, и при которой борьба за существованіе между людьми могла бы совершенно уступить мѣсто всеобщей коопераціи для всеобщаго развитія. Для достиженія этой цѣли обществомъ его учрежденія должны измѣняться въ смыслѣ приближенія къ такому способу соединенія общественныхъ силъ, которое было бы наиболѣе справедливымъ и наиболѣе выгоднымъ, и прогрессъ составляетъ именно совокупность такихъ измѣненій [1])... Государство — высшая соціальная организація, въ основѣ коей лежитъ необходимо кооперація [2])... (Соціальный) прогрессъ общества діаметрально противоположенъ развитію организма. Кастическое устройство государства ближе подходитъ къ понятію организма, чѣмъ чисто демократическое, и прогрессъ именно состоитъ въ томъ, чтобы изгнать изъ общества все, что дѣлаетъ изъ личности клѣточку, прикованную къ ярму цѣлаго и исполняющую какую-либо спеціальную функцію, т. е. противорѣчитъ идеѣ развитой личности [3])... Чѣмъ менѣе общество походитъ на организмъ,

---

[1]) Основные вопросы философіи исторіи. Изд. второе. Часть вторая. Стр 223.
[2]) ibid., стр. 169.
[3]) ibid., стр. 88.

тѣмъ оно прочнѣе: самое прочное общество можетъ быть только результатомъ общественнаго договора особей, свободно, на равныхъ правахъ примыкающихъ къ союзу, который обезпечивалъ бы за ними свободное развитіе. Въ концѣ концовъ, общество тѣмъ прочнѣе, чѣмъ далѣе отъ господства грубой силы, антагонизма классовъ, эксплуатаціи однихъ другими, съ одной стороны, и отъ поглощенія личности въ цѣломъ и превращенія ея въ служебный членъ этого цѣлаго—съ другой [1])... При счастливыхъ обстоятельствахъ, когда формы надъ-органической среды не увѣковѣчиваютъ подчиненія личности неизмѣннымъ идеямъ и учрежденіямъ, а оставляютъ извѣстный просторъ ея иниціативѣ и самодѣятельности, сама надъ-органическая среда имѣетъ для личности не только отрицательное, но и положительное значеніе: идеальна та культура и та соціальная организація, которыя основаны сами на результатахъ критики мысли и пріучаютъ личность къ самостоятельному мышленію и къ свободной самодѣятельности [2])... Всѣ измѣненія въ политикѣ, правѣ, экономическихъ отношеніяхъ вышли изъ сознанія индивидуума, выраженнаго въ формулѣ: „не я существую для нихъ, а они для меня; слѣдовательно, не я долженъ къ нимъ прилаживаться, а онѣ ко мнѣ“. Это былъ существенно новый моментъ во всемірной жизни: до этого момента среда подчиняла себѣ всякое существо, теперь среда должна подчиняться разумному существу; прежде часть существовала для цѣлаго, теперь отъ цѣлаго требуется, чтобы оно служило части; прежде существовало одно реальное, теперь стало возникать и идеальное [3])... Прогрессъ есть именно постепенная эволюція такихъ условій жизни, такой обстановки, среды, атмосферы, при которой люди воспитываются для умственныхъ интересовъ, для дѣятельности по убѣжденію, для гражданскаго самосознанія [4])... Лишь тамъ возможно развитіе духовныхъ интересовъ, гдѣ міросозерцаніе, основанное на критической дѣятельности мысли, само поощряетъ эту дѣятельность, возбуждая умственную самостоятельность, не пассивное, а ак-

[1]) ibid., стр. 243.
[2]) ibid., стр. 273.
[3]) ibid., стр. 189.
[4]) ibid., стр. 228.

тивное отношеніе къ истинѣ; лишь тамъ развивается способность дѣйствовать по убѣжденію, свободно человѣкомъ воспринятому, прошедшему черезъ горнило его духа и сдѣлавшемуся его собственнымъ убѣжденіемъ, гдѣ моральная доктрина признаетъ за каждымъ человѣкомъ право и обязанность развиваться и возводитъ на степень долга предписаніе не препятствовать развитію другихъ; и лишь тамъ развивается широко гражданское самосознаніе, гдѣ учрежденія дѣйствительно основаны на принципѣ всеобщей солидарности, и личность видитъ зависимость своего индивидуальнаго блага отъ блага общаго, гдѣ учрежденія обезпечиваютъ за человѣкомъ его жизнь и достояніе, не мѣшаютъ его общечеловѣческому развитію и дозволяютъ ему свободно проявлять свои склонности и особенности на благо себѣ и другимъ [1])... Въ соціальномъ прогрессѣ мы можемъ различить двѣ эволюціи, эволюцію организацій, состоящую въ ихъ интеграціи и дифференціаціи, и эволюцію индивидуума,—два развитія, находящіяся въ антагонизмѣ: организація стремится превратиться въ организмъ, поглощающій личности; личность стремится къ свободѣ. Разсматривая съ этой стороны прогрессъ соціальный, мы можемъ дать такую его формулу: первая ступень — свобода личности отъ соціальныхъ стѣсненій, вторая—отрицаніе этой свободы чрезъ возникновеніе и развитіе учрежденій, которое имѣетъ тенденцію превратить общество въ организмъ, третья—отрицаніе соціальныхъ стѣсненій посредствомъ приспособленія учрежденій къ личной автотеліи" [2]). Такова сущность прогресса политическаго.

Прежде чѣмъ говорить о результатахъ политическаго прогресса китайцевъ, мы находимъ не лишнимъ справиться, что̀ думаютъ объ этомъ предметѣ извѣстнѣйшіе авторы такъ называемыхъ всеобщихъ исторій.

„Китай", говоритъ Шлоссеръ, „въ сущности, не что иное, какъ обширное полицейское учрежденіе. Имперія поддерживается и управляется нравственными изреченіями, заучиваемыми въ дѣтствѣ, приманкою чиновничьихъ отличій и, наконецъ, палочными ударами [3])... Основной характеръ существующаго въ Китаѣ пра-

[1]) ibid., стр. 229.
[2]) ibid., стр. 293.
[3]) Всемірная исторія. Изд. второе. 1867. Томъ первый. Стр. 16, 17.

вительства всегда былъ патріархальнымъ, хотя эта форма правленія, — остатокъ временъ первобытныхъ, — въ существѣ своемъ давно лишилась смысла и обратилась въ пустую форму. Народъ составляетъ какъ бы одно семейство, во главѣ котораго стоитъ единодержавный, неограниченный императоръ [1])... Подобно образованію, религія (китайцевъ) тоже подчинена государственнымъ цѣлямъ. По формѣ и по имени каждый долженъ держаться религіи императора [2])... Китайцы не могутъ возвыситься до пониманія требованій чести. Вслѣдствіе этого мы не находимъ въ ихъ исторіи ни общей любви къ родинѣ, ни національнаго воодушевленія и мужества, благодаря которымъ столько другихъ народовъ въ теченіе цѣлыхъ періодовъ старались превзойти другъ друга и снискать уваженіе современниковъ и потомства [3])". „Облеченный", говоритъ Веберъ, „безпредѣльною властью, богоподобно чтимый „„сынъ неба"", „„священный владыка"" — Богдоханъ и раздѣленное на девять разрядовъ аристократическое сословіе ученыхъ (мандариновъ) всѣми силами удерживаютъ презираемый и жестоко управляемый народъ *(китайскій)* при старомъ, однажды заведенномъ порядкѣ, по возможности удаляя отъ него все новое [4])... Какъ служащіе составляютъ *(въ Китаѣ)* цѣлую іерархію, основанную на подчиненности и безпрекословномъ повиновеніи старшимъ, въ такомъ же точно классномъ порядкѣ состоятъ большіе и малые города, посады и селенія обширной, крайне населенной, кишащей жилыми мѣстами имперіи, такъ что самостоятельной общинной жизни нѣтъ и слѣда, и государство, при страшномъ сосредоточеніи, управляясь однимъ писарскимъ механизмомъ и состоя подъ надзоромъ цѣлой арміи смотрителей, походитъ на машину, движимую системой колесъ и шестерень. Это воспитаніе, этотъ бытъ, этотъ образъ правленія сдѣлали китайцевъ немощными и трусами; пресмыкаясь въ рабствѣ, лишенные самодѣятельности, чувства чести и всякой духовной высоты, они проникнуты еще при этомъ высокомѣрнѣйшимъ чванствомъ и надменнымъ пре-

---

[1]) ibid., стр. 15.
[2]) ibid., стр. 20.
[3]) ibid., стр. 14.
[4]) Курсъ всеобщей исторіи. Томъ первый. 1859. Стр. 68, 69.

*

зрѣніемъ ко всѣмъ другимъ народамъ [1])... Человѣкъ имѣетъ значеніе для китайца лишь какъ членъ государства; высокое положеніе въ частной жизни даетъ человѣку мало почета; степень уваженія къ человѣку опредѣляется его должностью или профессіею. Быть полезнымъ государству — высшая цѣль жизни [2])... Свобода и самостоятельность, источники всей истинной культуры и нравственности, не находятъ себѣ мѣста въ этой жизни *(китайцевъ)* и считаются дурными стремленіями, которыя, для пользы государства, надобно обуздывать и подавлять, потому что отъ нихъ происходятъ всяческія общественныя бѣдствія. Жизнь по обычному порядку кажется китайцу природною формою его существованія, государственная опека не представляется ему стѣсненіемъ его свободы, потому что она лежитъ на всѣхъ, не допускаетъ никакихъ исключеній; она даже охраняетъ его отъ произвола и притѣсненія [3])... Въ древности, китайская жизнь была чиста отъ самыхъ дурныхъ изъ нынѣшнихъ своихъ пятенъ: ни рабства, ни эвнушества тогда не было. Рабство возникло только уже при чрезмѣрномъ размноженіи народа и обѣднѣніи низшихъ классовъ. Обычай держать эвнуховъ произошелъ отъ развитія сладострастія и многоженства [4])... Государственные доходы, доставляемые *(въ Китаѣ)* высокими пошлинами и налогами на имущество, употребляются на пользу народа патріархальнымъ порядкомъ. Система правительственной опеки, заботящейся о народѣ, но не дающей ему никакого участія въ управленіи, проявляется очень широкимъ размѣромъ правительственныхъ расходовъ на общеполезныя дѣла" [5]).

Насколько строй политической жизни китайцевъ, обрисованный Шлоссеромъ и Веберомъ, согласенъ съ дѣйствительностью, это выяснится въ нашемъ дальнѣйшемъ изложеніи; но мы не можемъ не обратить здѣсь вниманія читателей на тѣ несообразности и противорѣчія, которыя встрѣчаются въ статьяхъ о народѣ китайскомъ двухъ названныхъ историковъ. „Первый признакъ", говоритъ Ве-

---

[1]) ibid., стр. 70.
[2]) Всеобщая исторія. Томъ первый. Перевелъ Андреевъ. 1885. Стр. 54.
[3]) ibid., стр. 55.
[4]) ibid., стр. 57.
[5]) ibid., стр. 59.

беръ, „дурнаго правленія—недовольство народа (*китайскаго*) государемъ. Если государь не обращаетъ вниманія на это, являются общія бѣдствія: голодъ, землетрясенія, наводненія; это предостереженія, дѣлаемыя небомъ забывшему свои обязанности государю. Если и они остаются напрасны, небо, по жалости къ народу, чтобы не погибалъ онъ, отнимаетъ у своего сына должность, и голосомъ народа, возводящимъ на престолъ болѣе достойнаго, высказывается рѣшеніе неба. Итакъ, „„голосъ народа—голосъ божій"". Въ китайской имперіи погибель династій всегда выставляется слѣдствіемъ преступленій и пороковъ государей[1])... Наука, знаніе—душа китайской государственной и народной жизни. Достоинство человѣка измѣряется количествомъ его знаній. Истинные государственные люди—мудрецы и ученые, потому что только они способны понимать искусное устройство государственнаго механизма и поддерживать неизмѣнный ходъ его по старому порядку, оберегать отъ порчи порожденный небомъ организмъ національной жизни. Миролюбивому народу нужны не герои, а только искусные управители государственной машины" [2]). Развѣ эти цитаты не заключаютъ противорѣчій сами въ себѣ и развѣ не противорѣчатъ тому, что было ранѣе сказано Веберомъ о народѣ китайскомъ? „До вступленія", говоритъ Шлоссеръ, „на престолъ Ву-Вана, форма правленія въ Китаѣ была та же самая, какъ и у всѣхъ древнѣйшихъ народовъ въ первыя времена ихъ существованія. Эта патріархальная форма правленія была впослѣдствіи снова введена въ Китаѣ и сохранилась тамъ до нашихъ дней [3])... Конфуцій былъ основателемъ литературы Китая, создалъ особенную религіозную систему и долженъ считаться истиннымъ творцомъ нынѣшняго государственнаго устройства китайцевъ. Впрочемъ, во всѣхъ этихъ трехъ отношеніяхъ, справедливѣе назвать его не творцомъ, а только реформаторомъ [4])... Относительно государственнаго управленія, дѣятельность его (*Конфуція*) важна въ особенности потому, что онъ снова пріучилъ китайцевъ къ патріархальнымъ учрежденіямъ и, такимъ образомъ, вызвалъ возста-

---

[1]) ibid., стр. 56.
[2]) ibid., стр. 63.
[3]) Всемірная исторія. Изд. второе. 1867. Томъ первый. Стр. 7.
[4]) Ibid., стр. 8.

новленіе прежняго государственнаго устройства, распространившагося однако во всей странѣ не ранѣе какъ черезъ двѣсти лѣтъ послѣ его смерти [1])... Лѣтъ черезъ двѣсти послѣ смерти Конфуція, въ 248 до Р. Х., могущественнѣйшій изъ китайскихъ князей, Чванъ-сянъ-ванъ, свергнулъ своего верховнаго повелителя съ престола и положилъ конецъ династіи Че-у. Затѣмъ, онъ провозгласилъ себя императоромъ и сдѣлался основателемъ новой династіи Циновъ, вытѣсненной съ престола въ 206 году. Чванъ-сянъ-ванъ и его преемникъ Чинъ-ванъ (Ши-хоанъ-ти) выгнали изъ Китая всѣхъ мелкихъ владѣтелей, соединили всѣ части государства въ одно цѣлое и возстановили прежнее патріархальное управленіе [2])... Но, не смотря на эти основныя начала государственнаго устройства, не смотря на чрезвычайное преклоненіе передъ личностью императора и кажущуюся неограниченность его власти,— Китай все-таки не чистая монархія. Императоръ самъ находится въ зависимости отъ того неизмѣняющагося духа, которымъ съ незапамятныхъ временъ проникнутъ Китай, отъ древнихъ учрежденій, нравовъ и обычаевъ націи. Управленіе имперіи находится въ рукахъ ученаго сословія, изъ среды котораго выбираются всѣ чиновники. Ученѣйшіе изъ нихъ составляютъ высшій государственный совѣтъ, который подъ предсѣдательствомъ императора издаетъ законы и, какъ высшая инстанція, рѣшаетъ всѣ дѣла. Такимъ образомъ, мы видимъ, что въ Китаѣ монархическая форма только прикрываетъ владычество аристократіи, хотя и не наслѣдственной. Это аристократія школьной учености. Ученые,—т. е. не тотъ классъ общества, который мы называемъ образованнымъ сословіемъ, а просто всѣ выдержавшіе экзаменъ по извѣстной программѣ,—составляютъ почетнѣйшую часть націи. Мандарины, или чиновники, выбираются только изъ ихъ среды и занимаютъ высшее мѣсто въ общественной іерархіи. Все прочее населеніе стоитъ далеко ниже этихъ избранниковъ, и, напримѣръ, промышленный классъ, которому европейскія государства обязаны всѣмъ своимъ могуществомъ и величіемъ, въ Китаѣ не только не пользуется уваженіемъ, но

---

[1]) ibid., стр. 9.
[2]) ibid., стр. 9.

даже смѣшивается съ простымъ народомъ, или чернью" [1]). Развѣ мысли, выраженныя въ этихъ цитатахъ, могутъ признаваться состоятельными по существу своему и развѣ онѣ не исполнены внутренняго противорѣчія?

Послѣ всего сказаннаго мы считаемъ себя въ правѣ не входить въ разсмотрѣніе деталей тѣхъ нелестныхъ отзывовъ, которые даны Шлоссеромъ и Веберомъ о результатахъ политическаго прогресса китайцевъ, и находимъ возможнымъ, безъ дальнѣйшихъ оговорокъ, приступить къ оцѣнкѣ сущности и провѣркѣ современной реализаціи идеала, направлявшаго развитіе политической жизни китайскаго народа.

„Древніе правители", говоритъ Конфуцій, „въ преданности полагали сущность, въ человѣколюбіи видѣли охрану, не выходя изъ своихъ жилищъ знали, что дѣлается за 1000 ли (миль); людей нетвердыхъ въ добрѣ они просвѣщали преданностью (и искренностью), людей, склонныхъ къ обидамъ и насилію, они обуздывали человѣколюбіемъ [2])... (Древнее правленіе было таково. Сынъ неба считалъ—придворныхъ вельможъ своими руками, добродѣтель и законъ—уздою, сто чиновъ (т. е. чиновниковъ вообще)—возжами, уголовныя наказанія—стимуломъ, народъ—лошадьми. Чтобы хорошо управлять лошадьми, нужно правильно ихъ взнуздать, нужно ровно держать возжи и стимулъ, слѣдуетъ соразмѣрять силы лошадей и наблюдать за согласнымъ бѣгомъ послѣднихъ; при этихъ условіяхъ управителю можно не издавать ни одного звука, вовсе не хлопать возжами и не подстрекать стимуломъ,—лошади сами собою побѣгутъ.) Такъ точно и хорошее управленіе народомъ состоитъ въ томъ, чтобы возвышать добродѣтель и законность, правильно распредѣлять должности, соблюдать соразмѣрность въ пользованіи народными силами, приводить въ согласіе и успокоивать сердце народа. Если управленіе такъ будетъ понимаемо, то безъ повторенія распоряженій, безъ употребленія наказаній народъ будетъ послушенъ, и имперія хорошо управляема [3])... (Въ древности,) когда жили по нравственному закону, тогда имперія была общая,

[1]) ibid., стр. 15, 16.
[2]) Цзя-юй, гл. 10.
[3]) ibid., гл. 25.

тогда избирали (для управленія) людей добродѣтельныхъ, возвышали способныхъ, уважали честность, дышали согласіемъ. Поэтому люди любили не однихъ только своихъ родныхъ, считали дѣтьми не однихъ только своихъ дѣтей; старики имѣли чѣмъ прокормиться на старости, возмужалые имѣли чѣмъ жить, малолѣтніе служили предметомъ попеченій для старшихъ; сирые, одинокіе и больные получали пропитаніе; мужчины получали свою долю, женщины имѣли на кого опереться; богатствъ не прятали для себя, силъ не напрягали только для своей собственной пользы, потому не было ухищреній, разбоевъ, воровства, и двери не запирались. Это-то и называлось великою общностью [1])... Императоръ Шунь ставилъ цѣлью своего управленія поддерживать жизнь (и благоденствіе) своихъ подданныхъ и устранять все, что губитъ эту жизнь; онъ возвышалъ (на должности) людей добродѣтельныхъ и отстранялъ порочныхъ; его личная добродѣтель равнялась добродѣтели неба и земли, его спокойное и просвѣщенное управленіе уподоблялось четыремъ временамъ года (которыя безъ словъ дѣлаютъ въ природѣ свое дѣло). Въ его счастливое царствованіе народъ въ предѣлахъ четырехъ морей (т. е. Китай) благоденствовалъ, природа въ изобиліи посылала свои благодатные дары [2])... Зачѣмъ вамъ, правителямъ народа, употреблять наказанія? Любите добродѣтель и народъ будетъ добродѣтеленъ: ваше добродѣтельное поведеніе уподобляется вѣтру, предъ которымъ какъ трава преклоняется народъ [3])... Возвышайте людей добродѣтельныхъ, удаляйте людей испорченныхъ, и народъ будетъ вамъ повиноваться, въ противномъ же случаѣ возненавидитъ васъ [4])... Ваши подданные не будутъ ворами, если вы сами не присвоиваете имущества другихъ, хотя бы и вознаграждали послѣднихъ за оное [5])... Правитель народа долженъ благодѣтельствовать безъ расточительности; облагать народъ повинностями, не возбуждая его ропота; удовлетворять своимъ желаніямъ, не впадая въ алчность; сознавать свое достоинство и не быть гордымъ, сохранять величіе и не быть

---

[1]) Ли-цзи, гл. 9.
[2]) Цзя-юй, гл. 10.
[3]) Лунь-юй, XII, 19.
[4]) ibid., II, 19.
[5]) ibid., XII, 18.

надменнымъ. Заботиться о доставленіи народу всего, что можетъ служить ему на пользу—развѣ это не значитъ благодѣтельствовать безъ расточительности? Если народъ облагается повинностями, истинно необходимыми, то кто будетъ роптать? Когда желанія основываются на человѣколюбіи и, какъ таковыя, осуществляются, то развѣ это будетъ алчность? Не поступать небрежно въ обращеніи съ своими подданными независимо отъ того, много или мало ихъ будетъ, равно какъ внимательно относиться къ дѣламъ важнымъ и неважнымъ, — развѣ это не значитъ сознавать свое достоинство и не быть гордымъ? Если (государь) всегда одѣвается прилично и держитъ себя съ достоинствомъ, то пользуется почтеніемъ со стороны народа,—развѣ это не значитъ сохранять величіе и не быть надменнымъ [1]... Самая главная задача управленія состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать подданныхъ богатыми и долгоденствующими. Подданные сдѣлаются богатыми, если отъ нихъ будутъ требовать исполненія легкихъ повинностей и уплаты необременительныхъ податей; подданные сдѣлаются долгоденствующими, если ихъ научатъ пониманію сущности *ли* (правилъ) и тѣмъ самымъ предостерегутъ отъ преступленій и соединенныхъ съ ними наказаній. Въ Ши-цзинѣ сказано: „„любвеобильный государь—отецъ и мать своего народа"",—а гдѣ видано, чтобы родители были бѣдны, когда дѣти владѣютъ богатствами?" [2]) Одинъ государь просилъ Конфуція объяснить ему, что такое грусть, безпокойство, утомленіе, страхъ, опасность. Философъ, исполняя просьбу, преподалъ слѣдующее. „Когда Вы вступаете въ ворота храма своихъ предковъ и поднимаетесь по входной лѣстницѣ, Вы замѣчаете храмовыя украшенія; взойдя во храмъ, Вы видите жертвенные столы и утварь. Но гдѣ же тѣ, для кого все это приготовлено? Подумайте объ этомъ, и Вы поймете, что такое грусть... Встаньте до свѣта, одѣньтесь въ парадное платье, съ наступленіемъ утра отправьтесь въ залъ засѣданія и (занимаясь тамъ дѣлами) помышляйте о трудностяхъ управленія, не забывайте и того, что всякое уклоненіе отъ истиннаго пути можетъ быть началомъ возмущеній (народа) и погибели (государства). Подумайте

[1]) ibid., XX, 2.
[2]) Цзя-юй, гл. 13.

объ этомъ, и Вы поймете, что такое безпокойство... Когда, съ закатомъ солнца, Вы оставите залъ засѣданія и отправитесь во внутренніе покои, то тамъ Васъ встрѣтятъ князья, дѣти и внуки ваши, которые будутъ вамъ кланяться и выражать свои привѣтствія. (Привѣтствуя ихъ съ своей стороны) будьте внимательны къ ихъ степенямъ и достоинству. Подумайте (о Вашихъ дневныхъ обязанностяхъ), и Вы поймете, что такое утомленіе... Если Вамъ придетъ охота повеселиться, то выйдите изъ западныхъ воротъ своего дворца, оглядитесь по сторонамъ, и Вы увидите руины, памятники павшихъ династій. Подумайте объ этомъ (т. е. размыслите, отчего эти династіи пали), и Вы поймете, что такое страхъ... Государь уподобляется лодкѣ, народъ — водѣ; вода поддерживаетъ лодку, но можетъ и опрокинуть ее... Подумайте объ этомъ, и Вы поймете, что такое опасность" [1]). „Если государь", говоритъ также Конфуцій, „является строгимъ исполнителемъ обрядовъ, правилъ и обязанностей, если между нимъ и его подданными существуетъ взаимная любовь, то всѣ жители Китая могутъ считаться его народомъ, и ему (государю) не съ кѣмъ будетъ вступать во враждебныя отношенія и воевать. Если же государь не исполняетъ своихъ обязанностей, то подданные отъ него отвращаются, и онъ становится предметомъ общей ненависти; такой государь не имѣетъ средствъ для своей охраны (т. е. какъ бы владѣнія его ни были обширны, онъ все-таки рано или поздно долженъ ихъ потерять) [2])... Когда народъ радостію встрѣчаетъ правительственныя приказанія—это называется согласіемъ; когда высшіе и низшіе проникнуты взаимною любовью—это называется человѣколюбіемъ; когда народъ не прося получаетъ то, что ему нужно, — это называется искренностью; когда народъ не выставляетъ причиною своихъ несчастій небо (т. е. дурную погоду) и землю (т. е. ея непроизводительность), то это называется справедливостью. Безъ согласія, человѣколюбія, искренности и справедливости управленіе государствомъ не можетъ быть правильно. Необходимымъ регуляторомъ государственнаго управленія служатъ

---

[1]) ibid., гл. 7.
[2]) ibid., гл. 7.

ли (правила) [1]... Если есть соразмѣрность (въ обладаніи имуществомъ), то не можетъ быть бѣдности; если есть согласіе, то не можетъ быть безпомощности; если царствуетъ миръ, то (государство) не можетъ пасть. Поэтому, если чуждые народы не покоряются, то нужно (внутри своего государства) усиливать образованность и добродѣтель (чѣмъ только и можно покорить чуждые народы); когда послѣдніе приведены въ покорность, то должно обезпечить для нихъ пользованіе спокойствіемъ" [2]. „Кто", говоритъ Мэнъ-цзы, „будучи государемъ, желаетъ выполнить (всѣ) обязанности государя, равно какъ кто, будучи (высокимъ) чиновникомъ, желаетъ выполнить (всѣ) обязанности чиновника,—тѣмъ слѣдуетъ только подражать Яо и Шуню. Служить государю не такъ, какъ служилъ Шунь (императору) Яо [3],—это значитъ не имѣть уваженія къ государю; управлять народомъ не такъ, какъ управлялъ Яо,—это значитъ притѣснять народъ [4]... Если бы среди (нынѣшнихъ) удѣльныхъ князей нашелся такой, который могъ бы управлять подобно Вэнь-вану [5], онъ (князь) въ теченіи семи лѣтъ непремѣнно сдѣлался бы (единодержавнымъ) правителемъ всей имперіи [6]... Кто поступаетъ добродѣтельно, (одинъ) изъ потомковъ его непремѣнно (долженъ) сдѣлаться государемъ. Благородный (высоконравственный) человѣкъ, желающій основать династію и имѣющій въ виду закрѣпить верховную власть за своими потомками, поступаетъ (такъ, что его дѣло) можетъ быть продолжаемо [7]... Цзѣ [8] и Чжоу [9] потеряли имперію (верховную власть) потому, что лишились народа, а лишились народа потому, что лишились его расположенія. Есть прямой путь получить имперію (верховную власть): привлечь къ себѣ народъ,—это значитъ получить имперію (верховную власть). Есть прямой путь привлечь къ себѣ народъ: снискать расположеніе народное,—это значитъ привлечь къ себѣ народъ. Есть прямой путь снискать

---

[1]) Ли-цзи, гл. 26.
[2]) Люнь-юй, XVI, 1.
[3]) Онъ умеръ въ 2258 г. до Р. Х.
[4]) Мэнъ-цзы, кн. IV, ч. 1, гл. 2.
[5]) Отецъ У-вана, основателя династіи Чжоу.
[6]) Менъ-цзы, кн. IV, ч. 1, гл. 13.
[7]) ibid., кн. I, ч. 2, гл. 14.
[8]) Послѣдній императоръ династіи Ся.
[9]) Послѣдній императоръ династіи Инь.

расположеніе народное: давать народу то, чего онъ желаетъ; снабжать его тѣмъ, въ чемъ онъ нуждается; не налагать на него того, къ чему онъ чувствуетъ отвращеніе. Народу такъ же (свойственно) обращаться (проникаться любовію) къ человѣколюбивому (государю), какъ (свойственно) водѣ течь внизъ, а дикимъ звѣрямъ устремляться въ пустыя (безлюдныя) мѣста. Гонитъ рыбъ въ водную глубь выдра, гонитъ птицъ въ густые лѣса чжань (желтый коршунъ),—къ (Чэнъ-)Тану [1]) и У(-вану) [2]) гнали народъ (т. е. заставляли его обращать свое сочувствіе къ нимъ) Цзѣ и Чжоу [3]). Если бы нынѣ среди удѣльныхъ князей явился князь, проникнутый человѣколюбіемъ, то остальные удѣльные князья (сами своимъ дурнымъ управленіемъ) загнали бы къ нему (народъ, т. е. заставили бы народное сочувствіе обратиться къ нему); хотя бы (такой, т. е. человѣколюбивый, князь) и не хотѣлъ сдѣлаться (единодержавнымъ) государемъ, онъ не имѣлъ бы возможности (уклониться отъ занятія трона)" [4]). На вопросъ одного князя, кто̀ могъ бы объединить (раздробленную на удѣлы Китайскую) имперію, Мэнъ-цзы отвѣчалъ, что ее могъ бы объединить тотъ, кто не любитъ убивать людей. „Кто же", спрашивалъ далѣе князь, „отдался бы (подъ управленіе) его (т. е. не любящаго убивать людей)"? Мэнъ-цзы отвѣчалъ: „нѣтъ никого въ имперіи, кто бы не отдался. Знаете ли, Вы, князь, (условія успѣшнаго произрастанія) хлѣбныхъ всходовъ (на поляхъ)? Если въ седьмомъ или восьмомъ мѣсяцѣ случается засуха, то стебли хлѣбныхъ растеній засыхаютъ; но если (вслѣдъ затѣмъ) небо покрывается облаками и идетъ обильный дождь, то (ранѣе наклонившіеся) стебли вдругъ поднимаются, — кто могъ бы воспрепятствовать имъ подниматься? Среди нынѣшнихъ пастырей народа (т. е. удѣльныхъ князей) нѣтъ ни одного, который не любилъ бы убивать людей. Если бы существовалъ (такой князь, который) не любилъ бы убивать людей, то народъ всей имперіи съ вытянутой шеей обратилъ бы на него свои взоры. По истинѣ такъ. Народъ отдастся подъ управленіе его

---

[1]) Основатель династіи Шанъ.

[2]) Основатель династіи Чжоу.

[3]) Эти государи извѣстны порочностію и злодѣйствами.

[4]) Мэнъ-цзы, кн. IV, ч. 1, гл. 9.

(человѣколюбиваго князя),—это такъ же (естественно,) какъ и то, что вода течетъ (всегда) внизъ. Когда теченіе сильно, то кто можетъ ему воспрепятствовать?" [1]) „Если Вы, государь", такъ говорилъ Мэнъ-цзы одному удѣльному князю, „будете проявлять въ управленіи человѣколюбіе, то достигнете того, что служащіе (чиновники) во всей имперіи пожелаютъ служить при Вашемъ дворѣ, пахари пожелаютъ пахать на Вашихъ поляхъ, купцы — складывать товары на Вашихъ рынкахъ, путешественники—ѣздить по Вашимъ дорогамъ, всѣ недовольные своими государями—Вамъ на нихъ жаловаться,—кто воспрепятствуетъ всѣмъ имъ (осуществить свое желаніе)?.. Не имѣть обезпеченнаго состоянія и въ то же время сохранять постоянство духа (т. е. не уклоняться отъ правилъ нравственности) могутъ только (высоко) просвѣщенные люди. Что же касается простолюдиновъ, то они, не имѣя обезпеченнаго состоянія, не могутъ сохранять постоянства духа; не сохраняя постоянства духа, (простолюдины) готовы предаваться разврату, заблужденіямъ и необузданности. Когда простой народъ совершаетъ (при этомъ) преступленія, то наказывать его за нихъ—это значитъ разставлять сѣти народу. Можетъ-ли гуманный человѣкъ, занимая тронъ, разставлять сѣти (своему) народу?! Вотъ почему умный государь распредѣляетъ народную собственность такъ, чтобы простолюдины имѣли чѣмъ прокармливать родителей и содержать женъ и дѣтей, были бы вполнѣ сыты въ урожайные годы и могли бы избѣгать голодной смерти въ годы неурожайные, — (если) послѣ (такого распредѣленія) онъ будетъ направлять (простолюдиновъ) на доброе, то они легко послѣдуютъ его (внушеніямъ)" [2]). Совѣтуя одному удѣльному князю быть крайне осмотрительнымъ въ назначеніи чиновниковъ на высшія должности, Мэнъ-цзы говорилъ, между прочимъ, слѣдующее: „если ближайшіе къ Вамъ (придворные) чиновники скажутъ: „„(такой-то) мудръ"", то ихъ словамъ еще нельзя вѣрить; если всѣ высокопоставленные чиновники скажутъ: „„(такой-то) мудръ"", то ихъ словамъ также нельзя вѣрить; если всѣ люди въ удѣлѣ скажутъ: „„(такой-то) мудръ"", то (Вы должны) разсмотрѣть послѣдняго и, если онъ окажется мудрымъ, (должны)

[1]) ibid., кн. I, ч. 1, гл. 6.
[2]) ibid., кн. 1, ч. 1, гл. 7.

назначить его (на высокую должность). Если ближайшіе къ Вамъ (придворные) чиновники скажутъ: „„(такой-то) не можетъ (занимать высокой должности)““, не слушайте ихъ; если всѣ высокопоставленные чиновники скажутъ: „„(такой-то) не можетъ (занимать высокой должности)““, не слушайте ихъ; если всѣ люди въ удѣлѣ скажутъ: „„(такой-то) не можетъ (занимать высокой должности)““, (Вы должны) разсмотрѣть послѣдняго и, если онъ окажется не годнымъ (для службы), (должны) удалить его. Если ближайшіе къ Вамъ (придворные) чиновники скажутъ: „„(такой-то) достоинъ смерти““, не слушайте ихъ; если всѣ высокопоставленные чиновники скажутъ: „„(такой-то) достоинъ смерти““, не слушайте ихъ; если всѣ люди въ удѣлѣ скажутъ: „„(такой-то) достоинъ смерти““, (Вы должны) разсмотрѣть послѣдняго и, если онъ окажется достойнымъ смерти, (должны) обречь его на смерть“ [1]). „Если“, говоритъ Мэнъ-цзы, „благородные (т. е. высшіе по положенію) люди нарушаютъ справедливость, а простолюдины нарушаютъ законъ, то государство (при такихъ обстоятельствахъ) можетъ сохранить свое существованіе (только благодаря) счастью. Поэтому и говорится: если города не вполнѣ укрѣплены, если оружія и латъ не много,—это не бѣда для государства; если поля не распахиваются, если богатства не собираются,—въ этомъ нѣтъ (роковаго) вреда для государства; но если высшіе не соблюдаютъ правилъ, а низшіе не учатся, то разбойникъ-народъ возстанетъ, и (государство) не избѣжитъ гибели [2])... (Основатели) трехъ династій (Ся, Шанъ, Чжоу) пріобрѣли имперію (т. е. власть надъ нею) своимъ человѣколюбіемъ, ихъ (дальнѣйшіе преемники) потеряли имперію (т. е. лишились верховной власти) вслѣдствіе отсутствія (въ нихъ) человѣколюбія“ [3]). Объясняя одному удѣльному князю поведеніе У-вана (основателя династіи Чжоу), который казнилъ Чжоу-синя (послѣдняго государя династіи Шанъ), Мэнъ-цзы говорилъ: „кто обворовываетъ (свое) человѣколюбіе (т. е. не проявляетъ его), тотъ называется воромъ; кто обворовываетъ справедливость (т. е. не желаетъ поступать спра-

---

[1]) ibid., кн. I, ч. 2, гл. 7.
[2]) ibid., кн. IV, ч. 1, гл. 1.
[3]) ibid., кн. IV, ч. 1, гл. 3.

ведливо), тотъ называется тираномъ. Воръ и тиранъ—это люди, которыхъ называютъ одинокими (т. е. всѣми оставленными). Я слыхалъ о томъ, что (У-ванъ) казнилъ одинокаго человѣка, по имени Чжоу (-синя), но не слыхалъ, что (У-ванъ) казнилъ государя" [1]). Развивая мысль о томъ, что въ государствѣ необходимо раздѣленіе труда и что занятіе дѣлами правленія несовмѣстимо съ земледѣліемъ, Мэнъ-цзы говорилъ между прочимъ: „есть дѣла (которыя исполняются) высшими (по положенію) людьми и есть дѣла (которыя исполняются) людьми низшими. Одинъ человѣкъ (занимаясь земледѣліемъ) приготовляетъ для себя (снискиваетъ себѣ путемъ обмѣна) то, что выдѣлываютъ всѣ ремесленники; если бы каждый долженъ былъ самъ выдѣлывать потребные для него предметы, то всѣ люди постоянно бѣгали бы по дорогамъ. Вотъ почему и говорится: одни трудятся умомъ, другіе трудятся физически; трудящіеся умомъ управляютъ людьми, трудящіеся физически управляются людьми; управляемые людьми питаютъ послѣднихъ, управляющіе людьми получаютъ отъ послѣднихъ пропитаніе. Это—основная истина въ поднебесной (т. е. это—коренной законъ всякаго людскаго общежитія)" [2]). Относительно размѣра податей, которыя должны взиматься съ народа, Мэнъ-цзы говорилъ слѣдующее: „(въ странѣ сѣверныхъ инородцевъ) Мо не произростаютъ хлѣбныя растенія пяти сортовъ, растетъ только скороспѣлое просо; (эти инородцы) не имѣютъ ни укрѣпленныхъ городовъ, ни дворцовъ, ни домовъ, ни храмовъ предкамъ, не знакомы съ церемоніями жертвоприношеній, не отличаютъ княжескихъ степеней сортами шолковыхъ матерій, не (угощаютъ гостей церемоніальными) обѣдами, не имѣютъ большаго количества завѣдующихъ чиновниковъ,—вотъ почему (правительство этихъ инородцевъ считаетъ) достаточнымъ брать съ нихъ $^1/_{20}$ часть (добываемыхъ ими средствъ). Но развѣ можетъ (государь,) живущій въ Срединномъ царствѣ (т. е. въ Китаѣ,) отвергнуть (всѣ формы выработанныхъ) человѣческихъ отношеній и не имѣть (въ своемъ распоряженіи) людей (чиновниковъ), выдающихся своими духовными

---

[1]) Мэнъ-цзы, кн. I, ч. 2, гл. 8.
[2]) ibid., кн. III, ч. 1, гл. 4.

качествами?! Государству нельзя обойтись безъ достаточнаго количества гончарей, а тѣмъ болѣе безъ людей (чиновниковъ), выдающихся своими духовными качествами. (Государь,) желающій понизить (народную подать) противъ нормы, установленной ($^1/_{10}$) Яо и Шунемъ, болѣе или менѣе уподобляется правителю (сѣверныхъ инородцевъ) Мо; (государь,) желающій повысить (народную подать) противъ нормы, установленной Яо и Шунемъ, въ большей или меньшей степени (уподобляется) Цзѣ (императору, извѣстному своею жестокостію)" [1]). „Гуманное управленіе", говоритъ Мэнъ-цзы, „должно имѣть своимъ началомъ (т. е. основою) размежеваніе (полей),—если послѣднее неправильно, то и *колодцевые* участки земли не могутъ быть равны, (а потому) и жалованье (подать) хлѣбомъ не можетъ быть равно... Если деревенскія поля будутъ раздѣлены на равномѣрные *колодцевые* участки, то крестьяне этихъ участковъ будутъ связаны между собою узами дружбы, будутъ помогать одинъ другому при охранѣ и поддерживать одинъ другаго въ случаѣ болѣзни,—тогда весь народъ (объединится чувствомъ) любви. Квадратъ земли въ 1 ли (кит. миля) (долженъ составлять) *колодецъ*, заключающій въ себѣ 900 му (кит. десятинъ); средину *колодцеваго* участка (должно занимать) казенное поле; восемь семействъ (должны имѣть) въ частномъ пользованіи по 100 му и (должны) сообща обработывать казенное поле" [2]). „Народъ", говоритъ Мэнъ-цзы, „можно сдѣлать богатымъ (только тогда, когда ему будетъ дана возможность) хорошо обработывать поля и когда на него будетъ наложена легкая подать. Если пища принимается въ должное время и если пользованіе (достояніемъ) сообразно съ правилами, то средствъ (у народа) должно хватать на удовлетвореніе всѣхъ потребностей. Народъ не можетъ жить безъ воды и огня. Если темнымъ вечеромъ постучаться въ чьи-либо ворота и попросить воды и огня, то (домовладѣлецъ) не откажетъ, потому что ни въ томъ, ни въ другомъ (у него) нѣтъ недостатка. Когда святые люди (т. е. лучшіе государи древности) управляли имперіею, то они доводили (благосостояніе народа до того, что онъ) былъ богатъ овощами и хлѣбомъ не менѣе нежели

[1]) ibid., кн. VI, ч. 2, гл. 10.
[2]) ibid., кн. III, ч. 1, гл. 3.

водою и огнемъ. Можетъ ли народъ быть не гуманенъ, когда у него овощей и хлѣба такъ же много, какъ воды и огня?!" [1]).

Вотъ сущность того политическаго ученія, которое проповѣдывалось Конфуціемъ и его ревностнѣйшимъ пропагаторомъ, Мэнъ-цзы. Что это ученіе создалось не на основѣ дѣйствительности и было неизмѣримо выше ея, въ томъ убѣждаетъ насъ китайская исторія, обрисовывающая строй политической жизни Китая въ эпохи, когда два поименованные философа поучали своихъ современниковъ. Единство имперіи, гуманное и просвѣщенное правительство, отсутствіе въ средѣ народа прирожденныхъ прерогативъ, богатство народное, гражданская свобода и политическое самосознаніе,—все это были desiderata, которымъ не соотвѣтствовала дѣйствительность: Китай являлся совокупностью удѣловъ, фактически самостоятельныхъ и находившихся въ постоянной борьбѣ между собою; контингентъ обитателей каждаго удѣла распадался на сословіе привилегированныхъ семействъ и лицъ, массу податнаго земледѣльческаго или ремесленнаго народа и, наконецъ, классъ безправныхъ людей—рабовъ; правленіе въ удѣлахъ, по характеру своему деспотическое, обосновывалось первѣе всего на фактической силѣ правителей, утверждалось главнымъ образомъ на началахъ традиціи, было лишено философской подкладки и если воплощало въ себѣ какія-либо теоріи, то развѣ только теоріи „бродячихъ чиновниковъ", для которыхъ девизомъ служило nihil sacri et veri; истощаемый почти непрерывными войнами удѣльныхъ князей и угнетаемый деспотизмомъ послѣднихъ, простой народъ бѣдствовалъ по всему Китаю. „Нынѣ", говоритъ Мэнъ-цзы, „распредѣленіе (частной) собственности таково, что (простолюдины) не имѣютъ чѣмъ прокармливать родителей, женъ и дѣтей, терпятъ крайнюю нужду въ урожайные годы и умираютъ (голодною смертію) въ годы неурожайные" [2]). „На кухнѣ (Вашей)", говорилъ Мэнъ-цзы князю удѣла Лянъ, „сочное мясо, на конюшнѣ (Вашей) жирныя лошади, а простолюдины имѣютъ лица, исхудавшія отъ голода, и по полямъ валяются трупы людей, умершихъ голодною смертію" [3]).

---

[1]) ibid., кн. VII, ч. 1, гл. 23.
[2]) ibid., кн. I, ч. 1, гл. 7.
[3]) ibib., кн. I, ч. 1, гл. 4.

„Они", говоритъ Мэнъ-цзы о князьяхъ удѣловъ Цинь и Чу, „отнимаютъ у народа (у земледѣльцевъ) время, не даютъ (земледѣльцамъ) досуга пахать и полоть для прокормленія родителей; послѣдніе терпятъ холодъ и голодъ; (въ семьяхъ земледѣльцевъ) братья, жены и дѣти разлучились другъ съ другомъ и разбрелись (по разнымъ мѣстамъ, чтобы снискивать себѣ пропитаніе)" [1]. При такихъ порядкахъ, массѣ народа китайскаго, само собою разумѣется, было чуждо гражданское самосознаніе, была чужда дѣятельность по убѣжденію.

Высказывая своимъ современникамъ политическія desiderata для всей китайской націи и выставляя эти desiderata будто бы уже осуществленными въ вѣка золотой древности, Конфуцій и Мэнъ-цзы являлись проповѣдниками новыхъ истинъ, являлись творцами идеала, долженствовавшаго направлять политическую жизнь китайцевъ въ будущемъ.

Въ продолженіи длиннаго ряда вѣковъ, истекшихъ отъ эпохъ Конфуція и Мэнъ-цзы до настоящаго времени, политическая жизнь народа китайскаго не оставалась одинаковою: она претерпѣвала измѣненія, которыя, слѣдуетъ замѣтить, обусловливались не столько ходомъ ея правильной эволюціи, не столько дѣйствіемъ тѣхъ или другихъ случайныхъ обстоятельствъ, сколько постепеннымъ проникновеніемъ массы народной духомъ конфуціанской философіи. Просвѣщая умъ и улучшая нравственность китайцевъ, конфуціанство вырабатывало строй ихъ соціальной жизни, сообразуя его съ тѣмъ политическимъ идеаломъ, о которомъ мы говорили выше.

Какіе же оказались результаты вліянія конфуціанской политической доктрины на китайскій народъ? Что нынѣ представляетъ намъ соціальная жизнь послѣдняго?

Прежде всего мы должны напомнить читателямъ, что 400-миліонный народъ китайскій является не безразличною массою, такъ сказать, не протоплазмою: въ немъ есть и земледѣльцы, и ремесленники, и купцы, и жрецы, и воины, и чиновники; онъ организованъ въ стройное государство, во главѣ котораго находится монархъ, простирающій свою власть на всѣ части обширной Китай-

---

[1]) ibid., кн. I, ч. 1, гл. 5.

ской имперіи. Но, при разнообразіи элементовъ 400-милліоннаго народа, Китай не кастическое государство: каждый гражданинъ— китаецъ, удовлетворивъ извѣстнымъ требованіямъ, можетъ сдѣлаться высшимъ гражданскимъ или военнымъ чиновникомъ, а съ другой стороны, сынъ высокопоставленнаго администратора не наслѣдуетъ отъ своего отца существенныхъ прерогативъ и начинаетъ свою жизненную карьеру какъ простой ингредіентъ массы народной. Отсутствіе кастъ, которымъ первѣе всего характеризуется государственная организація Китая, даетъ каждому китайцу возможность не смотрѣть на себя только какъ на служебный членъ цѣлаго организма и свободно располагать собою въ самыхъ широкихъ размѣрахъ территоріальныхъ и соціально-іерархическихъ перемѣщеній. Въ Китаѣ болѣе чѣмъ гдѣ бы то ни было государство служитъ человѣку, нежели человѣкъ государству.

Чтобы обрисовать главнѣйшія детали политической жизни современныхъ намъ китайцевъ, позволимъ себѣ привести слова двухъ авторитетныхъ лицъ, по десяти лѣтъ прожившихъ въ предѣлахъ Срединнаго Царства. „Нигдѣ", говоритъ проф. Васильевъ, „нѣтъ такой гуманности, какъ въ Китаѣ, нигдѣ въ самыхъ демократическихъ странахъ не возвышается такъ рѣзко и безнаказанно голосъ правды, нигдѣ низшіе не пользуются такой свободой участвовать въ разговорахъ и дѣлахъ высшаго" [1]). „Право гражданъ", говоритъ г. Симонъ, „собираться на сходки не подлежитъ въ Китаѣ никакимъ ограниченіямъ. Граждане собираются всякій разъ, когда находятъ это нужнымъ, безъ приглашенія къ тому со стороны правительства или его агентовъ, но не нуждаются также и въ испрашиваніи чьего бы то ни было разрѣшенія. На этихъ собраніяхъ выбираются члены совѣтовъ, которымъ поручается управленіе общиной, волостью, уѣздомъ или же областью [2])... Китайскіе выборные совѣты или земства исполняютъ весьма разнообразныя функціи. Они распредѣляютъ налоги, взимаютъ ихъ и передаютъ правительственному чиновнику. Они обсуждаютъ вопросы о необходимости производства тѣхъ или другихъ публичныхъ работъ въ своемъ округѣ, распредѣляютъ дополнительные сборы на про-

[1]) См. его: Очеркъ исторіи китайской литературы, стр. 74.
[2]) См. его: Срединное Царство. Перев. Ранцева. Стр. 135.

изводство этихъ работъ между населеніемъ, побуждаютъ болѣе богатыхъ гражданъ къ добровольному пожертвованію на такія работы, уменьшая тѣмъ самымъ расходъ, падающій на менѣе состоятельныхъ гражданъ. Въ случаѣ, если въ выполненіи работъ заинтересовано нѣсколько общинъ, то члены административныхъ ихъ совѣтовъ условливаются вести дѣло сообща, а въ случаѣ необходимости правительственнаго вмѣшательства—докладываютъ дѣло спеціально назначенному для того правительственному чиновнику своего уѣзда. Выборнымъ совѣтамъ поручается также наблюденіе надъ системой орошенія. Они рѣшаютъ споры, возникающіе за пользованіе водой между частными лицами; недоразумѣнія же между общинами рѣшаются третейскимъ судомъ, и только въ болѣе важныхъ случаяхъ прибѣгаютъ къ правительственной юрисдикціи. Этимъ же земскимъ совѣтамъ поручается завѣдываніе публичными богоугодными заведеніями. Нерѣдко приходится имъ также рѣшать, въ качествѣ третейскихъ судей, недоразумѣнія между хозяевами и рабочими, если недоразумѣнія эти не могли быть улажены распорядительными совѣтами ремесленныхъ корпорацій. Въ пограничныхъ областяхъ, подверженныхъ набѣгамъ воинственныхъ непокорныхъ племенъ, возлагается на земскіе совѣты наборъ и организація настоящей національной гвардіи, которая содержится на счетъ богатыхъ людей. Офицерскія должности замѣщаются тамъ по усмотрѣнію земства, безъ всякаго вмѣшательства мандариновъ. Необходимо замѣтить, что это народное ополченіе, мужество котораго коренится въ домашнемъ очагѣ, дерется гораздо храбрѣе и лучше солдатъ богдыханской регулярной арміи. Въ административныхъ пунктахъ, гдѣ находится какое-либо правительственное должностное лицо, какъ, напримѣръ: помощникъ уѣзднаго начальника, уѣздный начальникъ, губернаторъ или вице-король, выборный земскій совѣтъ группируется вокругъ этого должностного лица и, кромѣ выполненія всѣхъ прочихъ своихъ обязанностей, образуетъ при немъ совѣщательный комитетъ, присутствіе котораго смягчаетъ и облегчаетъ сношенія должностнаго лица съ гражданами. Земскій совѣтъ обсуждаетъ мѣры, исходящія отъ правительственной иниціативы, одобряетъ ихъ или же, напротивъ, совѣтуетъ не приводить въ исполненіе, самъ предлагаетъ мѣропріятія, которыя счи-

таетъ выгодными, контролируетъ дѣйствія должностнаго лица и обсуждаетъ тяжбы между общинами [1])... Китайцы пользуются въ широкихъ размѣрахъ не только политической свободой, но и всѣми прочими видами свободы: свободой совѣсти, вѣроисповѣданія, богослуженія [2])... Никакая религія въ Китаѣ не воспрещена, такъ какъ правительственная власть не можетъ помѣшать существованію суевѣрныхъ стремленій у отдѣльныхъ лицъ и не считаетъ себя въ правѣ влѣзать имъ въ душу. Съ другой стороны, однако, казалось несправедливымъ создавать для нихъ особую отрасль администраціи, расходы по содержанію которой ложились бы на всѣхъ. Поэтому въ Китаѣ признается полная свобода вѣроисповѣданій съ однимъ лишь условіемъ, чтобы они не слишкомъ выходили изъ области мечтаній и надеждъ на почву дѣйствительной жизни [3])... Правительство не вмѣшивается и въ дѣло народнаго образованія. Въ Китаѣ никому не препятствуютъ открывать школу. Каждому предоставляется полная свобода учиться чему заблагоразсудится, или же и совсѣмъ не учиться [4])... Такой же неограниченной свободой пользуется и печать. Въ 1863 году, въ бытность мою въ Се-чуэнской области, я составилъ себѣ коллекцію въ высшей степени рѣзкихъ памфлетовъ противъ богдыхана и членовъ его правительства, подписавшихъ мирный договоръ съ Франціей и Англіей, послѣ разграбленія лѣтняго дворца и сожженія національной библіотеки. Памфлеты эти вывѣшивались на улицахъ. Мандарины ограничивались тѣмъ, что приказывали ихъ снимать, даже и не помышляя о преслѣдованіи авторовъ. Китайцы не нуждаются ни въ паспортахъ, ни въ патентахъ на право заниматься какою-либо отраслью торговли или промышленности. Заставные сборы сохранились лишь на границахъ областей, иностранные же товары обложены пошлиной, составляющей всего лишь 5—8% объявленной ихъ цѣнности. Такимъ образомъ, Китай обладаетъ полной и болѣе дѣйствительной, чѣмъ мы это можемъ представить, свободой промышленности, ремеслъ, торговли, передвиженія товаровъ и капи-

---

[1]) ibid., стр. 136—138.
[2]) ibid., стр. 15.
[3]) ibid., стр. 193.
[4]) ibid., стр. 16.

таловъ [1])... Раздѣливъ всю площадь Китайской имперіи на число обитающихъ тамъ семей, приблизительно около 90 милліоновъ, найдемъ, что на каждую семью приходится всего лишь $3^1/_2$ гектара земли. Таковъ дѣйствительно средній размѣръ частной земельной собственности въ Китаѣ. Многія семьи, однако, владѣютъ всего лишь $1^1/_2$ гектаромъ или даже $^1/_2$ гектаромъ земли. Съ другой стороны, существуютъ и болѣе крупныя помѣстья. Не думаю, однако, чтобы можно было найти много помѣстьевъ бо̀льше чѣмъ въ 20 гектаровъ. Участки земли, доходящіе до 100 гектаровъ, чрезвычайно рѣдки; болѣе же обширныя помѣстья почти не встрѣчаются. Въ каждой изъ областей, съ населеніемъ въ 30 — 40 милліоновъ душъ, можно встрѣтить всего лишь 3 или 4 помѣстья въ 300—500 гектаровъ. Наибольшая величина обрабатываемыхъ участковъ земли ни въ какомъ случаѣ не превосходитъ 12 гектаровъ [2])... Поземельный налогъ въ Китаѣ измѣняется, смотря по разряду земель, въ предѣлахъ отъ полутора до пяти франковъ съ гектара (0,91 десятины). Отнесенный къ численности народонаселенія, налогъ этотъ составляетъ лишь около 3 франковъ съ души. Уплативъ эту сравнительно ничтожную сумму, каждый китаецъ воленъ заниматься, безъ всякихъ стѣсненій, какою ему угодно отраслью торговли или промышленности на всемъ протяженіи обширнаго Срединнаго Царства. Ему не приходится платить никакихъ дополнительныхъ податей и сборовъ. Онъ не нуждается въ исходатайствованіи себѣ разрѣшенія заниматься ремесломъ или торговлей. Онъ такъ же свободенъ, какъ воздухъ, которымъ дышетъ. Въ виду всего этого можно сказать, что поземельный налогъ обусловливаетъ свободу китайца. Немудрено, что уплата его считается, какъ мы это сейчасъ увидимъ, священнымъ долгомъ. Всякіе прочіе налоги были бы сочтены въ Китаѣ за незаконныя покушенія на право труда. Фактъ существованія такихъ налоговъ въ другихъ странахъ до крайности удивляетъ китайцевъ [3])... Налогъ, будучи взимаемъ съ площади земельнаго участка, дѣлаетъ невыгоднымъ обладаніе землей, если оно не соединено съ ея обработкою. Вмѣстѣ

---

[1]) ibid., стр. 16, 17.
[2]) ibid., стр. 36.
[3]) ibid., стр. 33.

съ тѣмъ, для тѣхъ, кто лично обработываетъ землю, налогъ этотъ является совершенно нечувствительнымъ. Онъ представляетъ собою не болѣе какъ разъ навсегда установленную аренду, которая уплачивается государству и обезпечиваетъ земледѣльцу спокойное пользованіе результатами труда, вложеннаго имъ въ землю. Поощряя такимъ образомъ земледѣльческій трудъ, китайская система налоговъ привела къ такому увеличенію плодородія почвы и къ такой интенсивной культурѣ, при которыхъ съ одного и того же участка снимается въ годъ нѣсколько жатвъ, и каждый гектаръ земли пріобрѣтаетъ цѣнность отъ 4.000 до 15.000 и даже до 20.000 франковъ [1]... Чтобы читатель могъ, однако, составить себѣ болѣе точное понятіе о благосостояніи китайскаго народа, ему слѣдовало бы самому посѣтить маленькіе крестьянскіе хутора и домики, въ которыхъ я столько разъ пользовался радушнымъ гостепріимствомъ. Онъ удивился бы опрятности помѣщенія, изяществу лакированной мебели и съ интересомъ просмотрѣлъ бы со мною хозяйственные инвентари китайскихъ крестьянъ. Одинъ изъ такихъ крестьянъ—житель одного изъ наименѣе богатыхъ округовъ, владѣя всего лишь тремя съ половиной гектарами земли, откладываетъ ежегодно 1.500—1.800 франковъ; другой, хозяйничая лишь на одномъ гектарѣ, откладываетъ ежегодно 600—800 франковъ. Я хотѣлъ бы, чтобы читатель присутствовалъ на обѣдѣ у этихъ крестьянъ: онъ убѣдился бы, что пища ихъ гораздо обильнѣе и разнообразнѣе той, которою довольствуются наши земледѣльцы. Въ самой скромной хижинѣ подается къ дессерту пирожное. Особенно бросается въ глаза легкая, смѣлая походка и развязность любого китайскаго крестьянина, сравнительно съ тяжелымъ и какъ бы пристыженнымъ видомъ большинства французскихъ фермеровъ и батраковъ. Смотря на китайскихъ крестьянъ, сознаешь, что въ Срединномъ Царствѣ нѣтъ между богатыми и бѣдными (т. е. менѣе богатыми), между городскими и сельскими жителями такой разницы, какъ у насъ въ Европѣ. Тамъ чувствуется атмосфера давно установившагося равенства, въ которой всѣмъ живется легко [2]... Китай по преимуществу—страна самоуправленія. Китайцы въ семьѣ

[1]) ibid., стр. 35.
[2]) ibid., стр. 7, 8.

управляются всѣми членами таковой, въ городѣ—выборными депутатами, образующими совѣтъ, въ которомъ правительственный чиновникъ является лишь предсѣдателемъ [1])... Китай управляется въ дѣйствительности въ первой инстанціи самимъ народомъ, а въ высшей инстанціи—академіей наукъ и, вмѣстѣ съ ней, всѣмъ ученымъ сословіемъ" [2]). Ученаго сословія, именно какъ сословія, въ Китаѣ, собственно говоря, не существуетъ: всякій китаецъ можетъ изучать конфуціанскую философію и, изучивъ ее, подвергаться государственному экзамену на ту или другую ученую степень, по полученіи которой считается способнымъ занимать болѣе или менѣе высокую ступень іерархической лѣстницы. Такимъ образомъ правительственными лицами въ Китаѣ являются исключительно конфуціанцы, т. е. люди, изучившіе конфуціанскую философію, которая пользуется симпатіею почти всего народа китайскаго,—Китаемъ управляетъ философская система, характеръ которой обрисованъ (и на этотъ разъ вѣрно) историкомъ Шлоссеромъ въ слѣдующихъ словахъ, относимыхъ къ личности ея основателя: „мало говоритъ Конфуцій и о свойствахъ божества *(Шанъ-ди)*, о состояніи человѣка послѣ смерти и обо всемъ, что не подлежитъ нашимъ чувствамъ. Онъ былъ занятъ только здѣшнимъ міромъ, и ученіе его указываетъ пути къ истинному счастію, заключающемуся, по мнѣнію Конфуція, въ познаніи самого себя, въ преобладаніи въ насъ благороднѣйшихъ свойствъ нашего существа, въ исполненіи обязанностей и въ желаніи добра ближнимъ" [3]). Обосновывая свою политическую жизнь не на религіи и не на метафизикѣ, а на позитивно-этической философской системѣ, китайскій народъ относился и относится съ благоговѣніемъ къ своимъ монархамъ, какъ высшимъ представителямъ власти, но въ то же время требовалъ и требуетъ отъ нихъ, чтобы они сообразовались въ своихъ дѣйствіяхъ съ высотою своего положенія, не нарушали вѣками выработанныхъ прерогативъ народныхъ, не навязывали гражданамъ имперіи своихъ личныхъ вкусовъ [4]) и не посягали на ко-

---

[1]) ibid., стр. 14.

[2]) ibid. стр. 152.

[3]) См. его: Всемірная исторія. Изд. второе. Томъ первый, стр. 21, 22.

[4]) Государи нынѣшней династіи держатся шаманской религіи. Эта послѣдняя является религіею только членовъ царствующаго дома (маньч-

ренныя нормы жизни, признанныя за лучшія конфуціанствомъ и, при его руководствѣ, всею китайскою націею. За послѣднія двѣ тысячи лѣтъ въ Китаѣ перемѣнилось много династій. Какія бы ни были историческія обстоятельства и условія, при которыхъ одна династія уступала мѣсто другой, нельзя, однако, сомнѣваться въ томъ, что самою глубокою основою династіонныхъ перемѣнъ являлось осуществленіе слѣдующихъ знаменательныхъ словъ Конфуція: „если государь не исполняетъ своихъ обязанностей, то подданные отъ него отвращаются, и онъ становится предметомъ общей ненависти; такой государь не имѣетъ средствъ для своей охраны (т. е. какъ бы владѣнія его ни были обширны, онъ все-таки рано или поздно долженъ ихъ потерять [1])... Государь уподобляется лодкѣ, народъ—водѣ;—вода поддерживаетъ лодку, но можетъ и опрокинуть ее" [2]). Контролировать поведеніе императоровъ и наблюдать за тѣмъ, чтобы они не уклонялись съ должнаго пути, лежитъ въ Китаѣ на обязанности особыхъ цензоровъ [3]). Цензоріатъ, членами котораго дѣлаются только ревностнѣйшіе конфуціанцы, блюдетъ за строемъ правительственной системы всего Китая, равно какъ за ходомъ жизни всей китайской націи, стараясь приближать ее къ политическому идеалу, очерченному нами выше. Полагаемое въ основу умственнаго и нравственнаго развитія китайцевъ, правящее ими чрезъ посредство ученыхъ чиновниковъ, конфуціанство, въ лицѣ цензоровъ, возвышается надъ всѣмъ временнымъ, преходящимъ, случайнымъ и является какъ бы голосомъ самого Конфуція, завѣщавшаго Китаю стремиться къ сознательной выработкѣ наилучшаго строя политическихъ формъ и соціальныхъ отношеній. Что, усвояя конфуціанскую философію, китайцы должны проникаться и проникаются высокимъ гражданскимъ самосознаніемъ, это, какъ ясное само по себѣ, не требуетъ доказательствъ, а, при

журскаго по происхожденію) и вовсе не имѣетъ распространенности въ китайскомъ народѣ. Этого, очевидно, не зналъ историкъ Шлоссеръ, когда въ цитированномъ нами трудѣ своемъ заявлялъ, что «по формѣ и по имени каждый (китаецъ) долженъ держаться религіи императора».

[1]) Цзя-юй, гл. 7.

[2]) ibid.

[3]) Подробности см. въ главѣ XII труда нашего: Принципы жизни Китая.

спросѣ на таковыя, находитъ ихъ въ широко распространенномъ самоуправленіи народа китайскаго.

Изъ всего нами сказаннаго читатели могутъ видѣть, насколько высокъ политическій идеалъ китайцевъ и насколько успѣшна была ихъ политическая прогрессивность.

ГЛАВА VIII.

Въ чемъ заключается сущность прогресса юридическаго?

„Прогрессъ юридическій", говоритъ проф. Карѣевъ, „есть развитіе равенства и улучшеніе права [1])... Въ первобытномъ обществѣ мы видимъ безпомощную личность и зачатки организаціи, но такъ какъ послѣдняя сильнѣе единицы, то развивается быстрѣе и начинаетъ господствовать надъ личностью, пока послѣдняя не окрѣпнетъ настолько, чтобы начать реформированіе соціальнаго строя во имя личнаго принципа. Примѣняя сказанное къ отдѣльнымъ сторонамъ соціальнаго прогресса, мы вездѣ увидимъ повтореніе этого закона: въ политикѣ сначала свобода, ведущая къ анархіи, потомъ отрицаніе этой свободы въ развитіи власти, устанавливающей порядокъ посредствомъ деспотизма, наконецъ отрицаніе деспотизма въ установленіи порядка на свободѣ; въ правѣ по его тѣсной связи съ моралью прогрессъ аналогиченъ прогрессу этики: сначала равенство всѣхъ въ безправіи, потомъ право, основанное на неравенствѣ, наконецъ, равенство, основанное на правѣ [2])... Совокупность многихъ однородныхъ отношеній, юридически защищенныхъ, есть отдѣльный правовой институтъ, совокупность всѣхъ правъ, существующихъ въ обществѣ, есть правовой порядокъ; правила, которыя, опредѣляя должные предѣлы и способъ юридической защиты отношеній, предписываются властью, регулирующею правовой бытъ народа, суть юридическія нормы. Иногда эти нормы бываютъ мертвыми, недѣйствующими, что очень затрудняетъ историка. Тогда и онѣ только извѣстное состояніе идей. Цѣль юридической защиты упрочивать отношенія, еще непрочныя,

---

[1]) См. его: Основные вопросы философіи исторіи. Изд. второе. Часть вторая, стр. 239.

[2]) ibid., стр. 293, 294.

т. е. не имѣющія санкціи приличія, нравственности, привычки, обычая, чувства долга: юридическая защита можетъ сдѣлаться и ненужною, такъ что форма правоваго существованія не есть постоянная принадлежность отношенія, а лишь одна изъ формъ его послѣдовательнаго развитія въ области неорганизованной защиты. Есть въ обществѣ такія группы отношеній, которыя такъ или иначе защищаются, и насколько свойство и принадлежности права обусловлены присутствіемъ защиты вообще, настолько они повторяются и въ случаѣ неорганизованной защиты: тутъ есть также свой порядокъ, свои нормы, только существуетъ разница въ способахъ контроля общества надъ своими членами. Неорганизованная защита, возможная и внѣ соціальной организаціи, есть фактъ коллективной психологіи; сама организація, защищающая отношенія въ обществѣ, есть одна изъ сторонъ политическаго быта, одинъ изъ органовъ государства; юридическія нормы, какъ нѣчто мыслимое, всецѣло относятся къ области идей; въ тѣснѣйшемъ же отношеніи къ праву находится человѣческая личность, какъ самостоятельное и чувствующее себя свободнымъ существо" [1]). Обоснованіе правоваго порядка на правовомъ равенствѣ всѣхъ и переходъ юридическихъ нормъ, какъ предписываемыхъ властію, въ обязательства, налагаемыя на человѣка нравственностію и его чувствомъ долга, — вотъ, слѣдовательно, идеалъ прогресса юридическаго.

Совершался-ли юридическій прогрессъ у китайцевъ? Извѣстнѣйшіе авторы такъ называемыхъ всеобщихъ исторій полагаютъ, что не совершался. „Китай", говоритъ Шлоссеръ, „въ сущности, не что иное, какъ обширное полицейское учрежденіе. Имперія поддерживается и управляется нравственными изреченіями, заучиваемыми въ дѣтствѣ, приманкою чиновничьихъ отличій и, наконецъ, палочными ударами [2])... До вступленія на престолъ Ву-Вана, форма правленія въ Китаѣ была та же самая, какъ и у всѣхъ древнѣйшихъ народовъ въ первыя времена ихъ существованія. Эта патріархальная форма правленія была впослѣдствіи

[1]) ibid., стр. 62.

[2]) См. его: Всемірная исторія. Изд. второе. 1867. Томъ первый. Стр. 16, 17.

снова введена въ Китаѣ и сохранилась тамъ до нашихъ дней [1])... Основной характеръ существующаго въ Китаѣ правительства всегда былъ патріархальнымъ, хотя эта форма правленія,—остатокъ временъ первобытныхъ,—въ существѣ своемъ давно лишилась смысла и обратилась въ пустую формальность. Народъ составляетъ какъ бы одно семейство, во главѣ котораго стоитъ единодержавный, неограниченный императоръ" [2]). „Свобода и самостоятельность", говоритъ Веберъ, „источники всей истинной культуры и нравственности, не находятъ себѣ мѣста въ этой жизни *(китайцевъ)* и считаются дурными стремленіями, которыя для пользы государства надобно обуздывать и подавлять, потому что отъ нихъ происходятъ всяческія общественныя бѣдствія. Жизнь по обычному порядку кажется китайцу природною формою его существованія, государственная опека не представляется ему стѣсненіемъ его свободы, потому что она лежитъ на всѣхъ, не допускаетъ никакихъ исключеній; она даже охраняетъ его отъ произвола и притѣсненія [3])... Формалистика, установленная закономъ и охватывающая, какъ футляръ, всѣ проявленія жизни китайца, отняла у него возможность развитія и произвела то умственное оцѣпенѣніе, ту неподвижность быта, которыми Китай отличается отъ всѣхъ другихъ цивилизованныхъ странъ и которыя такъ сильны, что не могли преодолѣть ихъ даже завоеванія, и что всѣ иноземные элементы, вторгавшіеся въ Китай, получали характеръ чисто китайскій. Все въ Китаѣ остается неизмѣннымъ съ древности: государственное устройство и промышленность, общественная жизнь, наука и литература [4])... Нашъ очеркъ быта китайцевъ объясняетъ восторгъ, съ какимъ іезуиты, жившіе миссіонерами въ Китаѣ, и всѣ приверженцы абсолютизма, всѣ защитники патріархально-деспотическихъ учрежденій, всѣ партизаны принципа пассивнаго повиновенія превозносятъ похвалами націю, въ бытѣ которой инстинктивное однообразіе жизни некультурныхъ народовъ соединяется съ внѣшними формами цивилизаціи, остав-

---

[1]) ibid., стр. 7.
[2]) ibid., стр. 15.
[3]) См. его: Всеобщая исторія. Томъ первый. Перев. Андреева. 1885. Стр. 55.
[4]) ibid., стр. 70.

ляющими ее однако же чуждой стремленію культурныхъ народовъ къ свободѣ. Они прославляютъ пассивныя добродѣтели китайцевъ: ихъ любовь къ порядку, умѣренность, трудолюбіе, почтительность къ высшимъ, послушность начальству, повиновеніе законамъ и т. д., мудрость ихъ законовъ, основанныхъ на ученіи чистой нравственности, предусмотрительно подводящихъ подъ правила все въ жизни, считаемыхъ народомъ за установленія, исшедшія отъ неба, потому глубоко уважаемыхъ имъ, охраняемыхъ его преданностью въ неприкосновенности, какъ сокровище; они восхищаются патріархальнымъ характеромъ власти, правящей народомъ безъ предоставленія ему участія въ ея дѣлахъ, хвалятъ всеобщее равенство, не знающее сословныхъ различій, владычество древнихъ неизмѣнныхъ законовъ надъ всѣми членами государства, ненарушимую силу предписаній морали, строгое исполненіе обязанностей и т. д. Но они не хотятъ видѣть, съ какими недостатками соединена неподвижность прославляемаго ими кристаллизировавшагося быта; забываютъ, что безъ умственной борьбы, безъ развитія народъ не можетъ исполнять своего человѣческаго предназначенія; что народъ, не имѣющій идеальныхъ стремленій, не подымающій взгляда отъ обыденной практической жизни, останавливается на первой ступени лѣстницы восхожденія къ цивилизаціи и гуманности; что законодательство, основанное на абстрактныхъ ученіяхъ морали, не свободное выраженіе національной мысли, не созданіе народной энергіи, а искусственно построенный механизмъ, колеса котораго приводятъ въ движеніе пассивную жизнь государства и народа; что законы, не созданные самимъ народомъ, безсильны бороться съ пороками и злоупотребленіями; что китайское патріархальное управленіе часто бывало произвольнѣйшимъ деспотизмомъ, постыднѣйшимъ владычествомъ наложницъ и эвнуховъ, и восхваляемое всеобщее равенство состоитъ главнымъ образомъ въ равенствѣ всеобщаго рабства; не замѣчаютъ, что жизнь, состоящая только въ соблюденіи формалистики, безплодна, пуста; что нравственность, вѣрность обязанностямъ у китайцевъ не возвышаетъ характера, не служитъ выраженіемъ душевнаго чувства, а состоитъ лишь въ наружномъ исполненіи предписанныхъ правилъ и часто

бываетъ обманчивою сдѣлкою съ требованіями закона" [1]). Такъ думаютъ о китайцахъ историки Шлоссеръ и Веберъ. Гдѣ царитъ патріархальность древнѣйшихъ временъ; гдѣ люди объединяются всеобщимъ равенствомъ въ рабствѣ предъ гнетущимъ ихъ деспотизмомъ; гдѣ законы, основанные на абстрактныхъ ученіяхъ морали, а не созданные самимъ народомъ, безсильны бороться съ пороками и злоупотребленіями; гдѣ нравственность состоитъ лишь въ наружномъ исполненіи предписанныхъ правилъ,—тамъ не было, конечно, юридическаго прогресса. Но слѣдуетъ-ли признавать взгляды двухъ поименованныхъ историковъ на китайцевъ вѣрными? Мы уже имѣли случай указать, насколько неосновательны и далеки отъ истины приговоры Шлоссера и Вебера объ умственномъ и политическомъ состояніи народа китайскаго; мы уже видѣли, что о китайцахъ весьма лестно отзываются не одни іезуиты, не одни приверженцы абсолютизма, не одни защитники патріархально-деспотическихъ учрежденій, не одни партизаны принципа пассивнаго повиновенія; мы уже выяснили, что китайскій народъ, стремясь къ опредѣленно очерченнымъ идеаламъ, успѣшно прогрессировалъ и въ умственномъ, и въ нравственномъ, и въ политическомъ отношеніяхъ. Не сдѣлано-ли китайцами, вопреки приговорамъ Шлоссера и Вебера, значительныхъ успѣховъ и въ прогрессѣ юридическомъ? На этомъ вопросъ дается отвѣтъ въ нижеслѣдующихъ строкахъ.

Въ тѣ времена, когда дѣйствовали Конфуцій и Мэнъ-цзы, правовой порядокъ въ Китаѣ былъ далеко не выработаннымъ: въ Небесной Имперіи, раздробленной на удѣлы, не существовало ни правоваго равенства гражданъ, ни фактическихъ гарантій для нихъ въ безпрепятственномъ пользованіи правами, даже и неравномѣрно распредѣленными. Могла-ли быть рѣчь о правовомъ равенствѣ тамъ, гдѣ общество распадалось на сословія, обязанныя своимъ возникновеніемъ ходу предшествовавшей исторической жизни, побѣдѣ одного племени надъ другими, утвердившемуся господству немногихъ сильныхъ надъ массою разнородныхъ этнографическихъ группъ! Могъ-ли князь которой бы то ни было степени равняться по своимъ правамъ съ свободнымъ простолюдиномъ, а этотъ послѣдній — съ обращеннымъ въ рабство военноплѣннымъ инородцемъ! Могъ-ли, съ дру-

[1]) ibid., стр. 69, 70.

гой стороны, древній китаецъ свободно и безпрепятственно осуществлять присвоенныя ему права, когда имперія почти ежегодно потрясалась междоусобными войнами удѣльныхъ князей; когда внутри самихъ удѣловъ узурпаторства и насилія были обыкновенными явленіями; когда, наконецъ, человѣка вынуждалъ нарушать права ближняго очень часто голодъ, являвшійся слѣдствіемъ какъ войнъ, такъ и высокихъ налоговъ! При такомъ положеніи дѣлъ, юридическія нормы, установленныя для жизни фактическою силою удѣльныхъ князей или мѣстныхъ (въ округахъ съ населеніемъ инородческимъ) правителей, очень часто сохранялись только какъ формулы, лишенныя дѣйствительной реализаціи, и почти совершенно не переходили въ нормы нравственныя, не усвоялись народомъ какъ моральныя обязательства. Улучшеніе формъ юридической жизни древняго китайскаго народа находилось въ тѣсной связи съ междоусобною борьбою удѣльныхъ князей, стремившихся нетолько къ расширенію своихъ территорій, но и къ захвату въ свои руки верховной власти, номинально принадлежавшей безсильнымъ Чжоускимъ государямъ. Въ Чунь-цю и Чжань-го, т. е. періоды времени (отъ 722 г. до 221 до Р. Х.), когда совершался процессъ насильственнаго объединенія удѣловъ (закончившійся единодержавіемъ Цинь-ши-хуанъ-ди), въ удѣлахъ болѣе крупныхъ являлись лица, которыя, въ качествѣ высокопоставленныхъ администраторовъ, принимали мѣры къ подъему могущества своихъ князей. Заботясь о томъ, чтобы сдѣлать свои удѣлы богатыми и хорошо вооруженными, эти администраторы въ то же время трудились какъ надъ теоретическою, такъ и надъ практическою выработкою лучшихъ юридическихъ нормъ и болѣе совершеннаго правового порядка. Дѣятельность такихъ лицъ, какъ Гуань-и-у, У-ци, Вэй-янъ [1]) и подобные имъ, не осталась безрезультатною для юридической жизни народа китайскаго: они споспѣшествовали прогрессу послѣдней своими и административными мѣропріятіями, и литературными трудами, послужившими основою для писателей школы фа-цзя, т. е. „законовѣдовъ". Считая излишнимъ вдаваться въ какія-либо подробности, мы должны замѣтить при этомъ, что разработка права въ Китаѣ

[1]) Подробности о нихъ см. въ трудѣ нашемъ: «Первый періодъ китайской исторіи», стр. 99, 264.

не была ни столь детальною, ни столь совершенною какъ въ мірѣ греко-римскомъ, и это зависѣло первѣе всего оттого, что жизнь китайцевъ приняла направленіе, указанное Конфуціемъ и его ревностнѣйшимъ пропагаторомъ, Мэнъ-цзы. Эти философы, сознавая, что истинный прогрессъ юридической жизни народа обусловливается не хитроумными соображеніями юристовъ и законовѣдовъ, а укрѣпленіемъ устоевъ народной нравственности, обратили на послѣднюю свое главнѣйшее вниманіе и опредѣлили пути, слѣдуя по которымъ она могла бы достигать возможнаго совершенства. Однажды, повѣствуетъ китайская легенда, Конфуцій съ тремя своими учениками—Цзы-лу, Цзы-гунъ и Янь-хой—отправился на гору Нунъ для жертвоприношенія. По окончаніи молебствія, онъ остановился на нѣкоторое время и сталъ смотрѣть въ даль, попеременно обозрѣвая четыре страны свѣта, затѣмъ поднялъ взоры къ небу, глубоко вздохнулъ и началъ спускаться съ горы, сохраняя на своемъ лицѣ выраженіе сильной скорби. Ученики, недоумѣвая о причинахъ грусти учителя, спрашивали его, чѣмъ онъ такъ опечаленъ. „У меня", отвѣчалъ Конфуцій, „нѣтъ своего собственнаго предмета скорби; что́ меня тревожитъ, и васъ должно тревожить; что̀ меня поражаетъ, и васъ должно поражать. Съ вершины горы глядя на четыре стороны свѣта, я представлялъ себѣ окружающій насъ народъ, который самъ себѣ строитъ засаду, самъ себѣ вредитъ, самъ себя губитъ взаимными раздорами, народъ, который готовъ обрушиться и на насъ, чтобы погубить насъ. Развѣ этого недостаточно, чтобы возбудить скорбь? А что всего печальнѣе, такъ это не имѣть силы ни уврачевать существующее зло, ни отвратить будущія бѣдствія. Но поищемъ вмѣстѣ,—не найдемъ-ли какого-либо средства къ этому. Скажи, Цзы-лу, что ты думаешь объ этомъ". Подумавъ нѣкоторое время, Цзы-лу отвѣчалъ: „Мнѣ кажется, я достигъ бы цѣли, если бы мнѣ дали командованіе надъ хорошей арміей. Предъ выступленіемъ въ походъ я собираю спеціальныя части войска, отдѣльно дѣлаю имъ ученье, указываю мѣсто, которое онѣ должны занимать въ общемъ расположеніи, и веду ихъ прямо на непріятеля. Въ виду послѣдняго я велю распустить знамена и поднять значки, которые пусть блестятъ какъ солнце и луна; я велю бить въ барабаны и литавры, и пусть ихъ звукъ бу-

детъ подобенъ треску и раскатамъ грома,—затѣмъ я стремглавъ бросаюсь впередъ. Нѣтъ сомнѣнія, что я опрокину часть непріятельскаго войска, находящуюся противъ меня, а другая убѣжитъ за 1000 миль отъ нашихъ границъ, чтобы скрыться отъ стыда пораженія. Что касается попавшихся въ мои руки плѣнныхъ, то я приказываю отрубить головы главнѣйшимъ изъ нихъ и эти головы выставляю на показъ публикѣ для устрашенія людей злонамѣренныхъ. Одержавъ побѣду, я, если бы былъ государемъ, возвратился бы въ столицу и при помощи моихъ товарищей (т. е. Цзы-гуна и Янь-хой) охранялъ бы законъ и возстановлялъ древнія обыкновенія". „Ты храбръ", замѣтилъ Конфуцій. „Я съ своей стороны поступилъ бы иначе", сказалъ Цзы-гунъ,—„положимъ, что удѣлы Ци и Чжоу готовы къ открытой войнѣ, что войска уже отовсюду собраны и стоятъ на границѣ; мнѣ кажется, я въ состояніи заставить ихъ положить оружіе и склонить къ миру. Я жду того момента, когда войска, выступившія на поле сраженія, готовы завязать битву; тогда, надѣвъ траурное платье, я являюсь между двумя арміями и умоляю начальниковъ заставить всѣхъ замолчать и со вниманіемъ выслушать мои слова. Заручившись согласіемъ, я произношу самую патетическую рѣчь, въ которой раскрываю всѣ выгоды мира и зло войны. Я во всѣхъ мелочахъ обрисовываю то удовольствіе, которое испытываютъ люди, занятые только исполненіемъ своихъ семейныхъ и общественныхъ обязанностей; далѣе я перечисляю бѣдствія, постигающія людей, которые, по честолюбію или по мятежному духу, берутся за оружіе, уклоняются отъ своихъ обязанностей и увлекаются дурнымъ примѣромъ или своими страстями. Я поставляю имъ на видъ позоръ и смерть, равно какъ несчастія, постигающія жену, дѣтей и весь родъ. Нѣтъ сомнѣнія, что, тронутыя моей рѣчью, враждебныя стороны положили бы оружіе и возвратились бы каждая въ свою страну, чтобы жить добрыми гражданами согласно предписаніямъ закона. Будь я государемъ, я сдѣлалъ бы въ своемъ государствѣ Цзы-лу распорядителемъ военной части, Янь-хой—гражданской". „Ты краснорѣчивъ", замѣтилъ Конфуцій. „А я", сказалъ Янь-хой, „при желаніи существенно потрудиться надъ тѣмъ, чтобы направить людей къ исполненію своего долга, хотѣлъ бы быть не государемъ,—мои претензіи не про-

стираются такъ далеко, какъ претензіи моихъ товарищей. Я желалъ бы только быть подданнымъ государя, но такого, который, будучи добродѣтельнымъ и просвѣщеннымъ, пользовался бы моими слабыми талантами для добраго управленія страною. „„Самое благовонное растеніе““, сказалъ бы я государю, „„и самое зловонное не могутъ расти на одномъ полѣ; императоры Яо и Цзѣ, живя даже въ одно время, не могли бы вмѣстѣ управлять имперіею. Для начала удалимъ отъ насъ льстецовъ и людей порочныхъ и замѣнимъ ихъ людьми искренними и добродѣтельными, поручимъ этимъ послѣднимъ наставлять народъ, лично или черезъ агентовъ, и пріучать его къ выполненію пяти главныхъ обязанностей (человѣколюбіе, справедливость, правила, прямота, вѣрность)““. Обставивъ такъ дѣло управленія, намъ нечего будетъ бояться непріятелей, намъ не понадобятся готовыя войска, не нужно будетъ укрѣплять городовъ стѣнами и рвами. Эти послѣдніе будутъ мѣстомъ посѣва, матеріалъ укрѣпленій будетъ служить для постройки зданій на пользу гражданъ, оружіе пойдетъ на земледѣльческіе инструменты. Такъ какъ тогда военное искусство и храбрость Цзылу были бы намъ не нужны, то я посовѣтовалъ бы ему не думать о военныхъ подвигахъ, а строже исполнять требованія гражданскаго долга. Такъ какъ не представится необходимости искусственно убѣждать людей дѣлать добро и избѣгать зла, ибо всѣ будутъ знать, чего держаться, то своимъ искусствомъ Цзы-гунъ не доставитъ намъ пользы, и я посовѣтовалъ бы ему не заниматься краснорѣчіемъ и пытаться убѣждать людей не рѣчами, а собственнымъ примѣромъ“. „Ты—мудрецъ“, замѣтилъ философъ и въ заключеніе прибавилъ: „если бы то, что вы сейчасъ услышали отъ Янь-хой, могло имѣть мѣсто, то люди возвратили бы себѣ утраченное благоденствіе и упрочили бы свое счастье на будущее время, не проливая ни одной капли крови, не тратя своего имущества, не вредя имуществу ближнихъ, не теряя времени въ тонкихъ переговорахъ“ [1]). Такъ смотрѣлъ Конфуцій на основы жизни народной, такое отдавалъ предпочтеніе сущности дѣла предъ его внѣшними формами. Заботиться объ укрѣпленіи нравственныхъ

---

[1]) См. въ трудѣ нашемъ: «Принципы жизни Китая», стр. 292—295.

устоевъ болѣе нежели о разработкѣ системы и частностей правовыхъ отношеній внушалъ своимъ современникамъ и Мэнъ-цзы, пропагаторъ Конфуція. Когда Мэнъ-цзы прибылъ въ удѣлъ Лянъ и увидался съ Лянскимъ княземъ, послѣдній спросилъ философа: „если Вы не сочли разстояніе въ 1000 ли далекимъ и прибыли ко мнѣ, то конечно, имѣли въ виду доставить выгоды моему удѣлу?“ [1]). „Зачѣмъ“, отвѣчалъ Мэнъ-цзы, „говорить непремѣнно о выгодахъ? (нужно говорить) о человѣколюбіи и справедливости, и только... Вамъ государь (слѣдуетъ) говорить только о человѣколюбіи и справедливости, — зачѣмъ непремѣнно говорить о выгодахъ?“ [2]) „Не имѣть обезпеченнаго состоянія“, утверждалъ Мэнъ-цзы бесѣдуя съ княземъ удѣла Ци, „и въ то же время сохранять постоянство духа (т. е. не уклоняться отъ правилъ нравственности) могутъ только (высоко) просвѣщенные люди. Что же касается простолюдиновъ, то они, не имѣя обезпеченнаго состоянія, не могутъ сохранять постоянства духа; не сохраняя постоянства духа, (простолюдины) готовы предаваться разврату, заблужденіямъ и необузданности. Когда простой народъ совершаетъ (при этомъ) преступленія, то наказывать его за нихъ—это значитъ разставлять сѣти народу. Можетъ-ли гуманный человѣкъ, занимая тронъ, разставлять сѣти (своему) народу?! Вотъ почему умный государь распредѣляетъ народную собственность такъ, чтобы простолюдины имѣли чѣмъ прокармливать родителей и содержать женъ и дѣтей, были бы вполнѣ сыты въ урожайные годы и могли бы избѣгать голодной смерти въ годы неурожайные,—(если) послѣ (такого распредѣленія) онъ будетъ направлять (простолюдиновъ) на доброе, то они легко послѣдуютъ его (внушеніямъ)“ [3]). „Всѣ люди“, говорилъ Мэнъ-цзы, „имѣютъ чувство состраданія; руководиться этимъ чувствомъ при видѣ всякаго страданія,—это человѣколюбіе. Всѣ люди сознаютъ то, чего не слѣдуетъ дѣлать; руководиться такимъ сознаніемъ во всѣхъ случаяхъ дѣятельности,—

---

[1]) Князь принялъ Мэнъ-цзы за одного изъ тѣхъ прожектеровъ, которые переѣзжали изъ удѣла въ удѣлъ и предлагали князьямъ совѣты касательно увеличенія богатства и возвышенія военнаго могущества управляемыхъ удѣловъ.

[2]) Мэнъ-цзы, кн. I, ч. 1, гл. 1.

[3]) ibid., кн. 1, ч. 1, гл. 7.

это справедливость. Для человѣка, который совершенно чуждъ желанія вредить людямъ, всегда будетъ довольно случаевъ, гдѣ онъ можетъ проявлять свое человѣколюбіе. Для человѣка, который совершенно чуждъ желанія проламывать (стѣну, ограждающую домъ сосѣда) или перелѣзать черезъ нее (съ цѣлію воровства), всегда будетъ довольно случаевъ, гдѣ онъ можетъ проявлять свою справедливость" [1]). „Поднебесная (т. е. человѣчество, какъ на землѣ живущее)", говорилъ Мэнъ-цзы, „обосновывается на государствѣ (т. е. государственности), государство обосновывается на семействѣ (т. е. семейственности), семейство обосновывается на человѣкѣ (т. е. на принципахъ отдѣльно взятаго человѣка)" [2]). Обусловливая жизнь государства устоями семейными, а эти послѣдніе крѣпостью нравственныхъ началъ въ людяхъ отдѣльно взятыхъ, Мэнъ-цзы тѣмъ самымъ утверждалъ, что соціальное благоустройство вообще и правовое въ частности зависитъ первѣе всего не отъ юридическихъ нормъ, хотя бы выработка ихъ формы и была доведена мыслителями до совершенства, но отъ средней высоты этическаго развитія всѣхъ единицъ, изъ которыхъ слагается государство. Говорить о томъ, что́ разумѣлъ Мэнъ-цэы подъ нравственнымъ развитіемъ человѣка и людскихъ обществъ, намъ нѣтъ нужды, такъ какъ это было выяснено въ шестой главѣ нашего труда. При этомъ слѣдуетъ замѣтить, что Конфуцій и Мэнъ-цзы, проповѣдуя обязательность нравственнаго самоусовершенствованія для всѣхъ людей безъ исключенія, въ то же время обусловливали возможность такого самоусовершенствованія съ одной стороны всестороннимъ усвоеніемъ pietatis erga parentes (какъ полагающейся въ основу развитія чувства любви, сознанія справедливости, потребности въ активности) [3]), а съ другой—правильною установкою отношеній между полами [4]). Утверждая, что благоустройство государственно-соціальное зиждется на благоустройствѣ семьи, а это послѣднее—на выработкѣ нравственныхъ качествъ тѣхъ единицъ, изъ которыхъ семья

---

[1]) ibid., кн. VII, ч. 2, гл. 31.

[2]) ibid., кн. IV, ч. 1, гл. 5.

[3]) См. гл. VI нашего труда.

[4]) Подробности, касающіяся конфуціанскаго рѣшенія женскаго вопроса и конфуціанскаго ученія о бракѣ, читатели могутъ найти въ главахъ девятой и заключительной труда нашего: «Принципы жизни Китая».

слагается, и въ то же время раскрывая, что человѣкъ не можетъ быть нравственнымъ, если не проникается сыновнимъ благочестіемъ, и что семья не можетъ быть благоустроенною, если мужъ въ извѣстныхъ отношеніяхъ не главенствуетъ надъ женою, Конфуцій и Мэнъ-цзы тѣмъ самымъ вводили въ правовой порядокъ долю правоваго неравенства. Съ точки зрѣнія абсолютной, такъ сказать, математической справедливости права сына должны быть одинаковы съ правами отца и права жены—съ правами мужа. Но такой математической справедливости, какъ годной только въ примѣненіи не къ живымъ людямъ, а къ отвлеченно мыслимымъ существамъ, Конфуцій и Мэнъ-цзы не рекомендовали для благоустройства земной жизни человѣка,—будучи далеки отъ того, чтобы поклоняться девизу fiat justitia—pereat mundus, эти философы и сами были убѣждены и другихъ старались убѣдить въ томъ, что возможно-высшее правовое равенство достижимо только при допущеніи (споспѣшествующемъ прогрессу этическому) нѣкотораго правоваго неравенства, истекающаго изъ должнымъ образомъ понимаемой сущности сыновнихъ и супружескихъ отношеній.

Выясняя указаннымъ образомъ основы возможно-лучшаго правоваго порядка, Конфуцій и Мэнъ-цзы въ то же время рисовали своимъ современникамъ картину жизни древнихъ китайцевъ въ тѣ золотые вѣка [1]), когда люди, руководимые истиннымъ просвѣщеніемъ, сообразовались въ своихъ дѣйствіяхъ съ требованіями человѣколюбія и справедливости; когда права всѣхъ гражданъ, равномѣрно распредѣленныя, осуществлялись фактически, осуществлялись не въ силу какихъ-либо юридическихъ нормъ, поддерживаемыхъ угрозою наказаній, а въ силу высокоразвитаго нравственнаго чувства людей; когда не было ни убійствъ, ни разбоевъ, ни воровства, ни ухищреній; когда, наконецъ, всюду развито было матеріальное довольство и всестороннее благоденствіе. Такая картина, само собою разумѣется, не соотвѣтствуетъ никакой дѣйствительности,—эту картину Конфуцій и Мэнъ-цзы нарисовали предъ китайцами какъ идеалъ, къ которому послѣдніе должны были стремиться въ своей дальнѣйшей исторической жизни.

---

[1]) Подробности см. въ главѣ предыдущей.

Въ длинномъ рядѣ вѣковъ, истекшихъ отъ эпохи Мэнъ-цзы до настоящаго времени, конфуціанское этико-политическое ученіе постепенно распространялось на всю массу обитателей Срединнаго Царства, и конфуціанцы постепенно же пріобрѣтали себѣ прерогативу являться, въ качествѣ чиновниковъ, единственными посредниками между верховною властью и простымъ народомъ. Нынѣ всѣ казенныя должности въ Собственномъ Китаѣ получаются только тѣми лицами, которыя достигли предварительно ученой степени на томъ или другомъ правительственномъ экзаменѣ; а отъ экзаменующихся требуется главнѣйшимъ образомъ основательное знаніе конфуціанской философіи. Являясь съ одной стороны органами верховной власти, а съ другой—, въ лицѣ цензоровъ, ея контролерами, конфуціанцы тѣмъ самымъ являются не только блюстителями, но и установителями юридическихъ нормъ, опредѣляющихъ правовые институты и всѣ частности правоваго порядка. При этомъ слѣдуетъ замѣтить, что чѣмъ болѣе конфуціанство забирало въ свои руки власть правительственную, тѣмъ болѣе оно, въ исполненіе завѣтовъ Конфуція и Мэнъ-цзы, старалось сводить юридическую легальность, какъ нѣчто внѣшнее для человѣка, на основы этическія, какъ полагаемыя въ самомъ человѣкѣ, и умалять потребность въ юридическихъ формулахъ, могущихъ вырабатываться мыслителями-законовѣдами.

Нынѣшняя правовая жизнь китайскаго народа, являющаяся какъ, съ одной стороны, результатомъ правовой эволюціи, совершавшейся въ теченіи длиннаго ряда вѣковъ, такъ, съ другой, и результатомъ вліянія конфуціанства, направлявшаго правовую прогрессивность, раскрываетъ предъ нами слѣдующія свои характеристическія черты и особенности.

Прежде всего должно замѣтить, что въ Китаѣ болѣе чѣмъ гдѣ бы то ни было элементы правоваго порядка обосновываются на принципѣ равенства, которое находится въ тѣсной связи съ политическимъ равенствомъ китайцевъ: на что имѣетъ право одинъ гражданинъ Срединнаго Царства, на то же (точнѣе, на ту же категорію предметовъ и вещей) имѣютъ права и всѣ другіе граждане. Употребляя слово *гражданинъ*, мы не должны забывать того правоваго неравенства, которое истекаетъ изъ положенія людей,

обусловленнаго либо недостаточностью въ нихъ нравственныхъ качествъ (преступники, люди постыдныхъ профессій и т. п.), либо ихъ обязательною, по требованію конфуціанской этики, зависимостью отъ первенствующихъ членовъ семействъ (дѣти, жены). Что конфуціанство, провозвѣстившее необходимость и политическаго, и правоваго равенства, въ то же время признавало нужнымъ ввести въ жизнь извѣстную долю неравенства, какъ условія, безъ котораго немыслимо фактическое достиженіе гражданскаго равенства, объ этомъ мы говорили уже выше. Считая излишнимъ распространяться касательно подробностей конфуціанской философіи, разсматриваемой съ этой стороны, позволимъ себѣ, только для лучшаго выясненія нашихъ словъ, указать хотя на одну категорію зависимости равенства отъ прецедентно допущеннаго неравенства: въ соціальной жизни китайцевъ осуществляется и политическое, и правовое равенство; это равенство зиждется на высокомъ уровнѣ тѣхъ нравственныхъ качествъ, которыми обладаютъ отдѣльныя единицы; достиженіе отдѣльными единицами высоты нравственныхъ качествъ обусловливается согласованіемъ дѣйствій съ требованіями сыновняго благочестія; сыновнее благочестіе устраняетъ для сына возможность пользоваться соціальными правами, одинаковыми съ правами отца.

Что касается юридическихъ нормъ, дѣйствующихъ въ сферѣ правоваго порядка, то онѣ въ Китаѣ, при всей многочисленности его населенія, при всемъ разнообразіи житейскихъ занятій послѣдняго, не представляютъ такой сложной системы, какъ, напр., въ европейскихъ государствахъ. Это зависитъ отъ того, что правительство китайское, съ одной стороны, не вмѣшивается во всѣ проявленія жизни народной и не старается подводить все ихъ разнообразіе подъ юридическія нормы, а съ другой, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда признаетъ полезнымъ установленіе нормъ, принимаетъ мѣры не къ тому, чтобы достигнуть возможнаго совершенства въ выработкѣ деталей внѣшней легальности, но къ тому, чтобы прочнѣе обосновать эту легальность на фундаментѣ общественной нравственности. Въ то время какъ въ европейскихъ государствахъ, утвердившихъ свою цивилизацію на традиціяхъ греко-римскаго міра, законодатели принимаютъ въ разсчетъ только дурные инстинкты

человѣка и предусмотрительно стараются постепенно утончающимся ухищреніямъ злонамѣренныхъ людей противупоставлять совокупность юридическихъ нормъ, съ постепенно же совершенствуемой выработкой ихъ деталей, правители китайскіе, будучи убѣждены, что сила легальности не въ совершенствѣ формъ послѣдней, а въ нравственныхъ устояхъ общества („какой порядокъ ни затѣй, но если онъ въ рукахъ безсовѣстныхъ людей, они...", и пр.) заботятся первѣе всего о томъ, чтобы была улучшаема общественная нравственность, которою должно обезпечиваться желательное примѣненіе и осуществленіе юридическихъ нормъ. Фа-чжэ-дао-чжи-юнъ-ѣ, т. е. „законъ (какъ внѣшняя легальность)—это есть реализація нравственнаго закона (въ человѣкѣ пребывающаго)",—вотъ девизъ китайскихъ законодателей, выраженный въ Синъ-ли-цзинъ-и [1]), томъ сводѣ новой конфуціанской философіи, о которомъ мы говорили въ пятой главѣ нашего труда. Такъ какъ правительство китайское заботится объ улучшеніи нравственности управляемаго народа въ неизмѣримо большей степени, нежели о выработкѣ внѣшнихъ формъ закона, то отсюда становится понятнымъ, почему въ Шэнъ-ю-гуанъ-сюнь, книгѣ, толкуемой народу два раза каждый мѣсяцъ [2]), существуютъ спеціальныя главы о томъ, что всякій человѣкъ долженъ проникаться сыновнимъ благочестіемъ и братскою любовію (гл. I), имѣть единеніе и согласіе съ членами своего рода (гл. II), питать добрыя чувства къ сосельчанамъ и вообще согражданамъ (гл. III), заглушать въ себѣ низкопробныя эгоистическія наклонности и осуществлять въ своей дѣятельности требованія альтруизма (гл. IX), внушать своимъ дѣтямъ и младшимъ братьямъ правила истинно-должнаго поведенія (гл. X). Что китайское правительство, съ одной стороны, не оставляетъ массу народную при пользованіи только ея обычнымъ правомъ, а съ другой, не ограничивается одними моральными внушеніями, но и вводитъ въ жизнь новыя юридическія нормы, когда усматриваетъ въ нихъ потребность, это настолько извѣстно, что не требуетъ никакихъ доказательствъ. При этомъ слѣдуетъ замѣтить, что вновь установляемыя нормы находятся въ полномъ согласованіи съ тѣми основами народной жизни,

[1]) См. цзюань XI, л. 5.

[2]) См. главу пятую нашего труда.

которыя выяснены конфуціанскою философіею, и потому имѣютъ значеніе нормъ не коренныхъ, а, такъ сказать, дополнительныхъ. Но и будучи только дополнительными, нормы установляются такимъ образомъ, что онѣ не нарушаютъ ни правилъ конфуціанской этики, ни прерогативъ народной свободы. „Второстепенные законы", говоритъ Симонъ", должны быть *(по мнѣнію китайцевъ)* въ надлежащемъ отношеніи съ основными и обладать столь же научнымъ (т. е. *конфуціанскимъ)* характеромъ. Чтобы удовлетворить этому условію, законодательную функцію надо было возложить на людей науки, а не на какое-либо избирательное или иное собраніе. Поэтому-то въ Китаѣ пекинская академія наукъ и словесности [1]) является единственною законодательною властью. Вообще же законы создаются тамъ *(въ Китаѣ)* слѣдующимъ порядкомъ. Если какой-либо администраторъ замѣчаетъ въ управляемомъ имъ округѣ обычай, который, по его мнѣнію, полезно было бы ввести во всеобщее употребленіе, онъ заявляетъ объ этомъ по начальству центральному пекинскому правительству. Министерство обычаевъ и обрядовъ переноситъ дѣло на разсмотрѣніе академіи наукъ. Если обычай одбренъ академіей, то о немъ сообщается во всѣ областныя управленія съ предложеніемъ ввести его временно въ областяхъ для испытанія. Если испытаніе окажется удачнымъ, то обычай, освященный уже опытомъ и принятый повсюду населеніемъ, вносится въ кодексъ и становится закономъ. Это дѣлается, впрочемъ, ни въ какомъ случаѣ не ранѣе, какъ со вступленіемъ на престолъ новаго императора. Законъ успѣлъ, слѣдовательно, уже получить къ тому времени право гражданства. Въ случаѣ, если законопроектъ не нравится народу, его отвергаютъ. Такому же предварительному испытанію подвергаются всѣ законопроекты, отъ кого бы они ни исходили: отъ частныхъ лицъ или же отъ правительственной иниціативы" [2]). Юридическія нормы въ Китаѣ не являются, слѣдовательно, ни фазисами обычно-правовой эволюціи, ни выраженіями правительственнаго деспотизма (какъ думаютъ нѣкоторые европей-

---

[1]) Членами этой академіи, называемой Хань-линь, назначаются ученѣйшіе конфуціанцы.

[2]) «Срединное Царство». Перев. Ранцева. Стр. 146, 147.

скіе историки): онѣ сливаются съ народными обычаями, но исходятъ отъ правительства, проникнутаго духомъ конфуціанства.

Заботясь о томъ, чтобы установленныя для правоваго порядка юридическія нормы возможно менѣе подвергались нарушенію, правительство китайское главнѣйшимъ образомъ старается устранять тѣ причины и условія, результатомъ которыхъ можетъ являться преступность. Вотъ почему, напр., въ Шэнъ-ю-гуанъ-сюнь [1]) существуютъ спеціальныя главы, въ которыхъ развивается мысль, что людямъ, не знающимъ закона, послѣдній долженъ быть изъясняемъ и внушаемъ (гл. VIII); что всякому гражданину слѣдуетъ заглушать въ себѣ чувство враждебности, обуздывать свой гнѣвъ и не предаваться пьянству, какъ могущему быть причиною преступленій (гл. XVI); что жители участковъ и околодковъ должны наблюдать за тѣмъ, чтобы среди нихъ не появлялось мошенниковъ, воровъ и грабителей (гл. XV). Мѣры, которыми китайское правительство предупреждаетъ преступленія, идутъ, въ виду согласія законодательства съ сущностію конфуціанской философіи, гораздо далѣе, нежели это бываетъ въ европейскихъ государствахъ: администраторы Китая, проникнутые увѣренностію, что, какъ говоритъ русская пословица, „было бы болото, а черти найдутся", стараются осушать болото не дожидаясь появленія чертей. Пояснимъ выраженную нами мысль хотя однимъ типичнымъ примѣромъ. При императорѣ Цзя-цинѣ (1796—1821 г. по Р. Х.) случилось, что въ одной изъ губерній Собственнаго Китая мужъ въ согласіи съ своею женою убилъ свою мать. Губернаторъ провинціи донесъ объ этомъ происшествіи въ Пекинъ, и государь, считая наказаніе, назначаемое закономъ за убіеніе родителей, недостаточно сильнымъ, въ эдиктѣ своемъ постановилъ слѣдующее: мѣсто, гдѣ случилось происшествіе, проклясть и отвести подъ дорогу; обоихъ виновныхъ подвергнуть смертной казни; мать жены-преступницы наказать палочными ударами; студентовъ округа, гдѣ случилось убійство, въ теченіи трехъ лѣтъ не допускать до экзаменовъ; чиновниковъ округа лишить должностей и выслать; домъ, въ которомъ жили преступники, разрушить до основанія [2]). Та-

[1]) Значеніе этой книги было нами указано выше.

[2]) См. въ трудѣ нашемъ: «Принципы жизни Китая», стр. 422.

ковы были послѣдствія матереубійства. Почему же кара постигла мать преступницы, а также чиновниковъ и студентовъ округа? Потому что китайское правительство придаетъ особую важность предупредительнымъ мѣрамъ. Если въ извѣстной общественной средѣ появляются преступники, то нѣтъ сомнѣнія, что низокъ нравственный уровень не только преступниковъ, но и самой этой среды, и первѣе всего ея руководителей; нѣтъ сомнѣнія, что люди этой среды, изучающіе конфуціанскую философію, плохо усвояютъ коренную сущность послѣдней,—такъ смотритъ правительство китайское на источники преступности.

Что касается власти судебной, равно какъ и исполнительной, то ею въ Китаѣ обладаютъ въ большей или меньшой степени отцы семействъ, представители родовъ, общественныя группы и наконецъ извѣстные правительственные органы. Слѣдуетъ при этомъ замѣтить, что китайскій народъ болѣе, нежели какой-либо другой, питаетъ симпатіи и уваженіе къ самосуду,—нигдѣ нарушеніе нормъ, дѣйствующихъ въ сферѣ правоваго порядка, не обсуждается третейскими судьями чаще, чѣмъ въ Китаѣ. Обращаться къ правительственному суду въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло можетъ быть выяснено и справедливо разрѣшено членами самого общества, китайцы считаютъ поступкомъ, недостойнымъ солиднаго гражданина и неприличнымъ. Да и само правительство китайское, въ одной изъ главъ (а именно, XII) Шэнъ-ю-гуанъ-сюнь (объ этой книгѣ говорилось выше), внушаетъ народу, что онъ не долженъ развивать въ себѣ любовь къ тяжбамъ, процессамъ и сутяжничеству, а тѣмъ болѣе сопряженному съ клеветою. Вотъ почему китайскіе суды не завалены дѣлами, и контингентъ правительственныхъ судей, сравнительно съ массою населенія Собственнаго Китая, весьма незначителенъ.

Ставя нормы правоваго порядка въ тѣсную связь съ требованіями нравственности и заботясь о томъ, чтобы предупредительными мѣрами умалить процентъ преступности, китайцы, въ качествѣ членовъ общества или лицъ правительственныхъ, одинаково строго относятся къ преступникамъ. На послѣднихъ, особенно если они уличены въ такихъ дѣяніяхъ, какъ воровство, грабежъ, убійство, смотрятъ какъ на людей отпѣтыхъ, не способныхъ,

по болѣзни-ли душевной или по нравственной испорченности, жить по-человѣчески въ благоустроенномъ государствѣ. Вотъ почему въ Китаѣ такъ мало церемонятся съ преступниками и не любятъ ломать голову надъ соображеніемъ всѣхъ обстоятельствъ, умаляющихъ ихъ виновность.

Что процентъ преступности въ Китаѣ весьма незначителенъ, объ этомъ было уже нами сказано въ шестой главѣ нашего труда. Правовыя нормы, должно замѣтить, ограждаются отъ бо́льшаго, нежели бываетъ въ дѣйствительности, нарушенія какъ высотою нравственнаго развитія китайцевъ, такъ и трезвостію послѣднихъ, настолько общеизвѣстною, что никто не станетъ оспаривать почти стереотипной фразы: „самый трезвый народъ—самый древній въ исторіи, китайцы“ [1]).

Если мы примемъ во вниманіе во-первыхъ разнообразіе житейскихъ занятій и соціальныхъ отношеній китайцевъ, во-вторыхъ малоколичественность юридическихъ нормъ въ Китаѣ, въ-третьихъ конфуціанскій способъ введенія новыхъ нормъ въ правовой порядокъ и въ-четвертыхъ незначительный въ Срединномъ Царствѣ процентъ преступности, то мы должны будемъ согласиться,, что у китайцевъ бо́льшая, нежели у какого бы то ни было другаго народа, доля внѣшней легальности уступила мѣсто нравственнымъ требованіямъ и чувству долга, замѣнилась уставами приличій и обычаевъ, слилась съ привычками.

Изъ всего нами сказаннаго читатели могутъ видѣть, насколько высокъ правовой идеалъ, выясненный Конфуціемъ и Мэнъ-цзы, равно какъ заключать, насколько успѣшна была юридическая прогрессивность народа китайскаго.

ГЛАВА IX.

Въ чемъ заключается сущность прогресса экономическаго?

„Прогрессъ“, говоритъ проф. Карѣевъ, есть „то, что даетъ человѣку новыя средства въ борьбѣ за существованіе, но не съ ближнимъ, а съ окружающей природой, т. е. знанія, техническія

---

[1]) Проф. Карѣевъ: Основн. вопр. фил. ист. Изд. второе, часть II, стр. 130.

изобрѣтенія въ добываніи средствъ къ жизни; прогрессъ—то, что развивается внутри человѣка, какъ помѣха для борьбы съ ближнимъ, — симпатія, альтрюизмъ, совѣсть, чувство справедливости; прогрессъ—то, что въ соціальной организаціи создаетъ такія формы быта, которыя дѣлаютъ для него эту борьбу излишнею, ненужною, вредною,—солидарность, регулированіе отношеній, кооперацію [1])... Прогрессъ экономическій есть развитіе солидарности и улучшеніе способовъ совмѣстнаго добыванія средствъ къ существованію [2])... Эволюція экономической коопераціи (состоитъ) въ постепенномъ соединеніи общественныхъ силъ для добыванія метеріальныхъ средствъ къ жизни [3])... Прогрессъ есть движеніе впередъ чрезъ развитіе противоположностей [4])... въ сферѣ экономическихъ отношеній первую ступень составляетъ солидарность, не исключающая борьбы за существованіе; такъ какъ второй факторъ сильнѣе перваго, то онъ развивается быстрѣе, чѣмъ первый, и на слѣдующей ступени мы находимъ солидарность для эксплуатаціи, соединяющую часть общества для подчиненія себѣ другой, какъ орудія въ борьбѣ за существованіе; третья ступень состоитъ въ отрицаніи эксплуатаціи, когда эксплуататоры начинаютъ сознавать всеобщую солидарность, а эксплуатируемые—всю тяжесть своего положенія" [5]). Слѣдовательно, прогрессъ экономическій заключается въ увеличивающемся стяжаніи жизненныхъ средствъ путемъ совершенствуемаго эксплуатированія богатствъ природы при умаленіи эксплуатаціи людьми другихъ людей.

Что касается экономическаго прогресса китайцевъ, то авторы такъ называемыхъ всеобщихъ исторій не склонны допускать его. „Промышленность и ремесла", говоритъ, напр., Шлоссеръ [6]), „также какъ и государственное устройство, зависятъ *(въ Китаѣ)* отъ старыхъ обычаевъ и отличаются своею глубокою древностью и застоемъ... Земледѣліе, напримѣръ, все еще слѣдуетъ правиламъ, заключающимся въ древнѣйшихъ книгахъ китайцевъ. Малоспособное

---

[1]) Основные вопросы философіи исторіи. Изд. второе. Часть вторая. Стр. 95.
[2]) ibid., стр. 239.
[3]) ibid., стр. 198.
[4]) ibid., 293.
[5]) ibid., стр. 294.
[6]) Всемірная исторія. Изд. второе. 1867 г. Томъ I, стр. 17.

къ полевымъ работамъ животное, родъ буйвола, никогда не было замѣняемо другимъ. Въ плугъ до сихъ поръ еще впрягаются люди". Если Шлоссеръ и ему подобные авторы такъ называемыхъ всеобщихъ исторій ошибочно смотрѣли, какъ было нами указано въ предыдущихъ главахъ, на умственную, нравственную, политическую и правовую жизнь народа китайскаго, то они не менѣе ошибаются и относительно экономической жизни китайцевъ, ошибаются первѣе всего потому уже, что имѣютъ очень смутное понятіе о тѣхъ древнихъ книгахъ, которыя входятъ въ составъ конфуціанскаго канона. Много-ли можетъ найти, наприм., китаецъ-пахарь агрономическихъ указаній въ Ши-цзинѣ, Шу-цзинѣ, Лунь-юѣ, Да-сё? почти никакихъ. Неужели этотъ пахарь будетъ сообразоваться въ своихъ дѣйствіяхъ съ тою главою Ли-цзи, въ которой говорится о погодѣ и сопряженныхъ съ нею полевыхъ занятіяхъ въ разные мѣсяцы года? конечно, нѣтъ. А что касается древне-китайскихъ ремеслъ, то трактатъ о нихъ (долженствовавшій составлять послѣднюю книгу въ Чжоу-ли) не дошелъ до насъ.

Обращаясь къ разсмотрѣнію экономическаго прогресса китайцевъ, мы считаемъ необходимымъ прежде всего выяснить, чѣмъ принципіально направлялась ихъ экономическая жизнь.

„Что дѣлаешь", говорилъ философъ Лао-цзы, „то (рано или поздно) разрушится; чѣмъ обладаешь, то (рано или поздно) утратится. Поэтому (т. е. памятуя объ этомъ) мудрецъ ничего не дѣлаетъ, у него ничто и не разрушается; ничѣмъ не обладаетъ, у него ничто и не утрачивается [1])... Самое большое преступленіе—давать волю своимъ желаніямъ; самое большое бѣдствіе—не знать мѣры довольства; самая большая вина—стремиться къ пріобрѣтенію [2])... Пять цвѣтовъ (т. е. вообще цвѣта) притупляютъ (въ концѣ концовъ) зрѣніе человѣка, пять звуковъ (т. е. вообще звуки) притупляютъ слухъ, пять сортовъ вкуса дѣлаются неразличаемыми для рта;.. поэтому мудрецъ заботится о внутреннемъ своемъ существѣ, а не о глазахъ (т. е. вообще не о чувствахъ) [3])... Сомкни уста, закрой двери (т. е. закрой глаза и заткни уши), и ты до

[1]) Дао-де-цзинъ, гл. 64.
[2]) ibid., гл. 46.
[3]) ibid., гл. 12.

конца своей жизни не будешь приходить въ волненіе [1])... Почему я испытываю великія безпокойства? потому что обладаю тѣломъ. Если бы я не имѣлъ тѣла, то какія безпокойства могъ бы испытывать?" [2]) По мнѣнію Лао-цзы, человѣкъ долженъ искать довольства въ тайникахъ души своей; долженъ не только отказывать чувствамъ своимъ въ удовлетвореніи ихъ требованія, но и притуплять ихъ; долженъ совершенно оставить влеченіе къ приманкамъ міра матеріальнаго, прельщающимъ чувства (отсюда похвала бѣдности). Если бы китайцы усвоили слова Лао-цзы къ своему жизненному руководству, то, конечно, не въ состояніи были бы прогрессировать экономически. То же самое произошло бы и въ томъ случаѣ, если бы буддизмъ, понимаемый въ его коренной основѣ, усвоился всѣми китайцами какъ руководящій принципъ жизни. Но ни даосизмъ, котораго основателемъ считается Лао-цзы, ни буддизмъ не сдѣлались въ Китаѣ ученіями господствующими.

„Древніе люди", говорилъ философъ Янъ-чжу, „понимая, какъ быстротечна жизнь и какъ скоро приходитъ смерть, повиновались влеченію своего сердца, спѣшили пользоваться представлявшимися удовольствіями, услаждались согласно своимъ естественнымъ склонностямъ, не придавали цѣны похвалѣ и не заботились о посмертной славѣ, старались только не дѣлать того, что заслуживало бы наказанія, а о томъ, пріобрѣтутъ-ли они славу и похвалу, будутъ-ли первыми или послѣдними, проведутъ-ли долгую или короткую жизнь, не думали... Пока мы живы, будемъ спѣшить воспользоваться жизнію,—развѣ есть время думать о томъ, что будетъ по смерти"? [3]) Проповѣдуя самый широкій и въ то же время низкопробный эпикуреизмъ, Янъ-чжу тѣмъ самымъ внушалъ людямъ, что они должны стремиться къ стяжанію матеріальныхъ средствъ, какъ необходимыхъ для чувственныхъ удовольствій,—не даромъ въ глазахъ Янъ-чжу пріобрѣтали высокую цѣну тѣ древніе императоры, которые эпикурейски пользовались нагроможденными сокровищами [4]). Усвой китайцы ученіе Янъ-чжу, и, конечно, среди

[1]) ibid., гл. 52.
[2]) ibid., гл. 13.
[3]) См. главу VI нашего труда.
[4]) См. ibid.

нихъ всегда оказывалось бы весьма много очень богатыхъ людей. Но такъ какъ доктрина Янъ-чжу проникнута духомъ самаго узкаго эгоизма, то нельзя сомнѣваться, что богатства китайцевъ составлялись бы на основѣ эксплуатаціи природныхъ богатствъ не кооперативными силами людей, а путемъ эксплуатаціи однихъ людей другими людьми. Такимъ образомъ, если даосизмъ и буддизмъ, какъ совершенно отклоняющіе человѣка отъ міра матеріальнаго, не могли бы споспѣшествовать прогрессу экономическому, не споспѣшествовало бы ему и ученіе Янъ-чжу, какъ чуждое альтруизма и противорѣчащее принципу взаимной солидарности людей. Доктрина Янъ-чжу не привлекла къ себѣ симпатій народа китайскаго и не сдѣлалась господствующею въ Китаѣ.

Руководителями китайцевъ по пути прогресса экономическаго явились Конфуцій и его ревностнѣйшій пропагаторъ, Мэнъ-цзы. Удерживая людей отъ грубаго эпикуреизма и призывая ихъ къ жизни духовной, Конфуцій въ то же время училъ, что довольство человѣка должно полагаться въ его субъективности; что для достиженія своего благоденствія человѣкъ долженъ пользоваться всѣми своими чувствами и возможно правильнѣе удовлетворять ихъ потребности; что чѣмъ большее число предметовъ міра матеріальнаго человѣкъ имѣетъ въ своемъ распоряженіи, тѣмъ болѣе обезпечиваетъ себѣ благоденствіе какъ непосредственнымъ удовлетвореніемъ своихъ чувствъ, такъ и доставленіемъ удобствъ лицамъ любимымъ, между которыми первое мѣсто занимаютъ родители (отсюда похвала честному пріумноженію имущества) [1]. „Народъ", говорилъ Мэнъ-цзы, „не можетъ жить безъ воды и огня. Если темнымъ вечеромъ постучаться въ чьи-либо ворота и попросить воды и огня, то (домовладѣлецъ) не откажетъ, потому что ни въ томъ, ни въ другомъ (у него) нѣтъ недостатка. Когда святые люди (т. е. лучшіе государи древности) управляли имперіею, то они доводили (благосостояніе народа до того, что онъ) былъ богатъ овощами и хлѣбомъ не менѣе, нежели водою и огнемъ" [2]. Ставя развитіе земледѣлія необходимымъ условіемъ для матеріальнаго благоденствія народа, Мэнъ-цзы въ то же время ратовалъ про-

[1]) См. главу VI нашего труда.

[2]) Мэнъ-цзы, кн. VII, ч. 1, гл. 23.

тивъ тѣхъ современныхъ ему философовъ, которые провозглашали обязательность для каждаго человѣка заниматься хлѣбопашествомъ [1]), и развивалъ мысль о томъ, что въ государствѣ необходимо раздѣленіе труда [2]), что промышленность должна дифференцироваться по своимъ видамъ и что каждый человѣкъ (ничуть не являясь служебною частью государственнаго организма какъ машины) долженъ добывать себѣ матеріальныя средства тѣми способами, какими находитъ для себя удобнѣе. Включая обладаніе матеріальными средствами въ число элементовъ какъ личнаго, такъ и общенароднаго благоденствія, Конфуцій и Мэнъ-цзы въ то же время старались наложить узду на людской эгоизмъ и, въ своихъ этико-политическихъ бесѣдахъ, опредѣленно проводили ту мысль, что человѣкъ не долженъ стремиться къ эксплуатаціи другихъ людей, долженъ всецѣло проникаться гуманностью и утверждать свои связи съ послѣдними на основѣ солидарности и признанія равенства. Сущность этической, равно какъ и политической доктрины Конфуція и Мэнъ-цзы (раскрытая въ VI и VII главахъ нашего труда) даетъ намъ право заключать, что названные философы склонны были рекомендовать своимъ соотечественникамъ исключительно кооперативную дѣятельность для всѣхъ тѣхъ случаевъ, когда борьба съ природою была бы трудною или малорезультатною для каждаго отдѣльно взятаго человѣка или семейства. Эксплуатація природныхъ богатствъ страны не путемъ эксплуатаціи людей, а путемъ личнаго труда и, гдѣ нужно, коопераціи,—вотъ руководящій экономическій принципъ, извлекаемый изъ тѣхъ бесѣдъ, въ которыхъ Конфуцій и Мэнъ-цзы имѣли случай развивать свои мысли относительно должныхъ способовъ пріумноженія богатствъ въ народѣ китайскомъ. „(Въ древности) когда жили по нравственному закону", говоритъ Конфуцій, „тогда имперія была общая, тогда избирали (для управленія) людей добродѣтельныхъ, возвышали способныхъ, уважали честность, дышали согласіемъ. Поэтому люди любили не однихъ только своихъ родныхъ, считали дѣтьми не однихъ только своихъ дѣтей; старики имѣли чѣмъ прокормиться на старости, возмужалые имѣли чѣмъ

[1]) См. Мэнъ-цзы, кн. III, ч. 1, гл. 4.
[2]) См. ibid. и главу VII нашего труда.

жить, малолѣтніе служили предметомъ попеченій для старшихъ; сирые, одинокіе и больные получали пропитаніе; мужчины получали свою долю, женщины имѣли на кого опереться; богатствъ не прятали для себя, силъ не напрягали только для своей собственной пользы, потому не было ухищреній, разбоевъ, воровства, и двери не запирались. Это-то и называлось великою общностью" [1]). Народъ, въ полномъ достаткѣ обладающій матеріальными средствами, объединенный чувствомъ любви и солидарности, всецѣло проникнутый гуманностью,—вотъ кто, по словамъ Конфуція, дѣйствовалъ на аренѣ китайской исторіи въ древнѣйшія времена последней. Что картина, нарисованная Конфуціемъ, не соотвѣтствуетъ никакой исторической дѣйствительности, это безспорно [2]). Безспорнымъ должно быть и то, что въ тѣ столѣтія, когда жили и дѣйствовали Конфуцій и Мэнъ-цзы, народъ китайскій былъ весьма далекъ отъ экономическаго благоденствія и отъ идеала экономическаго прогресса,—не говоря уже о классѣ безправныхъ рабовъ, и большинство свободныхъ простолюдиновъ не имѣло матеріальнаго обезпеченія и эксплуатировалось тѣми лицами, которыя владѣли большими политическими правами или оказывались болѣе могущественными. „Нынѣ", говоритъ Мэнъ-цзы, „распредѣленіе (частной) собственности таково, что (простолюдины) не имѣютъ чѣмъ прокармливать родителей, женъ и дѣтей, терпятъ крайнюю нужду въ урожайные годы и умираютъ (голодною смертью) въ годы неурожайные" [3]). „На кухнѣ (Вашей)", говорилъ Мэнъ-цзы князю удѣла Лянъ, „сочное мясо, на конюшнѣ (Вашей) жирныя лошади, а простолюдины имѣютъ лица, исхудавшія отъ голода, и по полямъ валяются трупы людей, умершихъ голодною смертью" [4]). „Они", говорилъ Мэнъ-цзы о князьяхъ удѣловъ Цинь и Чу, „отнимаютъ у народа (у земледѣльцевъ) время, не даютъ (земледѣль-

---

[1]) Ли-цзи, гл. 9.

[2]) Едва ли нужно доказывать, что Конфуцій не зналъ въ точности древнѣйшаго быта китайцевъ и что этотъ бытъ не можетъ иллюстрироваться такими данными сравнительной этнографіи, которыя сообщаются, напр., въ трудѣ г. Кулишера: «Очерки сравнительной этнографіи и культуры» (стр. 227—229).

[3]) Мэнъ-цзы, кн. I, ч. 1, гл. 7.

[4]) ibid., кн. I, ч. 1, гл. 4.

цамъ) досуга пахать и полоть для прокормленія родителей; послѣдніе терпятъ холодъ и голодъ; (въ семьяхъ земледѣльцевъ) братья, жены и дѣти разлучились другъ съ другомъ и разбрелись (по разнымъ мѣстамъ, чтобы снискивать себѣ пропитаніе)" [1]). Эксплуатація однихъ людей другими людьми и бѣдность первыхъ—вотъ характеристическія стороны того экономическаго строя, который констатированъ историческими источниками для удѣльнаго періода исторической жизни народа китайскаго.

Раскрывая своимъ современникамъ экономическія desiderata для всей китайской націи и выставляя эти desiderata будто бы уже осуществленными въ вѣка золотой древности, Конфуцій и Мэнъ-цзы являлись проповѣдниками новыхъ истинъ, являлись творцами идеала, долженствовавшаго направлять экономическую жизнь китайцевъ въ будущемъ.

Въ продолженіи длиннаго ряда вѣковъ, истекшихъ отъ эпохъ Конфуція и Мэнъ-цзы до настоящаго времени, экономическая жизнь народа китайскаго претерпѣвала измѣненія, которыя обусловливались съ одной стороны ходомъ ея правильной эволюціи, а съ другой, и притомъ въ гораздо бо̀льшей степени, постепеннымъ проникновеніемъ массы народной духомъ конфуціанской философіи. Руководя китайцевъ по пути прогресса нравственнаго и политическаго, конфуціанство одновременно руководило ими и по пути прогресса экономическаго, направленнаго къ тому идеалу, о которомъ мы говорили выше.

Какою же нынѣ представляется намъ экономическая жизнь народа китайскаго?

Въ шестой главѣ нашего труда мы констатировали слѣдующій фактъ. Какому бы занятію ни посвящалъ себя китаецъ—будь онъ ученый или чиновникъ, земледѣлецъ или рыболовъ, гончаръ или токарь, самостоятельный купецъ или факторъ, носильщикъ тяжестей или домовый прислужникъ,—онъ одинаково трудится съ тѣмъ усердіемъ, которое не оставляетъ ничего болѣе желать; китаецъ съ малыхъ лѣтъ пріучается къ мысли, что трудъ долженъ быть существеннымъ условіемъ благоденствія человѣка, но только

[1]) ibid., кн. I, ч. 1, гл. 5.

такой трудъ, который цѣлесообразенъ, производителенъ, такъ сказать, выгоденъ. Трудолюбіе китайцевъ настолько общеизвѣстно, что объ этомъ предметѣ намъ нѣтъ нужды и распространяться. Замѣтимъ между прочимъ, что правительство китайское посвящаетъ въ Шэнъ-ю-гуанъ-сюнь (книгѣ, неоднократно упоминавшейся нами ранѣе) особую главу (а именно десятую) раскрытію важности трудолюбія и выясненію необходимости для каждаго отдѣльнаго человѣка избирать себѣ то или другое занятіе и кореннымъ образомъ обосновывать на этомъ послѣднемъ свое экономическое благоденствіе.

Вслѣдствіе народнаго трудолюбія, въ Китаѣ все то, къ чему прилагаются человѣческія руки, доведено до высшей степени совершенства. Европеецъ не можетъ конкуррировать съ китайцемъ въ ремеслахъ и разнаго рода ручныхъ работахъ. Китайскія нивы (а онѣ нерѣдко устраиваются на каменистыхъ горахъ) по справедливости должны считаться самыми лучшими въ свѣтѣ: китайцы-земледѣльцы не скупятся на удобреніе своихъ полей, орошаютъ ихъ, когда есть необходимость, по нѣскольку разъ въ день, самымъ тщательнымъ образомъ выпалываютъ сорныя травы и уничтожаютъ всякаго рода червей. Китайцы-купцы ведутъ свои торговыя дѣла съ такою сообразительностію, вниманіемъ и аккуратностію, съ такимъ запасомъ (всего чаще компанейскихъ) капиталовъ, что способны парализировать конкурренцію со стороны англичанъ и евреевъ. Когда проходишь по улицамъ китайскихъ городовъ и присматриваешься къ кипучей дѣятельности въ сплошной вереницѣ мастерскихъ и магазиновъ; когда видишь, какое громадное количество судовъ снуетъ по рѣкамъ и на какое далекое пространство взморье усѣяно джонками рыболововъ; когда съ высокихъ мѣстъ озираешь поля, обработываемыя съ одинаковымъ искусствомъ и прилежаніемъ какъ подъ тропикомъ, такъ и въ негостепріимныхъ мѣстностяхъ самаго сѣвернаго Китая,—то невольно примѣняешь къ китайцамъ ту характеристику, подъ которою въ Метаморфозахъ Овидія (VII, 656, 657) извѣстны Мирмидоны,

... parcum (que) genus patiensque laborum,
Quaesitique tenax et quod quaesita reservet.

Китаецъ старается добыть отъ природы все, что можетъ она дать;

китаецъ старается (по мѣрѣ своего умѣнья) какъ можно лучше обработать добытое. Конечно, наши слова (основанныя, впрочемъ, какъ на теоретическомъ изученіи Китая, такъ и на личныхъ наблюденіяхъ надъ жизнію китайцевъ) находятся въ противорѣчіи съ вышеприведенными словами историка Шлоссера, а именно: „промышленность и ремесла... зависятъ (въ Китаѣ) отъ старыхъ обычаевъ и отличаются своею глубокою древностью и застоемъ... Земледѣліе, напримѣръ, все еще слѣдуетъ правиламъ, заключающимся въ древнѣйшихъ книгахъ китайцевъ". Насколько безосновательны такія категорическія заявленія Шлоссера, всего легче судить по тому, что̀ говоритъ, напримѣръ, о земледѣліи китайцевъ общеизвѣстный натуралистъ (г. Данилевскій), опираясь на слова другаго, еще болѣе авторитетнаго, натуралиста: „Китайское земледѣліе занимаетъ безспорно первое мѣсто на земномъ шарѣ. По словамъ Либиха, это—единственное раціональное земледѣліе, ибо только оно одно возвращаетъ почвѣ все, что̀ извлекается изъ нея жатвами, не прибѣгая притомъ ко ввозу удобреній изъ-за границы, что̀ также должно, безъ сомнѣнія, считаться земледѣльческимъ хищеніемъ. Китайское садоводство также едва-ли не первое въ свѣтѣ. Китайскіе садовники дѣлаютъ съ растеніемъ то, что англійскіе фермеры съ породами рогатаго скота, то-есть, даютъ растенію ту форму, которую считаютъ наиболѣе выгодною или пріятною для извѣстной цѣли,—заставляютъ его приносить изобильные цвѣты и плоды, не давая увеличиваться его росту и т. д." [1]). Столь совершенно китайское земледѣліе, по отзыву такихъ компетентныхъ натуралистовъ, какъ Либихъ и Данилевскій. Замѣтимъ при этомъ, что китайцы-земледѣльцы не почерпаютъ своихъ агрономическихъ свѣдѣній изъ древнѣйшихъ книгъ (какъ ошибочно думаетъ Шлоссеръ), и если правительство китайское одною изъ главъ, заключающихся въ Шэнъ-ю-гуанъ-сюнь, а именно четвертою, побуждаетъ гражданъ имперіи высоко цѣнить земледѣліе, какъ основу экономическаго благоденствія, то оно (правительство) ничуть не связываетъ ихъ земледѣльческаго труда какими-либо спеціальными правилами и установленными техническими пріемами. Имѣя ошибочный взглядъ

---

[1]) См. Н. Я. Данилевскій: Россія и Европа. Изданіе третье. Спб. 1888. Стр. 74.

на китайское земледѣліе, Шлоссеръ равнымъ образомъ ошибочно судитъ и вообще о промышленности китайцевъ.

Указавъ ту мѣру, въ какой осуществляется въ народѣ китайскомъ идеалъ прогресса экономическаго съ одной его стороны, а именно со стороны эксплуатаціи человѣкомъ естественныхъ богатствъ окружающей его природы, мы должны опредѣлить, на сколько распространена въ Китаѣ экономическая эксплуатація однихъ людей другими. Нельзя, само собою разумѣется, отрицать (говорили мы въ шестой главѣ нашего труда), что въ Китаѣ, какъ и вездѣ, есть люди, завладѣвающіе результатами чужаго труда путемъ насилія или обмана, равно какъ есть экономическая борьба между обществами людей; но нельзя при этомъ отрицать и того, что китайцы болѣе, нежели всякій другой народъ, проникнуты сочувствіемъ къ коопераціи, къ совмѣстной борьбѣ на поприщѣ экономическомъ, и что въ Китаѣ существуетъ болѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, промышленныхъ компаній, нерѣдко заключающихъ въ себѣ весьма значительное количество членовъ. Что китайцы доводятъ эксплуатацію естественныхъ богатствъ своей страны почти до крайней степени, это извѣстно всякому европейцу, жившему въ предѣлахъ Срединнаго Царства; должно быть извѣстно и то, что промышленныя общества въ Китаѣ скорѣе, нежели въ какой бы то ни было странѣ, способны соединяться между собою для экономической борьбы съ чуждыми народностями. Если борьба китайцевъ за существованіе не свелась еще всецѣло къ борьбѣ съ природою (это, вѣдь, только desideratum для человѣчества), то во всякомъ случаѣ они ушли гораздо далѣе другихъ народовъ по пути измѣненія экономической борьбы между людьми изъ единоличной въ кооперативную. Что китайцы любятъ все дѣлать сообща, это констатируется и оповѣщается европейцамъ даже такими лицами, которыя, съ одной стороны, долго изучали Китай, а съ другой, по какимъ-то невѣдомымъ причинамъ исполнены ненавистью къ его обитателямъ" [1]). Къ сказанному намъ слѣдуетъ

[1]) Въ данномъ случаѣ мы первѣе всего имѣемъ въ виду г. У., помѣстившаго статью свою «Къ вопросу о китайской цивилизаціи» въ ноябрьской книгѣ журнала «Наблюдатель» за 1888 г. Приглашаемъ читателей ознакомиться съ тѣми замѣчаніями, которыя были сдѣланы нами относительно г. У. на страницахъ 36—38 книжки нашей «Графъ И. Толстой и Принципы

прибавить, что въ Китаѣ нѣтъ крупнаго землевладѣнія и мелкіе участки земли обработываются самими ихъ собственниками [1]); что въ Китаѣ нѣтъ такой фабричной и заводской капитализаціи, которая подчиняетъ себѣ массы рабочихъ въ Европѣ, ставя ихъ фактически въ положеніе, почти эквивалентное рабству; что въ Китаѣ распространена кустарная обработывающая промышленность, съ весьма широкимъ примѣненіемъ началъ коопераціи.

Сказавъ о качествѣ и экономическихъ формахъ китайскаго трудолюбія, мы должны замѣтить, что китайцы весьма умѣренны въ пользованіи матеріальными средствами. Высоко цѣня земное благоденствіе, игнорируя требованія аскетизма и стараясь широко пользоваться матеріальными благами, китаецъ въ то же время сознательно полагаетъ предѣлъ для своихъ желаній и, не заражаясь скряжничествомъ, значительную долю добываемыхъ средствъ сохраняетъ въ запасѣ на случай всякаго рода обстоятельствъ. Быть умѣреннымъ въ тратахъ и бережливымъ внушаетъ каждому китайцу и правительство чрезъ посредство одной изъ главъ (а именно пятой) Шэнъ-ю-гуанъ-сюнь.

Результатомъ трудолюбія, кооперативной дѣятельности и умѣренности китайцевъ является ихъ экономическое благоденствіе. „Чтобы", говоритъ Ж. Симонъ, „читатель могъ, однако, составить себѣ болѣе точное понятіе о благосостояніи китайскаго народа, ему слѣдовало бы самому посѣтить маленькіе крестьянскіе хутора и домики, въ которыхъ я столько разъ пользовался радушнымъ гостепріимствомъ. Онъ удивился бы опрятности помѣщенія, изяществу лакированной мебели и съ интересомъ просмотрѣлъ бы со мною хозяйственные инвентари китайскихъ крестьянъ. Одинъ изъ такихъ крестьянъ—житель одного изъ наименѣе богатыхъ округовъ, владѣя всего лишь тремя съ половиной гектарами земли, откладываетъ ежегодно 1.500—1.800 франковъ; другой, хозяйничая лишь на одномъ гектарѣ, откладываетъ ежегодно 600—800 франковъ. Я хотѣлъ бы, чтобы читатель присутствовалъ на

жизни Китая». Скажемъ кстати, что съ этою книжкою слѣдовало бы почаще справляться г. Соловьеву, когда онъ писалъ статью свою: «Китай и Европа» (помѣщ. въ февральской, мартовской и апрѣльской книгахъ журнала «Русское Обозрѣніе» 1890 г.).

[1]) См. о китайскомъ землевладѣніи въ седьмой главѣ нашего труда.

обѣдѣ у этихъ крестьянъ: онъ убѣдился бы, что пища ихъ гораздо обильнѣе и разнообразнѣе той, которою довольствуются наши земледѣльцы. Въ самой скромной хижинѣ подается къ дессерту пирожное. Особенно бросается въ глаза легкая, смѣлая походка и развязность любого китайскаго крестьянина, сравнительно съ тяжелымъ и какъ бы пристыженнымъ видомъ большинства французскихъ фермеровъ и батраковъ. Смотря на китайскихъ крестьянъ, сознаешь, что въ Срединномъ Царствѣ нѣтъ между богатыми и бѣдными (т. е. менѣе богатыми), между городскими и сельскими жителями такой разницы, какъ у насъ въ Европѣ. Тамъ чувствуется атмосфера давно установившагося равенства, въ которой всѣмъ живется легко" [1]). Къ приведеннымъ словамъ Ж. Симона мы считаемъ нужнымъ присовокупить и слѣдующее его категорическое заявленіе: „Въ Китаѣ меньше чѣмъ гдѣ-либо встрѣчается нищихъ... Въ деревняхъ нищихъ, можно сказать, совсѣмъ нѣтъ" [2]). Малая распространенность нищенства среди народа китайскаго сама по себѣ свидѣтельствуетъ объ экономическомъ благосостояніи послѣдняго.

Ж. Симонъ считаетъ Срединное Царство наиболѣе цивилизованнымъ государствомъ, разумѣя подъ послѣднимъ „такое, въ которомъ на данномъ торриторіальномъ пространствѣ возможно большее число людей съумѣло доставить себѣ и распредѣлить между собою наиболѣе равномѣрнымъ и дешевымъ способомъ наибольшее количество благосостоянія, свободы, справедливости и безопасности" [3]). Хотя Ж. Симонъ 10 лѣтъ прожилъ въ Китаѣ, изъѣздилъ его изъ конца въ конецъ и, какъ просвѣщенный европеецъ, имѣетъ съ чѣмъ сравнивать цивилизацію обитателей Срединнаго Царства, тѣмъ не менѣе его (Симона) категорическое заявленіе о томъ, что китайцы благоденствуютъ болѣе нежели какой-либо народъ на свѣтѣ, можетъ для многихъ показаться крайне пристрастнымъ и не соотвѣтствующимъ дѣйствительности. Правъ или неправъ Ж. Симонъ? Безспорнаго отвѣта на этотъ вопросъ, само собою разумѣется, не можетъ быть дано. Мы съ своей стороны, въ виду нижеслѣ-

---

[1]) См. Срединное Царство, стр. 7, 8.

[2]) См. главу шестую нашего труда.

[3]) См. Срединное Царство, стр. 3.

дующаго соображенія, полагаемъ, что выводъ Ж. Симона далеко небезоснователенъ. „Пессимисты", говоритъ проф. Карѣевъ, „игнорируютъ общій законъ развитія, по которому если бы сумма страданій превышала для развивающихся существъ сумму наслажденій, то само органическое развитіе было бы немыслимо. Страданія необходимо соотносительны вреднымъ для организма дѣйствіямъ, а удовольствія столь же необходимо соотносительны дѣйствіямъ, ведущимъ къ благополучію: если бы происходило наоборотъ, то животное стремилось бы къ дѣйствіямъ вреднымъ и избѣгало дѣйствій полезныхъ и должно было бы исчезнуть съ лица земли. Только тѣ породы могли выжить, у коихъ въ среднемъ выводѣ пріятныя чувствованія сопровождали дѣятельности, ведущія къ жизни, причемъ при прочихъ равныхъ условіяхъ, наиболѣе многочисленныя и наиболѣе долговременныя выживанія должны были оказываться всегда между такими животными, у которыхъ эти приспособленія чувствованій къ дѣйствіямъ были всего лучше и постоянно стремились къ достиженію вполнѣ совершеннаго приспособленія. Самое существованіе породы показываетъ, что она совершаетъ болѣе полезныхъ, чѣмъ вредныхъ дѣйствій, и потому,—что она болѣе наслаждается, чѣмъ страдаетъ. Съ другой стороны, чѣмъ болѣе развивается приспособленіе поступковъ къ цѣлямъ, тѣмъ все поведеніе полезнѣе для организма, а слѣдовательно и пріятнѣе самому организму" [1]). Какой изъ историческихъ народовъ, нынѣ существующихъ на земномъ шарѣ, долженъ считаться самымъ древнѣйшимъ? Китайцы. Какой изъ народовъ въ настоящее время самый многочисленный? Китайцы. Какой народъ фактически представляетъ самую бо́льшую устойчивость своего типа? Китайцы. Сближая эти три отвѣта съ вышеприведенными словами проф. Карѣева, мы невольно приходимъ къ убѣжденію, что средній уровень благоденствія китайскаго народа гораздо выше, нежели уровень благоденствія всякаго другаго народа на земномъ шарѣ.

Изъ всего нами сказаннаго читатели могутъ видѣть, каковъ былъ экономическій идеалъ китайцевъ, и заключать, насколько успѣшна была экономическая прогрессивность послѣднихъ.

---

[1]) Основные вопросы философіи исторіи. Изд. второе. Часть I-я, стр. 293, 294.

ГЛАВА X.

Слѣдуетъ-ли считать китайцевъ народомъ историческимъ?

„Для народовъ", говоритъ проф. Карѣевъ, „не принимающихъ statum quo за нѣчто неизмѣнное, стремящихся реформировать дѣйствительность, идеалъ есть путеводная звѣзда при движеніи впередъ, тогда какъ для народовъ, не имѣющихъ представленія о возможности иной жизни, такъ сказать, увѣковѣчивающихъ свое настоящее, идеалъ есть сама дѣйствительность, или вѣрнѣе— цѣпь, приковывающая ихъ къ вѣчному *одно и то же*. Вотъ почему мы дѣлимъ время существованія человѣчества на доисторическое и историческое и народы на историческіе и неисторическіе... Здѣсь мы опять встрѣтимъ двѣ группы народовъ: одни остановились на сравнительно низшихъ ступеняхъ быта, другіе ушли далеко впередъ; первые народы варварскіе, вторые—цивилизованные... Что же выдвигаетъ историческіе народы изъ остальной массы человѣчества? А то именно, что они живутъ идеалами, представляя себѣ лучшаго человѣка и лучшее общество, чѣмъ вообще данные въ дѣйствительности" [1]). Слѣдуетъ-ли, въ виду сказаннаго, считать китайцевъ народомъ историческимъ?

„Все въ Китаѣ", говоритъ историкъ Веберъ, „установлено и уряжено законами, формами и обычаями издревле; свобода и самостоятельность, источникъ всякаго истиннаго образованія, здѣсь невѣдомыя блага, и оттого не замѣтно никакого успѣха въ народномъ развитіи. Это отсутствіе прогресса основано отчасти на неподатливомъ характерѣ народа, упорно держащемся привычной, исконной старины" [2]). „Не могла", говоритъ Веберъ въ другомъ своемъ трудѣ, „у китайцевъ получить поэтическаго достоинства и драма: народъ, не знающій дѣйствія и развитія въ исторіи, не способенъ вложить дѣйствія въ драму, сдѣлать ее поэтическимъ отголоскомъ исторіи человѣчества" [3]). „Главная характеристическая черта ки-

---

[1]) Основные вопросы философіи исторіи. Изд. второе. Часть II, стр. 164.

[2]) Курсъ всеобщей исторіи. Доктора Георга Вебера. Томъ I. Перев. съ нѣм. 1859. Стр. 68.

[3]) Всеобщая исторія. Переводъ со втораго изданія. Томъ первый. 1885 Стр. 68.

тайской жизни", говоритъ историкъ Шлоссеръ, „заключается въ ея неподвижности или въ постоянно отличавшемъ ее недостаткѣ прогрессивнаго развитія. Государственное устройство, идеи и промышленность китайцевъ не измѣнились въ главныхъ чертахъ своихъ въ теченіе 2500 лѣтъ. Перемѣны замѣтны только въ мелочахъ [1]... Основной характеръ существующаго въ Китаѣ правительства всегда былъ патріархальнымъ, хотя эта форма правленія,—остатокъ временъ первобытныхъ,—въ существѣ своемъ давно лишилась смысла и обратилась въ пустую форму. Народъ составляетъ какъ бы одно семейство, во главѣ котораго стоитъ единодержавный, неограниченный императоръ [2]... Въ Китаѣ все дѣлается по заведенному однажды порядку, основанному на завѣщанныхъ предками законахъ и учрежденіяхъ и поддерживаемому полицейскимъ насиліемъ. Жизни нѣтъ въ такомъ государствѣ" [3]).

Если бы мы, соображая, что̀ было сказано проф. Карѣевымъ о народахъ историческихъ и не историческихъ, варварскихъ и цивилизованныхъ, полагались на слова Шлоссера и Вебера, то должны были бы отнести китайцевъ къ народамъ варварскимъ, т. е. остановившимся на сравнительно низшихъ ступеняхъ быта. Но мы не можемъ согласиться съ воззрѣніями Вебера и Шлоссера на китайскій народъ, не можемъ потому именно, что 1) эти историки, слишкомъ нестѣсненно разсуждая объ обитателяхъ Срединнаго Царства, въ то же время имѣли о нихъ (какъ было нами неоднократно показываемо) очень смутныя, сбивчивыя, нерѣдко противорѣчащія дѣйствительности понятія; 2) жизнь китайцевъ, разсматриваемая въ отношеніяхъ умственномъ, нравственномъ, политическомъ, правовомъ и экономическомъ, направлялась въ длинномъ рядѣ вѣковъ путеводнымъ свѣтомъ того идеала, который былъ выясненъ и многосторонне раскрытъ Конфуціемъ и его ревностнѣйшимъ пропагаторомъ, Мэнъ-цзы; 3) этотъ идеалъ является предъ нами воплотившимся въ жизни современныхъ намъ китайцевъ въ весьма значительной степени, что̀ само по себѣ свидѣтельствуетъ объ успѣшности историческаго прогресса, совершоннаго народомъ китайскимъ.

---

[1]) Всемірная исторія. Изд. второе. 1867. Томъ I, стр. 13.
[2]) ibid., стр. 15.
[3]) ibid., стр. 17.

Кто вникъ въ содержаніе предыдущихъ пяти главъ нашего труда, тотъ, надѣемся, согласится, что идеалъ, направлявшій историческую жизнь обитателей Срединнаго Царства въ теченіи послѣднихъ двадцати вѣковъ, высокъ по существу своему и солиденъ по своей жизненной силѣ. Такимъ образомъ китайцевъ не слѣдуетъ считать народомъ, стоящимъ внѣ предѣловъ исторіи или варварскимъ, а, напротивъ того, слѣдуетъ признавать народомъ высокоцивилизованнымъ. Если китайцы—народъ высокоцивилизованный, то они тѣмъ самымъ являются народомъ историческимъ.

Если судьбы историческихъ народовъ интересуютъ, по общеизвѣстнымъ основаніямъ, историковъ, то судьбы обитателей Срединнаго Царства, представляющихъ нынѣ многомилліонную высокоцивилизованную націю, не могутъ не считаться заключающими въ себѣ глубокій научный интересъ. Для исторической науки, отвлеченно понимаемой, весьма важно знать, какъ, т. е. при какихъ споспѣшествующихъ и противодѣйствующихъ условіяхъ и обстоятельствахъ двигались китайцы по пути прогресса и восходили по ступенямъ цивилизаціи.

Утверждая, что историческая жизнь народа китайскаго представляетъ весьма большой интересъ для историка, мы считаемъ не лишнимъ напомнить при этомъ о тѣхъ существеннѣйшихъ предметахъ, которые должны подлежать изученію людей, интересующихся исторіею. „Мы", говоритъ проф. Карѣевъ, „строго различаемъ между понятіями эволюціи и прогресса: эволюція есть развитіе формъ, прогрессъ есть развитіе принципа, сущности, идеи; эти два процесса не совпадаютъ, и одинъ изъ нихъ есть фактъ объективнаго наблюденія, другой—фактъ для субъективной оцѣнки. Соціальная эволюція есть процессъ интеграціи и дифференціаціи формъ; соціальный прогрессъ есть процессъ воплощенія въ этихъ формахъ высшихъ принциповъ [1])... Въ настоящее время оба эти термина (т. е. *эволюція* и *прогрессъ*) отождествляются многими соціологами, но другіе находятъ это отождествленіе неправильнымъ. Мы держимся именно послѣдняго взгляда и вотъ почему. Во-первыхъ, эволюція есть фактъ чисто объективнаго наблюденія, тогда

---

[1]) Основные вопросы философіи исторіи. Изд. второе. Часть II, стр. 195.

какъ идея прогресса есть продуктъ субъективной оцѣнки: не всякую эволюцію мы должны считать прогрессивною по той простой причинѣ, что бываютъ такія „развитія", которыя тормозятъ или останавливаютъ прогрессивный процессъ исторіи. Возьмемъ, напр., эволюцію средневѣковаго католицизма, прямо стремившагося къ теократіи, какъ политическому принципу со всѣми его послѣдствіями для жизни духовной и общественной: мы можемъ прослѣдить постепенно эту эволюцію, но не можемъ сказать, чтобы ея тенденція совпадала съ тенденціей прогресса умственнаго, нравственнаго и соціальнаго. Во-вторыхъ, понятіе эволюціи равносильно понятію постепенности и послѣдовательности и въ этомъ смыслѣ противополагается внезапнымъ переворотамъ, прерывающимъ, какъ говорится, естественный ходъ вещей, т. е. тому, что называется кризисами въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Прогрессъ и регрессъ осуществляются не однѣми эволюціями, но и кризисами: мы называемъ прогрессивнымъ тотъ кризисъ, который прерываетъ регрессивную эволюцію, и регрессивнымъ тотъ, который прерываетъ прогрессивную. Вся исторія есть громадная совокупность одновременныхъ и послѣдовательныхъ эволюцій и кризисовъ, и задача философа исторіи заключается въ томъ, чтобы прослѣдить въ этомъ разнообразіи явленій судьбу прогресса, будетъ-ли онъ осуществляться или задерживаться всѣми этими эволюціями и кризисами. Въ-третьихъ, чтобы узнать законы, управляющіе психической и соціальной эволюціей, можно еще изучать и классифицировать историческіе факты изъ жизни разныхъ народовъ путемъ сравненія этихъ фактовъ, но чтобы составить формулу прогресса, нужно имѣть въ виду идеалъ, постепенное осуществленіе коего посредствомъ частныхъ эволюцій или вопреки имъ мы и называемъ прогрессомъ [1])... Прогрессъ есть именно постепенная эволюція такихъ условій жизни, такой обстановки, среды, атмосферы, при которой люди воспитываются для умственныхъ интересовъ, для дѣятельности по убѣжденію, для гражданскаго самосознанія [2])... Прогрессъ состоитъ не только въ развитіи способности къ духовнымъ интересамъ, къ дѣятельности по убѣжденіямъ, къ гражданскому само-

[1]) ibid., стр. 200—202.
[2]) ibid., стр. 228.

сознанію, но и въ томъ, чтобы самое содержаніе этихъ интересовъ, этихъ убѣжденій, этого самосознанія улучшалось, чтобы ложное міросозерцаніе замѣнялось истиннымъ, чтобы нелѣпая мораль замѣнялась разумною, чтобы дурныя учрежденія замѣнялись хорошими, чтобы человѣкъ имѣлъ интересъ только къ тому, что оправдывается разумомъ, дѣйствовалъ только по убѣжденіямъ, содержаніе которыхъ выработано тѣмъ же разумомъ, и сознавалъ свою внутреннюю солидарность только съ тѣми учрежденіями, которыя выдерживаютъ критику съ точки зрѣнія идеаловъ истиннаго, справедливаго и полезнаго [1]... Общее понятіе прогресса мы можемъ разложить на пять понятій частныхъ: прогрессъ умственный есть воспитаніе способности къ духовнымъ интересамъ и улучшеніе міросозерцанія; прогрессъ нравственный есть воспитаніе способности дѣйствовать по убѣжденію и улучшеніе принциповъ этики; прогрессъ политическій есть развитіе свободы и улучшеніе государства; прогрессъ юридическій есть развитіе равенства и улучшеніе права; прогрессъ экономическій есть развитіе солидарности и улучшеніе способовъ совмѣстнаго добыванія средствъ къ существованію [2]... Прогрессъ есть процессъ самоперевоспитанія человѣка и приспособленія внѣшней среды и общественныхъ формъ къ его нуждамъ. Въ прогрессѣ человѣкъ постоянно дѣлается царемъ природы, и разумъ постепенно дѣлается руководителемъ исторіи [3]... Мы нашли, что исторія состоитъ въ эволюціи надъ-органической среды, совершаемой неразумною дѣятельностью человѣка, и что только переработка этой среды критическою дѣятельностью мысли есть безусловно прогрессивный факторъ исторіи [4]... Историческій процессъ въ его абстрактной сущности (quid proprium исторіи) слагается изъ двухъ эволюцій—эволюціи личности подъ вліяніемъ надъ-органической среды (т. е. умственнаго, нравственнаго и общественнаго воспитанія человѣчества) и эволюціи надъ-органической среды подъ вліяніемъ дѣятельности личностей (выработка идей и учрежденій). Обѣ эволюціи возможны только во взаимо-

---

[1]) ibid., стр. 228.
[2]) ibid., стр. 239.
[3]) ibid., стр. 251.
[4]) ibid., стр. 270.

дѣйствіи: воспитаніе личности предполагаетъ выработанную среду, разумное воспитаніе—разумно выработанную среду; выработка среды предполагаетъ уже до извѣстной степени воспитанную личность, разумная выработка среды—личность, разумно воспитанную [1]... Въ исторіи мы можемъ обнаружить существованіе двухъ родовъ эпохъ: органическихъ и критическихъ. Первыя—тѣ, въ которыхъ существуютъ общепризнанныя идеи, лежащія въ основѣ всей соціальной жизни; вторыя—тѣ, въ которыхъ совершается критика этихъ началъ, исканіе новыхъ. Понятное дѣло, что движеніе впередъ совершается при помощи критическихъ эпохъ, когда общество переростаетъ общепризнанные идеалы, и вся исторія, строго говоря, есть рядъ критическихъ эпохъ: вполнѣ органическія эпохи мы находимъ только у дикарей и у народовъ, такъ сказать, застывшихъ на извѣстныхъ формахъ быта [2]... Итакъ, вотъ въ чемъ состоитъ сущность историческаго процесса. Дѣятельность общества совершается въ извѣстной надъ-органической средѣ (культурѣ и соціальной организаціи), и эволюція этой среды составляетъ одну сторону процесса. Другую сторону составляетъ дѣятельность личностей, вліяющая на эту эволюцію. Это разъ. Во-вторыхъ, такъ какъ общество состоитъ изъ разныхъ личностей, то каждая изъ нихъ дѣйствуетъ особеннымъ образомъ на движеніе надъ-органической среды, и оно идетъ не по прямой, а по очень неправильной линіи; вслѣдствіе же того, что сама эта среда въ своихъ формахъ распадается на множество элементовъ, дѣйствіе личностей оказываетъ неодинаковое вліяніе на эволюцію отдѣльныхъ элементовъ, и послѣдніе опережаютъ одинъ другой. Въ-третьихъ, вслѣдствіе того, что между элементами должно быть равновѣсіе, само собою понятно, что отъ этой неравномѣрности дѣйствія на нихъ личностей и неравномѣрности ихъ собственнаго хода между ними происходитъ несоотвѣтствіе, которое должно быть устранено: это устраненіе несоотвѣтствія совершается путемъ взаимнаго вліянія элементовъ одинъ на другой, что вызываетъ постоянные кризисы, т. е. либо остановку въ эволюціи, либо направленіе ея въ другую сторону, но во всякомъ случаѣ въ культурѣ

[1]) ibid., стр. 271.
[2]) ibid., стр. 163, 164.

или соціальной организаціи происходитъ перемѣна. Такимъ образомъ механизмъ исторіи сводится къ взаимодѣйствію личностей и надъ-органической среды, къ взаимодѣйствію людей между собою подъ вліяніемъ среды и къ взаимодѣйствію элементовъ послѣдней подъ вліяніемъ дѣятельности человѣка [1]... Въ общемъ ходѣ исторіи сознательная дѣятельность личностей играетъ роль далеко не первую, и усилія единицъ, содѣйствующихъ регрессу или прогрессу, нейтрализуется такъ, что исторія, созерцаемая à vol d'oiseau, является громадною, но въ высшей степени сложною эволюціей, по отношенію къ которой всѣ кризисы становятся тѣмъ же, что по отношенію къ земному шару представляютъ изъ себя громадныя горы, не нарушающія шарообразности земли. Въ этой эволюціи мы можемъ различить два параллельныя теченія, двѣ главныя эволюціи, два различныхъ динамическихъ процесса. Одинъ—процессъ логическаго развитія идей и принциповъ, и его-то главнымъ образомъ имѣла въ виду идеалистическая философія исторіи, другой—процессъ развитія внѣшнихъ формъ, который обратилъ на себя преимущественное вниманіе Спенсера въ его *Соціологіи*" [2]).

Поэтому изученіе исторіи китайскаго, какъ и всякаго другаго историческаго, народа сводится къ тремъ кореннымъ задачамъ: историкъ долженъ 1) констатировать и выяснить, съ возможно большею полнотою, фактическія детали жизни народной, чтобы 2) раскрыть эволюцію всѣхъ тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ эта жизнь слагалась, и 3) прослѣдить судьбу прогресса, т. е. показать, какимъ образомъ посредствомъ частныхъ эволюцій или вопреки имъ осуществлялся идеалъ, рисующій лучшаго человѣка, равно какъ лучшее приспособленіе общевнѣшней и надъорганической среды къ его нуждамъ.

Что касается исторіи китайскаго прогресса, то изложить ее не попытался ни одинъ изъ историковъ-синологовъ. Да и попытка для этихъ послѣднихъ, строго говоря, едва-ли была бы возможна. Почему же? Потому что излагать исторію прогресса можно только тогда, когда признается существованіе самаго прогресса; а изъ

---

[1]) ibid., стр. 195, 196.

[2]) ibid., стр. 199.

историковъ-синологовъ одни открыто заявляли, что минувшая жизнь народа китайскаго лишена прогрессивности, другіе (а именно миссіонеры различныхъ фракцій христіанства) умалчивали о китайскомъ прогрессѣ и тѣмъ самымъ давали понять, что его не существуетъ [1]).

Равнымъ образомъ ни одинъ историкъ-синологъ не раскрылъ и эволюцію тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ слагалась историческая жизнь китайцевъ. Почему же? Вѣдь, эволюція не то же самое, что прогрессъ; вѣдь, раскрывать ее могъ бы и тотъ историкъ, который не признаетъ прогрессивности жизни народа китайскаго. Эволюція, мы думаемъ, осталась не раскрытою потому именно, что исторіею Китая занималось и занимается очень небольшое количество лицъ и у послѣднихъ, какъ посвятившихъ себя узкой спеціальности, не хватало ни времени, ни, всего вѣроятнѣе, охоты ознакомляться съ тѣми успѣхами, которыя дѣлала соціальная наука, широко понимаемая [2]). Говоря объ эволюціи элементовъ, обнаруживавшейся въ исторической жизни народа китайскаго, мы считаемъ нелишнимъ упомянуть о всѣмъ извѣстной книгѣ Дрэпэра („Исторія интеллектуальнаго развитія Европы"), книгѣ, въ которой проводится мысль, что каждый отдѣльно взятый человѣкъ въ теченіи своей жизни прогрессируетъ умственно, нравственно же совершенствуется весьма немного (и при томъ единственно благодаря успѣхамъ прогресса умственнаго); что историческая жизнь народовъ аналогична жизни человѣка, отдѣльно взятаго; что жизнь народа китайскаго служитъ моделью жизни всѣхъ другихъ націй; что разумность и просвѣщеніе, на которыхъ обосновывается нынѣшній Китай, свидѣтельствуетъ о полной зрѣлости его историческаго возраста. Имѣя такой взглядъ на Срединное Царство, Дрэпэръ, впрочемъ, не далъ себѣ труда раскрыть въ подробностяхъ минувшія судьбы китайскаго народа и едва-ли бы могъ это сдѣлать, какъ писатель, не изучавшій китайскаго языка и незна-

---

[1]) Третьи хотя и признавали высоту уровня современной китайской цивилизаціи, однако не уясняли ни коренныхъ причинъ, ни точекъ исхода послѣдней.

[2]) Намъ лично приводилось бесѣдовать съ такими историками-синологами, которые, выпуская въ свѣтъ свои труды, въ то же время не знали, что разумѣетъ наука подъ словомъ *эволюція*.

комый съ китайскими историческими первоисточниками. Замѣтимъ при этомъ, что если бы Дрэпэру и удалось характеризировать, съ большею или меньшею полнотою, теченіе многовѣковой жизни китайцевъ, такая характеристика явилась бы раскрытіемъ эволюціи, раскрытіемъ одностороннимъ и въ то же время неосновательнымъ, по неосновательности того кореннаго тезиса, который полагалъ Дрэпэръ фундаментомъ своихъ историческихъ трудовъ. Сказавъ о Дрэпэрѣ, мы не можемъ пройти молчаніемъ и книги Феррари («La Chine et l'Europe, leur histoire et leurs traditions comparées»), книги, въ которой авторъ показываетъ, что исторія Китая, взятая во всемъ ея объемѣ и разсматриваемая въ ея существеннѣйшихъ проявленіяхъ, почти совершенно совпадаетъ съ исторіею народовъ Запада: въ Срединномъ Царствѣ философы появляются во времена Пиѳагора, завоеватели — во времена Александра Македонскаго и знаменитыхъ римскихъ полководцевъ, искупители—во времена Іисуса Христа, варвары—во времена прибытія въ Европу готовъ и вандаловъ, императоры—понтифексы — во времена папы Григорія Великаго, ученые — во времена Абеляра и Ѳомы Аквината, театръ достигаетъ высоты своего развитія во времена ознакомленія Европы съ „Божественною комедіею", поэзія и изученіе древности процвѣтаютъ во времена Петрарки, Боккачіо и литературныхъ дѣятелей эпохи Возрожденія, послѣдніе религіозные и политическіе перевороты происходятъ во времена Вестфальскаго мира и французской революціи. Сравнивая Китай съ Западомъ, Феррари убѣждается, что первый въ теченіи первыхъ двухъ третей своего историческаго существованія идетъ впереди втораго на одну генерацію, потомъ нѣкоторое время идетъ совершенно вровень со вторымъ, а начиная съ 1400 года продолжаетъ свою историческую жизнь оставаясь позади втораго лѣтъ на тридцать. Если бы вышеуказанный трудъ Феррари былъ солидно обоснованъ, то, пожалуй, не являлось бы необходимости и раскрывать эволюцію тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ слагалась историческая жизнь народа китайскаго,—къ Китаю съ успѣхомъ можно было бы примѣнять раскрытіе эволюціи элементовъ, совершавшейся въ жизни Запада. Но трудъ Феррари не выдерживаетъ критики—

какъ потому, что онъ утверждается на несостоятельномъ принципѣ [1]), такъ и потому, что авторъ слишкомъ произвольно оцѣниваетъ данныя китайской исторіи, въ угоду предвзятой мысли извращаетъ историческую перспективу фактовъ, нерѣдко обходитъ молчаніемъ существенно важное и выдвигаетъ на первый планъ второстепенное, заботится (въ виду натяжки) о названіяхъ и ярлыкахъ болѣе нежели о сути дѣла [2]). Не раскрывая ни дѣйствительной исторіи прогресса, ни эволюціи жизни китайцевъ, книга Феррари пріобрѣтаетъ значеніе потому единственно, что въ ней констатируется высота цивилизаціи Китая и этотъ послѣдній, не къ стыду для него, сопоставляется съ Западомъ.

Если историки-синологи не сдѣлали очерка китайскаго прогресса и не раскрыли эволюціи тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ слагалась историческая жизнь китайцевъ, то по крайней мѣрѣ выяснены-ли предъ нами фактическія детали многовѣковой жизни обитателей Срединнаго Царства, выяснены-ли настолько, чтобы по нимъ можно было дѣлать заключенія о ходѣ и прогресса, и эволюціи? Нѣтъ, не выяснены. Правда, на языкахъ европейскихъ есть нѣсколько такихъ трудовъ, къ которымъ примѣнимо общее названіе „Исторія Китая" [3]); но эти труды являются сборомъ матеріала, съ одной стороны хаотическимъ, а съ другой настолько неполнымъ, что на основаніи его историки Европы дѣлаютъ весьма нелестныя заключенія одновременно и о китайской исторіографіи, и о ходѣ жизни китайцевъ. „Китайскія лѣтописи", говоритъ Веберъ [4]), „и по наступленіи вѣковъ достовѣрной исторіи представляютъ плохой матеріалъ: сухое перечисленіе внѣшнихъ событій, утомительно однообразныхъ, извѣстія о бунтахъ, перемѣнахъ династій и о злодѣйствахъ, совершавшихся при дворѣ, не оживляются ни поэзіею, ни народнымъ тономъ, не согрѣваются никакимъ человѣческимъ чувствомъ. Тянутся ряды именъ, и маловажныя придворныя проис-

---

[1]) Принципіальная несостоятельность исторіософическихъ воззрѣній Феррари выяснена учеными, и намъ нѣтъ нужды входить въ подробности касательно этого предмета.

[2]) Несостоятельность труда Феррари съ этой стороны очевидна для всякаго, кто близко знакомъ съ исторіею Китая.

[3]) См. главу первую нашего труда.

[4]) Всеобщая исторія. Томъ первый. 1885. Стр. 43, 44.

*

шествія составляютъ лѣтопись націи. Въ замерзлой рѣкѣ китайскихъ лѣтописей не отражается народное развитіе, истинно-историческая жизнь, потому что ничего этого не было и въ дѣйствительности. Взглядъ лѣтописцевъ обращается не съ надеждою къ будущему, а съ печалью къ прекрасному прошедшему, объ упадкѣ и погибели котораго они непрерывно скорбятъ; колебанія правильнаго хода народной жизни грѣхомъ и порокомъ народа, произволомъ отдѣльныхъ людей, составляютъ главное содержаніе историческаго разсказа, который поэтому проникнутъ рѣзкимъ тономъ жалобы". По какимъ источникамъ ознакомился Веберъ съ исторіею китайцевъ и характеромъ китайской исторіографіи? Конечно, не по китайскимъ, такъ какъ не зналъ китайскаго языка. По какимъ же? По книгамъ европейскимъ, въ которыхъ изложена исторія Китая. Но, вѣдь, мы уже знаемъ, насколько успѣшно двигались китайцы по пути прогресса, совершавшагося, конечно, чрезъ посредство частныхъ эволюцій или вопреки имъ. Гдѣ есть прогрессъ, тамъ не можетъ быть однообразія, не можетъ быть безжизненности. Почему же китайская исторія представляетъ только ряды именъ, перечень маловажныхъ придворныхъ происшествій, сухое перечисленіе внѣшнихъ событій, извѣстія о бунтахъ, перемѣнахъ династій и злодѣйствахъ? Во всякомъ случаѣ не потому, что таково въ дѣйствительности ея содержимое, а потому, что историки-синологи изобразили ее таковою. Но почему же китайская исторія въ очеркѣ историковъ-синологовъ является и безъидейною, и однообразною, и скучною? Потому, во-первыхъ, что эти историки, скептически относясь къ китайскому прогрессу, не задавались мыслію отыскивать идею или идеи; потому, во-вторыхъ, что они, увлекаясь ярлыками и заглавіями, не принимали въ разсчетъ спеціальнаго характера оффиціальной китайской исторіографіи и всегочаще выдавали за матеріалъ цѣлостной исторіи то, что въ дѣйствительности должно было являться только ея частичнымъ матеріаломъ; потому, въ-третьихъ, что они слишкомъ недостаточно заботились объ относительной важности и перспективѣ тѣхъ отдѣловъ, подъ которые подводится разсмотрѣніе жизни народной, вслѣдствіе чего всего чаще распространялись о предметахъ мало или вовсе не важныхъ и въ то же время совершенно проходили молчаніемъ

многое, являющееся существенно важнымъ и въ высшей степени интереснымъ. Не слѣдуетъ забывать, что оффиціальная китайская исторіографія весьма обширна [1]); не слѣдуетъ, далѣе, забывать, что она, какъ оффиціальная, одностороння по существу своему и прагматически-спеціальна по своему характеру; не слѣдуетъ, наконецъ, забывать, что китайцы обладаютъ обширнѣйшею литературою по всѣмъ отдѣламъ, подъ которые подводятся результаты человѣческой мысли. Полнаго перевода оффиціальныхъ китайскихъ исторій нѣтъ ни на одномъ изъ языковъ европейскихъ; такой переводъ, какъ, съ одной стороны, слишкомъ пространный и какъ, съ другой, требующій, по характеру китайской исторіографіи, огромнаго количества комментарій, не появится въ Европѣ не только въ нынѣшнемъ, но, всего вѣроятнѣе, и въ будущемъ столѣтіи; если бы этотъ переводъ и появился, онъ во всякомъ случаѣ не представился бы такимъ завершеннымъ сводомъ историческихъ матеріаловъ, который давалъ бы европейскимъ историкамъ возможность и раскрывать эволюцію элементовъ многовѣковой жизни народа китайскаго, и опредѣленно очерчивать ходъ прогресса послѣдней. При указанномъ положеніи дѣлъ, историкъ-синологъ долженъ не ограничивать свою задачу механическимъ переводомъ китайскихъ историческихъ текстовъ, а являться въ роли критическаго собирателя матеріаловъ изъ всей сокровищницы обширной китайской литературы; долженъ заботиться не о томъ, чтобы къ длинному ряду именъ прибавить еще нѣсколько такихъ же длинныхъ рядовъ, а о томъ, чтобы выяснить существенное историческое значеніе главнѣйшихъ лицъ; долженъ тратить свое время и свой трудъ не на то, чтобы описывать въ мельчайшихъ подробностяхъ всѣ однообразныя придворныя интриги и происшествія, всѣ бунты, всѣ войны, а на то, чтобы представлять въ надлежащемъ свѣтѣ сущность, основной смыслъ, коренныя причины, обусловливающія обстоятельства и важнѣйшія послѣдствія этихъ интригъ и происшествій, этихъ бунтовъ и войнъ. Сколько въ Китаѣ перемѣнилось династій! Сколько разъ Срединное Царство являлось единой имперіей! Сколько разъ нынѣшній Собственный Китай представ-

---

[1]) См. главу первую нашего труда.

лялъ изъ себя совокупность совершенно независимыхъ, самостоятельно существовавшихъ государствъ! Предположимъ, что историки-синологи точнѣйшимъ образомъ описали намъ всѣ войны, которыя велись на территоріи Китая (въ историографическихъ матеріалахъ недостатка не будетъ); что они въ подробностяхъ ознакомили насъ со всѣми договорами, которые заключались китайскими государями (въ историографическихъ матеріалахъ недостатка опять не будетъ); что они раскрыли предъ нами всѣ канцелярскія перипетіи всѣхъ административныхъ проэктовъ, мѣропріятій и распоряженій (и для этого найдутся историографическіе матеріалы), — уяснимъ-ли мы себѣ тогда сущность и ходъ политической исторіи Китая? Нѣтъ, не уяснимъ, —мы, съ одной стороны, растеряемся въ массѣ всякаго рода названій и фактовъ, а съ другой, будемъ склонны смотрѣть на исторію китайцевъ какъ на калейдоскопъ и игру случайностей. Политическая исторія Китая только тогда можетъ сдѣлаться ясною, когда будетъ раскрытъ процессъ постепеннаго дифференцированія и объединенія народа китайскаго, а также процессъ постепеннаго сліянія послѣдняго съ племенами инородческими и когда будетъ показано, въ какой постепенности умами китайцевъ усвоялась идея единства имперіи, опредѣленно выраженная Конфуціемъ и Мэнъ-цзы (матеріалъ для всего этого историки-синологи найдутъ не концентрированнымъ въ оффиціальной китайской исторіографіи, а разбросаннымъ въ различныхъ отдѣлахъ китайской литературы). Говоря все это, мы имѣемъ въ виду, съ одной стороны, выяснить тѣ причины, по которымъ существующія на европейскихъ языкахъ Исторіи Китая представляются сухимъ перечисленіемъ внѣшнихъ событій, утомительно-скучною повѣстью о войнахъ, бунтахъ, придворныхъ интригахъ и перемѣнахъ династій, а съ другой, указать, какъ должны историки-синологи относиться къ своему предмету, если они желаютъ избѣгнуть справедливыхъ нареканій, если желаютъ не довольствоваться ролью переводчиковъ китайскихъ (наполовину) историческихъ текстовъ, если, наконецъ, желаютъ выступить въ роли дѣйствительно ученыхъ, готовыхъ разрабатывать *науку* и способныхъ содѣйствовать ея движенію. Намъ могутъ, конечно, замѣтить, что синологія еще слишкомъ юна, что синологамъ-историкамъ еще рано задаваться такими задачами какъ

опредѣленная обрисовка хода китайскаго прогресса и раскрытіе эволюціи тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ слагалась историческая жизнь китайцевъ. Мы съ своей стороны замѣтимъ на это 1), что европейцы знакомы съ Китаемъ не со вчерашняго дня, что книги о Китаѣ печатались на языкахъ европейскихъ въ теченіи трехсотъ послѣднихъ лѣтъ и этихъ книгъ существуетъ огромное количество [1]); 2) что уже въ 1783 году въ Европѣ издана на французскомъ языкѣ двѣнадцатитомная Исторія Китая [2]), а между тѣмъ историки-синологи продолжаютъ донынѣ безъ Аріадниной нити бродить въ лабиринтѣ названій, именъ, важныхъ и неважныхъ фактовъ, и мы до сихъ поръ не имѣемъ хотя до нѣкоторой степени научно составленной исторіи Срединнаго Царства; 3) что мы не предлагаемъ историкамъ-синологамъ сойти съ почвы фактовъ и погрузиться въ область химеръ и мечтаній, не предлагаемъ раскрывать произвольно эволюцію и начертывать безосновательно прогрессъ многовѣковой жизни китайцевъ, а совѣтуемъ только не впадать въ фактопоклонство, совѣтуемъ руководствоваться въ своихъ трудахъ научною идеею, памятовать о коренныхъ цѣляхъ научныхъ изысканій, сортировать разрабатываемый историческій матеріалъ по степени его важности и связывать его такъ, чтобы имъ можно было удобно пользоваться и для раскрытія эволюціи, и для очерка прогресса минувшей жизни народа китайскаго.

Разсмотрѣвъ сущность тѣхъ коренныхъ задачъ, къ которымъ сводится изученіе исторіи китайцевъ, мы считаемъ нужнымъ точнѣе опредѣлить и выяснить, какимъ образомъ конфуціанская философія являлась двигателемъ китайскаго прогресса.

Мы выше сказали, что жизнь обитателей Срединнаго Царства, разсматриваемая въ отношеніяхъ умственномъ, нравственномъ, политическомъ, правовомъ и экономическомъ, направлялась въ длинномъ рядѣ вѣковъ путеводнымъ свѣтомъ того идеала, который былъ выясненъ и многосторонне раскрытъ Конфуціемъ и его ревностнѣйшимъ пропагаторомъ, Мэнъ-цзы. Хотя наши слова, какъ надле-

---

[1]) Приглашаемъ читателей хотя только перелистовать двухтомный трудъ Cordier: «Bibliotheca sinica».

[2]) Histoire genérale de la Chine, ou annales de cet empire, traduites du Tong-kien-kang-mou par le P. J. A. M. de Moyriac de Mailla, publiées par labbé Grosier et dirigées par M. le Roux des Hautesrayes. Paris. 1777—1783.

жащимъ образомъ уже обоснованныя, не требуютъ какихъ-либо новыхъ доказательствъ, однако мы, для лучшаго раскрытія предъ читателями нашей мысли, находимъ нелишнимъ комментировать сказанное нѣсколькими примѣрами.

Возьмемъ одну сторону прогресса экономическаго, а именно совершенствованіе эксплуатаціи человѣкомъ естественныхъ богатствъ занимаемой территоріи. „Нѣкогда (въ 638 г.) Циньцы, сильные своею многочисленностію и жадные до земли, вытѣснили насъ, жуновъ, (изъ нашего мѣстожительства). (Цзиньскій) князь Хой, памятуя о томъ, что мы происходимъ отъ Сы-ё, и не желая оставить насъ (безъ помощи), проявилъ свою доброту и отдалъ намъ территорію около южной границы своего удѣла (въ уѣздѣ Сунъсянь, департ. Хэ-нань, пров. Хэ-нань). Это была земля, на которой жили только шакалы да выли волки; но мы, жуны, искоренили колючія деревья и тернія, прогнали шакаловъ и волковъ". Такъ говорилъ Цзюй-чжи, старшина Цзянъ-жуновъ, наканунѣ сейма удѣльныхъ князей (въ 559 г. до Р. Х.) въ мѣстечкѣ Сянъ чиновникамъ, состоявшимъ при Ши-гаѣ (Цзиньскомъ полководцѣ и въ то же время представителѣ Цзиньскаго князя на сеймѣ) [1]). Если въ VII в. до Р. Х. такъ мало была культивирована земля въ самомъ центрѣ тогдашняго Китая, то можно себѣ представить, какая была глушь въ мѣстностяхъ, находившихся въ отдаленіи отъ центра! Нѣтъ ничего удивительнаго, что, какъ повѣствуетъ китайская исторія [2]), на территоріяхъ нынѣшнихъ провинцій, прилежащихъ съ юга къ Янъ-цзы-цзяну, и позднѣе VII-го в. до Р. Х. разгуливали слоны. А въ какомъ состояніи нынѣ земледѣліе китайцевъ? „Китайское земледѣліе", говоритъ натуралистъ Данилевскій [3]), „занимаетъ безспорно первое мѣсто на земномъ шарѣ. По словамъ Либиха, это—единственное раціональное земледѣліе, ибо только оно одно возвращаетъ почвѣ все, что̀ извлекается изъ нея жатвами, не прибѣгая притомъ ко ввозу удобреній изъ-за границы, что̀ также должно, безъ сомнѣнія, считаться земледѣльческимъ хищеніемъ. Китайское садоводство также едва-ли не первое въ свѣтѣ".

---

[1]) См. въ трудѣ нашемъ «Первый періодъ китайской исторіи», стр. 259.
[2]) См. ibid., стр. 128.
[3]) См. его: Россія и Европа. Изд. третье. 1888, стр. 74.

Замѣтимъ при этомъ, что высокое по своему качеству земледѣліе китайцевъ является общераспространеннымъ на территоріи Срединнаго Царства,—поля обработываются такъ же хорошо на сѣверѣ, какъ и на югѣ, такъ же хорошо на востокѣ, какъ и на западѣ. Земли, занимавшіяся китайскимъ народомъ, культивировались постепенно, постепенно же были улучшаемы и способы обработки полей. Чѣмъ же всего болѣе обусловливался земледѣльческій прогрессъ? Ростомъ населенія, нуждою? Да, конечно, и то и другое улучшало агрономію китайцевъ. Почему же, однако, нѣкогда плодородная Месопотамія нынѣ такъ малопроизводительна? Почему турецкія или венгерскія поля обработываются хуже, нежели китайскія? Земледѣльческій прогрессъ китайцевъ обусловленъ всего болѣе тѣмъ обстоятельствомъ, что они проникались конфуціанскою философіею, которая придаетъ весьма высокую цѣну земледѣлію.

Возьмемъ одну сторону прогресса юридическаго, а именно постепенный переходъ правовыхъ нормъ въ нормы нравственности и приличія. Какая сложная система правительственной регламентаціи имѣлась въ виду при составленіи Чжоу-ли, т. е. росписи обязанностей, которыя возлагались (или, что́ вѣрнѣе, только должны были возлагаться) на чиновниковъ во времена первыхъ государей Чжоуской династіи [1])! Чѣмъ болѣе въ длинномъ рядѣ вѣковъ расширялось китайское государство и увеличивалось его населеніе, тѣмъ, несомнѣнно, все сложнѣе и сложнѣе становилась бы система юридическихъ нормъ, если бы правовая жизнь китайцевъ шла по пути ея незадерживаемой (въ данномъ случаѣ лучше сказать, не предупреждаемой) эволюціи. Въ Китаѣ смѣнилось много династій, много разъ издавались и новые кодексы законовъ. Если бы объемъ этихъ кодексовъ возрасталъ согласно съ ходомъ правовой эволюціи, то Дай-цинъ-хой-дянь и Дай-цинъ-хой-дянь-цзэ-ли, своды законовъ, изданные при государяхъ Маньчжурскаго дома, нынѣ правящаго Китаемъ, заключали бы въ себѣ, вѣроятно, въ десять разъ болѣе томовъ, нежели теперь заключаютъ. Что же препятствовало юридическимъ нормамъ въ бо́льшей степени усложняться

[1]) Подробности о Чжоу-ли см. въ первой главѣ нашего труда «Первый періодъ китайской исторіи». Напомнимъ читателямъ, что государи династіи Чжоу правили Китаемъ отъ 1122 г. до 255 г. до Р. Х.

и увеличиваться количественно? То именно, что конфуціанская философія, направляя жизнь китайцевъ, постепенно пріучала ихъ обосновывать правовыя отношенія на чувствѣ долга, на требованіяхъ нравственности и замѣщать нормы юридическія нормами обычая, приличій.

Возьмемъ двѣ стороны прогресса политическаго, а именно постепенное образованіе стройнаго государства и постепенное развитіе политической свободы и равенства. Было время, когда на территоріи сѣверной половины нынѣшняго Собственнаго Китая насчитывалось болѣе 70 удѣловъ, номинально подчинявшихся Чжоускимъ государямъ, а фактически жившихъ самостоятельно и враждовавшихъ между собою [1]); были времена, когда въ нынѣшнемъ Собственномъ Китаѣ существовало по нѣскольку государствъ, совершенно обособленныхъ и подчиненныхъ императорамъ не родственныхъ династій. Въ длинномъ рядѣ вѣковъ множество постепенно уступало мѣсто единству, и теперь мы видимъ Небесную имперію, въ которой народъ китайскій, окончательно сплотившійся, простираетъ, въ лицѣ своихъ государей, власть свою на обширныя территоріи западныхъ и сѣверныхъ инородцевъ. Почему объединилась Китайская имперія? По многимъ причинамъ. Но среди этихъ причинъ историческія случайности и процессъ сліянія китайскихъ племенъ между собою и съ инородцами не являются первенствующими,—вѣдь, не слилась же романская Европа или Южная Америка въ единое государство, да и политическое единство этнографически-однородной Германіи болѣе искусственно, нежели китайское. Объединеніе Срединнаго Царства главнымъ образомъ обусловливалось тѣмъ обстоятельствомъ, что конфуціанская философія, направлявшая жизнь китайцевъ, сродняла ихъ съ мыслью о единствѣ имперіи, какъ необходимомъ условіи солидной обезпеченности человѣческаго благоденствія. Перейдемъ къ другой сторонѣ нами разсматриваемаго прогресса. Было время, когда существовало весьма значительное различіе въ политическихъ правахъ между сословіями народа китайскаго [2]); когда для китайца-про-

---

[1]) Подробности см. въ трудѣ нашемъ «Первый періодъ китайской исторіи».

[2]) Причины, которыми могло обусловливаться это различіе, указаны въ послѣдней главѣ нашего труда «Перв. пер. кит. исторіи».

столюдина представлялись недосягаемыми прерогативы китайца, наслѣдственно владѣвшаго тѣмъ или другимъ княжескимъ титуломъ; когда никому не могла приходить въ голову даже и мысль о всеобщемъ политическомъ равенствѣ. Было время, когда на территоріи даже такихъ нынѣшнихъ провинцій, какъ Хэ-нань, Шань-дунъ, Ань-хой, Цзянъ-су, Чжэ-цзянъ и Ху-бэй, масса населенія не представлялась этнографически однородною; когда въ указанномъ районѣ бокъ-о-бокъ съ китайцами жили многоразличныя инородческія племена [1]); когда инородцы могли дѣлаться ингредіентами китайскаго государства только въ качествѣ рабовъ. Прошли вѣка, и мы видимъ нынѣ на всемъ пространствѣ Срединнаго Царства единый, политически равноправный [2]) и (въ выше разъясненномъ нами смыслѣ) свободный китайскій народъ; мы вовсе не встрѣчаемъ инородцевъ въ вышепоименованныхъ провинціяхъ [3]); мы видимъ, что инородцы тамъ, гдѣ они существуютъ на территоріи Собственнаго Китая (въ Сы-чуани, Юнь-нани, Гуй-чжоу и пр.), пользуются, какъ особаго рода граждане Китайской имперіи, весьма широкими, ничуть не напоминающими рабства, политическими правами. Чѣмъ же всего болѣе обусловилось достиженіе политическаго равенства и свободы въ Китаѣ? Тѣмъ-ли, что побѣдители слились съ побѣжденными? Но, вѣдь, въ Англіи до сихъ еще поръ существуютъ прерогативы лордовъ. Тѣмъ-ли, что политическое неравенство не могло само по себѣ удержаться въ длинномъ рядѣ вѣковъ, прожитыхъ народомъ китайскимъ? Но, вѣдь, индусы, какъ народъ, также очень давно существуютъ на свѣтѣ, однако строй ихъ внутренней жизни не утверждался и не утверждается на политическомъ равенствѣ. Достиженіе китайцами равенства и свободы обусловлено всего болѣе тѣмъ обстоятельствомъ, что историческая жизнь народа китайскаго направлялась конфуціанскою философіею, которая соединяетъ понятіе объ иде-

---

[1]) Подробности см. въ первой и послѣдней главахъ труда нашего «Перв. пер. кит. исторіи».

[2]) Мы говоримъ о китайскомъ народѣ и не имѣемъ въ виду лицъ царствующаго Маньчжурскаго дома.

[3]) О процессѣ сліянія китайцевъ съ инородцами см. послѣднюю главу нашего труда «Перв. пер. китайской исторіи».

альномъ государствѣ съ понятіемъ о политической свободѣ и равенствѣ гражданъ.

Возьмемъ двѣ стороны прогресса нравственнаго, а именно развитіе въ китайцахъ чувства взаимной симпатіи и примиреніе ими крайностей низкопробнаго эпикуреизма съ крайностями стоическаго аскетизма. Въ глубокой древности чувство взаимной симпатіи тѣхъ людей, которые жили на территоріи нынѣшняго Собственнаго Китая, не могло быть общераспространяемымъ, не могло потому первѣе всего, что ему полагался предѣлъ въ этнографическомъ различіи, существовавшемъ между народомъ китайскимъ и смежно съ нимъ жившими племенами инородческими,—китаецъ считалъ всякаго инородца своимъ врагомъ и не могъ питать къ нему чувства пріязни. Что касается самихъ китайцевъ, то и у нихъ, по мѣрѣ того какъ они обособлялись въ отношеніи племенномъ и политическомъ, ослаблялось первоначальное чувство взаимной симпатіи и, во время борьбы удѣловъ, замѣнялось даже чувствомъ взаимной антипатіи. Прибавимъ къ этому, что въ эпоху болѣе позднюю философія Янъ-чжу (о которомъ мы говорили въ VI главѣ нашего труда), возведшая низкопробный эгоизмъ въ принципъ нравственности и пришедшаяся по вкусу народной массѣ, явилась значительнымъ препятствіемъ для развитія въ послѣдней альтрюистическихъ наклонностей. Прошли вѣка, и нынѣ мы видимъ, что многомилліонное населеніе Собственнаго Китая проникнуто чувствомъ взаимной симпатіи и что низкопробный эгоизмъ, въ духѣ философа Янъ-чжу, порицается и не находитъ себѣ теоретическихъ защитниковъ. Почему произошла такая перемѣна въ нравственности жителей Собственнаго Китая? Потому-ли, что китайцы совершенно слились съ инородцами? Но, вѣдь, инородцевъ остается еще довольно много въ Срединномъ Царствѣ (въ Сы-чуани, Юнь-нани, Гуанъ-си и пр.). Потому-ли, что на китайцевъ повліяла философія Мо-цзы (о которомъ было сказано въ VI главѣ нашего труда), проповѣдника *универсальной любви?* Но, вѣдь, ученіе Мо-цзы не имѣло принципіальной основы, не указывало того пути, слѣдуя по которому человѣкъ могъ бы возбудить и развить въ себѣ универсальную любовь, не сдѣлалось, наконецъ, ученіемъ господствующимъ въ Срединномъ Царствѣ. Что китайцы проникнуты нынѣ чув-

ствомъ взаимной симпатіи, это произошло главнымъ образомъ отъ вліянія на нихъ конфуціанской философіи, которая, раскрывая свой, солидно обоснованный, принципъ нравственности, предписываетъ человѣку любить другихъ людей какъ самого себя (см. главу VI нашего труда) и въ то же время выясняетъ, что сыновнее благочестіе должно служить для человѣка основою полнаго развитія его альтрюистическихъ наклонностей. Обратимся къ другой сторонѣ нравственнаго прогресса. Изъ VI главы нашего труда читатели знаютъ уже, въ какой общепонятной формѣ излагалъ философъ Янъ-чжу ученіе свое, полагавшее сущность человѣческаго благоденствія въ самомъ низкопробномъ эпикуреизмѣ. Проповѣдь послѣдняго не могла не придтись по вкусу очень многимъ изъ китайцевъ, особенно изъ тѣхъ, которые пользовались богатствомъ и которые, въ угоду животной сторонѣ своей натуры, давали, не дожидаясь даже и философскаго поощренія, полную волю своимъ страстямъ. Низкопробный эпикуреизмъ, какъ обосновывающійся на животныхъ наклонностяхъ человѣка и quasi-оправдываемый доктриною Янъ-чжу, могъ бы глубоко укорениться, развиться и надолго удержаться въ народѣ китайскомъ, если бы нравственность послѣдняго не была направляема философскими системами и другаго характера. Человѣкъ долженъ искать довольства въ тайникахъ души своей; долженъ не только отказывать чувствамъ своимъ въ удовлетвореніи ихъ требованія, но и притуплять ихъ; долженъ совершенно оставить влеченіе къ приманкамъ міра матеріальнаго, прельщающимъ чувства,—такъ училъ философъ Лао-цзы (см. главу VI нашего труда). Стоическій аскетизмъ, рекомендованный людямъ философомъ Лао-цзы и его продолжателями, былъ усваиваемъ и осуществляемъ въ жизни извѣстною долею китайцевъ въ теченіи нѣсколькихъ вѣковъ, а потомъ заслонился тѣмъ, еще болѣе суровымъ, аскетизмомъ, который принесла съ собою проникшая въ Китай буддійская религія. Оставляя въ сторонѣ подробности, касающіяся распространенія буддизма въ Срединномъ Царствѣ, скажемъ только, что онъ, вліяя на умъ и сердце китайцевъ, сильнѣе нежели даосизмъ побуждалъ послѣднихъ отрѣшаться отъ міра матеріальнаго, — было время, когда численность монаховъ и монахинь въ буддійскихъ монасты-

ряхъ, построенныхъ на территоріи Собственнаго Китая, возрастала до огромныхъ размѣровъ; когда буддизмъ пользовался сочувствіемъ и покровительствомъ не только вельможъ, но и самихъ государей китайскихъ. Нѣтъ сомнѣнія, что аскетизмъ, пропагандированный даосизмомъ и буддизмомъ, являлся противовѣсомъ низкопробному эпикуреизму, о которомъ мы говорили выше, но являлся не болѣе какъ только противовѣсомъ, будучи самъ по себѣ извращеніемъ нравственности, губящимъ жизнь человѣческую. Если бы нравственность китайцевъ направлялась только эпикуреизмомъ и стоицизмомъ, то мы, конечно, не имѣли бы нынѣ передъ собою громаднаго государства, называемаго Срединнымъ Царствомъ, не видѣли бы многомилліоннаго народа, въ которомъ слишкомъ незначителенъ процентъ лицъ, увлекающихся низкопробнымъ эпикуреизмомъ или сочувствующихъ даосскому и буддійскому аскетизму. Въ чемъ же нашли китайцы спасительное для нихъ примиреніе этическихъ крайностей? Въ конфуціанской философіи, которая, призывая людей къ земному благоденствію, внушала имъ необходимость соблюдать *золотую середину*, т. е. не отдавать исключительнаго предпочтенія той или другой сторонѣ человѣческой природы, удовлетворять требованіямъ чувствъ и въ то же время облагораживать душу, какъ лучшую часть существа человѣческаго.

Возьмемъ одну сторону прогресса умственнаго, а именно побѣду эволюціи логики надъ эволюціею фантазіи въ міросозерцаніи. Древніе китайцы представляли себѣ, что душа человѣка послѣ его смерти продолжаетъ жить съ земными потребностями. Изъ этого примитивнаго представленія возникъ общераспространенный въ древнемъ Китаѣ культъ предковъ [1]). Развиваясь и измѣняясь качественно, этотъ культъ обосновалъ собою значительнѣйшій отдѣлъ той системы древне-китайскаго многобожія, которая покрывала, quasi-объясняющая, всѣ видимые предметы и явленія природы, окружающей человѣка [2]). Въ связи съ увѣренностью, что душа продолжаетъ за гробомъ земное существованіе, возникла впослѣдствіи увѣренность, что человѣкъ можетъ избѣгать смерти, сохраняя свое тѣло не разрушающимся или особыми способами измѣняя

[1]) См. подробности въ трудѣ нашемъ «Принципы жизни Китая».
[2]) Подробности см. ibid.

составъ своей плоти, — отсюда исканіе „философскаго камня", „напитка безсмертія", отсюда же вѣра въ то, что нѣкоторые люди живыми улетѣли на небо, ушли на „острова блаженныхъ" и т. п. Видя во всемъ дѣйствіе добрыхъ или злыхъ божествъ и духовъ, народное суевѣріе сводило къ религіи всѣ акты и случаи въ жизни человѣка, — отсюда гаданія, заговоры, мнимо-медицинскія заклинанія и т. п. Примитивныя суевѣрія, обусловленныя фантастичностью міросозерцанія, получили новую санкцію, развитіе и распространенность, будучи прикрыты и усложнены даосизмомъ и буддизмомъ, превратившимися изъ философскихъ системъ въ религіи. Само собою разумѣется, что буддизмъ и даосизмъ (съ его алхимиками, заклинателями духовъ болѣзней, гадателями и мнимо-безсмертными аскетами) могли дѣйствовать только задерживающимъ образомъ на эволюцію логики въ народѣ китайскомъ. Что же споспѣшествовало этой эволюціи? Первѣе всего проникнутая позитивизмомъ конфуціанская философія, въ которой категорически выражается мысль, что жизнь человѣка зависитъ не отъ воли добрыхъ или злыхъ духовъ, а отъ его собственнаго нравственнаго или безнравственнаго поведенія [1]); въ которой не существуетъ трактатовъ о „философскомъ камнѣ", „напиткѣ безсмертія" и другихъ средствахъ, мнимо-ведущихъ къ безсмертію; въ которой нѣтъ мѣста формуламъ заговоровъ и заклинаній. Напомнимъ при этомъ, что въ седьмой главѣ Шэнъ-ю-гуанъ-сюнь, книги, составленной всецѣло въ духѣ конфуціанства и читаемой народу китайскому представителями власти дважды въ мѣсяцъ, преподается китайцамъ совѣтъ не увлекаться буддизмомъ и даосизмомъ, какъ химерными, ложными ученіями, и не вѣрить въ росказни буддійскихъ и даосскихъ священниковъ. Но, могутъ спросить насъ, развѣ въ Китаѣ не существуетъ нынѣ культа предковъ и развѣ этотъ культъ не поддерживается всего болѣе конфуціанцами? развѣ въ Китаѣ нѣтъ религіи, называемой конфуціанскою? Да, отвѣтимъ мы, культъ предковъ существуетъ и общераспространенъ въ Срединномъ Царствѣ, но онъ поддерживается конфу-

---

[1]) Предлагаемъ читателямъ вспомнить и то, что говорилось въ пятой главѣ нашего труда о силахъ Янъ и Инь, равно какъ объ отношеніи къ нимъ (духовъ) шэнь и гуй.

ціанствомъ не со стороны примитивныхъ вѣрованій, легшихъ въ его основу, а со стороны его этическаго значенія для людей, на землѣ еще живущихъ,—для конфуціанства важно не то, продолжаютъ-ли души усопшихъ жить въ той или другой формѣ, а то, чтобы китайцы проникались сыновнимъ благочестіемъ и раскрывали послѣднее въ возможно бо́льшей полнотѣ [1]). Не мѣшаетъ памятовать при этомъ, что если мистицизмъ совершенно чуждъ конфуціанской философіи, то ему могутъ быть причастны лица, именующія себя представителями конфуціанства, по аналогіи съ тѣмъ, что случается нерѣдко и съ трезво-разсуждающими мыслителями Европы,—вѣдь, допускаетъ же, напр., Лотце, „что жившіе прежде насъ хотя и разстались съ этою земною, но не со всякою еще дѣйствительностью, и что прогрессъ исторіи, какимъ то ни будь таинственнымъ образомъ, совершается однако и для нихъ“ [2]). Относительно такъ называемой конфуціанской религіи нужно сказать 1), что она, строго говоря, есть не конфуціанская, а государственная религія Китая; 2) что система ея сформировалась задолго до конфуціанства; 3) что послѣднее сблизилось съ нею въ тѣ времена, когда сдѣлалось ученіемъ государственнымъ и когда исключительно конфуціанцы стали назначаться на правительственныя должности, сопряженныя очень часто съ жреческими обязанностями; 4) что конфуціанство, ознакомляя китайцевъ съ своими, чуждыми мистицизма, взглядами на міръ, всегда относилось съ терпимостію, устраняющею насиліе, къ народнымъ вѣрованіямъ и въ особенности къ тѣмъ, которыя, по историческимъ обстоятельствамъ, закрѣпились въ формѣ государственныхъ культовъ [3]). Если, такимъ образомъ, мы говоримъ, что конфуціанство споспѣшествовало эволюціи логики китайцевъ, то понимаемъ его какъ систему философіи, а не какъ временную совокупность лицъ, занимающихъ правительственныя должности.

---

[1]) Отношеніе конфуціанства къ культу предковъ выяснено нами въ трудѣ нашемъ «Принципы жизни Китая».

[2]) Микрокозмъ. Перев. Е. Корша. Часть третья. 1867. Стр. 61.

[3]) Напомнимъ читателямъ объ отношеніи англійскихъ мыслителей-позитивистовъ къ уставамъ англиканской церкви. Замѣтимъ еще, что китайское правительство, всецѣло проникнутое духомъ конфуціанства, жалуетъ представителямъ даосской и буддійской іерархіи чинъ шестаго класса.

Приведенные нами примѣры достаточно комментируютъ нашу мысль, что конфуціанская философія являлась двигателемъ китайскаго прогресса, всесторонне понимаемаго. Чтобы значеніе этой философіи въ историческихъ судьбахъ обитателей Срединнаго Царства выяснилось вполнѣ, мы должны разрѣшить еще четыре вопроса, а именно: представляла-ли она только одинъ изъ фазисовъ эволюціи китайскаго философскаго мышленія или же выступила какъ кризисъ, приняла-ли съ самаго начала разъ навсегда завершенную форму или же сводилась въ стройную систему мало по малу, пріобрѣла-ли вліяніе на китайскій народъ въ одну какую-либо историческую эпоху или же усвоялась имъ постепенно, споспѣшествовала-ли прогрессу китайцевъ только непосредственнымъ дѣйствіемъ ея содержанія на ихъ умы или же и другимъ какимъ-либо образомъ.

Во-первыхъ. Китайскіе историческіе источники дѣлаютъ философа Лао-цзы предшественникомъ Конфуція, а философовъ Мо-цзы и Янъ-чжу — предшественниками Мэнъ-цзы. Отсюда становится яснымъ, что конфуціанство являлось не альфою китайской философской мысли. Занимая въ ходѣ послѣдней не первое по времени мѣсто, конфуціанство не было, однако же, фазисомъ той эволюціи, въ которой раскрывалась начальная философская мысль: ученіе Лао-цзы, китайскаго Ѳалеса, получило дальнѣйшее развитіе въ школѣ такъ называемыхъ даосскихъ философовъ и послужило исходнымъ пунктомъ для доктринъ Мо-цзы и Янъ-чжу [1]), Конфуцій же и Мэнъ-цзы выступили антагонистами даосизма, понимаемаго въ его коренной основѣ, равно какъ и въ его эволюціонныхъ фазисахъ. Такимъ образомъ, начальное конфуціанство, какъ возникшее и утвердившееся на почвѣ антагонизма, явилось кризисомъ въ отношеніи прецедентной философской мысли, раскрывавшейся въ указанномъ ходѣ эволюціи [2]).

Во-вторыхъ. Конфуцій не написалъ ни одного философскаго трактата, и ученіе этого знаменитаго философа сохранилось для

---

[1]) Подробности см. въ главѣ VII труда нашего «Принципы жизни Китая».

[2]) Въ какомъ смыслѣ нужно понимать, что Конфуцій, по его собственнымъ словамъ, возстановлялъ ученіе древнѣйшихъ мудрецовъ Китая, это выяснено нами ibid., въ главѣ IX.

потомства трудами его ближайшихъ учениковъ, которые, какъ всего лучше можно видѣть на Лунь-юѣ (одной изъ книгъ каноническаго Четверокнижія), обнаруживали свой субъективизмъ въ толкованіи тѣхъ или другихъ пунктовъ усвоенной доктрины. Такимъ образомъ, конфуціанство и въ первомъ его періодѣ являлось не единымъ чѣмъ-либо, а раздѣлявшимся на школы, которыя не соглашались между собою во взглядахъ на тѣ или другія стороны сообща разрабатываемаго ученія. Сводъ матеріаловъ древнекитайской литературы въ пять каноническихъ книгъ, совокупно называемыхъ У-цзинъ [1]), сдѣлавшійся, по разнаго рода историческимъ обстоятельствамъ, задачею учениковъ и продолжателей Конфуція, заставилъ послѣднихъ глубже вникать въ мысли ихъ первоучителя, примирять кажущіяся противорѣчія основной доктрины и примѣнять ее къ раскрытію темныхъ мѣстъ штудируемаго литературнаго матеріала,—отсюда огромное количество комментаторовъ на каноническое Пятикнижіе (У-цзинъ), отсюда же борьба противоположныхъ мнѣній, представляющая собою не спокойную эволюцію, а серію кризисовъ въ конфуціанскомъ районѣ области умственной. То обстоятельство, что замѣщеніе государственныхъ должностей въ Срединномъ Царствѣ (постепенно) сдѣлалось привилегіею конфуціанцевъ и они въ мѣропріятіяхъ, касавшихся внутренней администраціи и внѣшней политики, должны были согласовывать требованія времени съ требованіями конфуціанской философіи, послужило поводомъ къ еще болѣе полному раскрытію кореннаго смысла и деталей послѣдней; при этомъ на исторію взаимной борьбы конфуціанцевъ-администраторовъ, возбуждавшейся по поводу тѣхъ или другихъ вопросовъ государственной жизни Китая и принимавшей по временамъ, при глубокомъ умѣ, высокой образованности и несокрушимой энергіи боровшихся лицъ (каковыми были, напр., Сы-ма-гуанъ и Ванъ-ань-ши), весьма широкіе размѣры и обостренный характеръ, слѣдуетъ смотрѣть какъ на рядъ кризисовъ, посредствомъ которыхъ все болѣе и болѣе выяснялась доктрина Конфуція въ ея существѣ и частностяхъ. Наконецъ, философія конфуціанская, разрѣшавшая первѣе всего и главнѣйшимъ

---

[1]) См. о нихъ въ пятой главѣ нашего труда.

образомъ вопросы этико-политическіе, не могла не вызываться на развитіе тѣмъ обстоятельствомъ, что ей приходилось конкуррировать во вліяніи на умы китайцевъ съ абстрактными системами даосизма и буддизма, — конфуціанцы должны были точнѣе опредѣлить и категорически формулировать свои взгляды на міръ, основы его жизни и мѣсто, занимаемое въ немъ человѣкомъ. Эта формулировка, легшая въ основу такъ называемой новой конфуціанской философіи и потребовавшая напряженной работы очень многихъ умовъ, была произведена не въ одинъ какой-либо историческій моментъ, а совершалась постепенно, при смѣнѣ нѣсколькихъ поколѣній, главнымъ же образомъ въ тотъ періодъ времени, который начался дѣятельностью философа Чжоу-цзы (1017—1073 г. по Р. Х.) и закончился дѣятельностью философа Чжу-си (1130—1200 по Р. Х.) Такое пополненіе конфуціевой исторіи, нужное для оппозиціи даосизму и буддизму, не обошлось безъ борьбы между самими конфуціанцами, которая продолжалась, съ бо̀льшею или меньшею степенью напряженности, до поздняго времени и которая являлась ни чѣмъ инымъ, какъ серіею кризисовъ, служившихъ къ наиболѣе многостороннему раскрытію конфуціанства.

Въ-третьихъ. Ни Конфуцій, ни Мэнъ-цзы при жизни ихъ не пріобрѣли должнаго расположенія ни со стороны удѣльныхъ князей и вельможъ, ни со стороны простаго народа. Продолжатели этихъ философовъ, дѣйствуя съ увѣренностію и энергіею, настолько успѣшно пропагандировали воспринятое ученіе, что, опираясь на сочувствіе къ себѣ большинства тогдашней интеллигенціи, не уклонились отъ столкновенія съ императоромъ Цинь-ши-хуанъ-ди, столкновенія, имѣвшаго, какъ гласитъ китайская исторія, своимъ ближайшимъ послѣдствіемъ гибель 400 конфуціанцевъ и эдиктъ (въ 213 г. до Р. Х.), которымъ повелѣвалось сжечь нѣкоторыя конфуціанскія книги. При Ханьской династіи (съ 202 г. до Р. Х.) конфуціанство стало пріобрѣтать цѣну въ глазахъ высшаго правительства и, утверждая за собою постепенно занимаемыя позиціи, явилось съ теченіемъ времени настолько сильнымъ, въ смыслѣ внутренне-политическомъ, что получило привилегію замѣщать своими представителями всѣ почти государственныя должности. Занявъ мѣсто между государями и народомъ, конфуціанцы должны

были очень много потрудиться, чтобы внѣдрить въ умы *сыновъ неба* конфуціево ученіе и сдѣлать послѣднее наиболѣе популярнымъ въ массѣ народа китайскаго. Что касается императоровъ, то они, какъ свидѣтельствуетъ исторія, слишкомъ часто (нерѣдко въ весьма значительной степени) оказывали покровительство даосизму и буддизму, а по временамъ даже опредѣленно выражали свое недовольство тѣми или другими сторонами конфуціанской философіи [1]), и можно почти безошибочно сказать, что послѣдняя окончательно усвоилась китайскими государями только при нынѣшней, т. е. Дай-цинской, династіи. Точно также, не въ одинъ какой-либо историческій моментъ распространилось конфуціанство и въ средѣ простаго народа,—конфуціанство пріобрѣтало вліяніе на умы простолюдиновъ постепенно, конкуррируя (въ какой степени успѣшно, о томъ было говорено нами въ предыдущихъ главахъ) съ даосизмомъ, буддизмомъ и другими религіями, равно какъ философскими системами. Замѣтимъ при этомъ, что усвоеніе конфуціанской философіи бо̀льшею долею нынѣшнихъ обитателей Срединнаго Царства явилось результатомъ не только постепенной спокойной пропаганды конфуціанства его представителями, но и результатомъ принудительныхъ мѣръ со стороны правительства, удержавшихъ націю отъ гибельныхъ для нея увлеченій буддійскими, даосскими и тому подобными бреднями [2]), мѣръ, на которыя слѣдуетъ смотрѣть какъ на кризисы, споспѣшествовавшіе конфуціанскимъ идеаламъ воплощаться въ жизнь народа китайскаго.

Въ-четвертыхъ. Выдѣливъ изъ конфуціанства систему государственныхъ культовъ Китая, всю совокупность древне-литературнаго матеріала, являющагося главнымъ содержаніемъ каноническаго Пятикнижія (У-цзинъ), наконецъ элементъ чисто-философскій и подвергнувъ послѣдній (въ пяти предыдущихъ главахъ) разностороннему разсмотрѣнію, мы нашли, что конфуціанская философія, разрѣшая первѣе всего и главнѣйшимъ образомъ этико-политиче-

---

[1]) Гоненіе, воздвигнутое на Мэнъ-цзы основателемъ Минской династіи, было только самымъ выразительнымъ, но далеко не единственнымъ проявленіемъ подобнаго недовольства.

[2]) Китайскіе императоры сокращали, напр., число буддійскихъ монаховъ, когда оно становилось слишкомъ большимъ, и закрывали самые монастыри.

скіе вопросы, основывается на началахъ позитивизма, исключающаго метафизику и всякаго рода мистицизмъ. Но подобно тому, какъ философія Конта не является еще сама по себѣ позитивною наукою, такъ и конфуціанская философія не есть вмѣстилище позитивныхъ наукъ,—она подготовляетъ только почву для развитія послѣднихъ. Что китайцы съ большимъ искусствомъ умѣютъ эксплуатировать окружающую ихъ природу и обрабатывать добываемые сырые продукты, это обусловлено вліяніемъ, которое оказала на умы китайцевъ, при успѣшной конкурренціи съ даосизмомъ и буддизмомъ, конфуціанская философія, убѣждающая людей цѣнить земную жизнь и широко пользоваться благами міра матеріальнаго, — конфуціанство не учитъ, какъ нужно обработывать землю, металлы, глину, шелкъ, хлопокъ и т. д., но оно споспѣшествуетъ развитію и агрономіи, и металлургіи и другихъ подобныхъ знаній. Конфуціанская философія, точно также, не трактуетъ, напр., о химіи или медицинѣ, но въ то же время борется съ даосскими и буддійскими суевѣріями, сводящими химію къ алхиміи („жизненная пилюля", „напитокъ безсмертія"), а медицину къ заклинаніямъ, и подготовляетъ почву, на которой могутъ укореняться и химія, и медицина, научнымъ образомъ обоснованныя. Конфуціанство не препятствовало іезуитамъ, когда они ознакомляли китайцевъ съ европейскою астрономіею [1]); и нынѣ конфуціанство не препятствуетъ позитивнымъ европейскимъ наукамъ утверждаться и распространяться въ Срединномъ Царствѣ. Конфуціанская философія подготовляла умы китайцевъ къ воспринятію того содержимаго, которое заключается въ европейскомъ позитивизмѣ, всесторонне понимаемомъ, и если этотъ позитивизмъ входилъ и будетъ входить въ Китай нерѣдко путемъ кризисовъ, то на послѣдніе нужно смотрѣть, какъ на борьбу съ народными суевѣріями не только европейской мысли, но и косвеннымъ образомъ и самого конфуціанства.

Показавъ, что конфуціанская философія являлась двигателемъ китайскаго прогресса, и выяснивъ ея значеніе въ историческихъ судьбахъ обитателей Срединнаго Царства, мы считаемъ нужнымъ

---

[1]) Іезуиты Шааль и Вербистъ даже завѣдывали Астрономическимъ приказомъ.

замѣтить, что для ученыхъ, желающихъ разрабатывать исторію Китая, 1) качество идеала, направлявшаго этотъ прогрессъ, должно быть предметомъ субъективной оцѣнки; 2) постепенное раскрытіе этого идеала, постепенное воплощеніе послѣдняго въ жизнь народа и постепенное усвоеніе народомъ всего, что пришло въ Китай извнѣ и утвердилось на почвѣ, подготовленной уже конфуціанствомъ,— должны служить предметомъ объективнаго наблюденія.

Заключая настоящую главу, повторимъ, что китайцы, какъ народъ высокоцивилизованный, являются народомъ историческимъ и потому достойнымъ того, чтобы его минувшія судьбы изучались историками Европы; повторимъ также, что при изученіи этихъ судебъ историкъ долженъ имѣть въ виду три задачи, располагающіяся по степени ихъ важности въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) опредѣлить историческую успѣшность прогресса; 2) раскрыть эволюцію всѣхъ тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ слагалась жизнь народная; 3) констатировать и выяснить, съ возможно бо̀льшею полнотою, фактическія детали этой жизни. Порядокъ указанныхъ задачъ, конечно, долженъ быть обратнымъ въ смыслѣ той постепенности, въ которой могутъ раскрываться минувшія судьбы народа китайскаго,— нельзя, само собою разумѣется, безъ констатированія и выясненія фактическихъ деталей исторіи очерчивать ходъ эволюцій, нельзя, не очертивъ хода эволюцій, основательно говорить о судьбахъ прогресса. Но, заявляемъ, не слѣдуетъ приступать къ разработкѣ китайской исторіи тѣмъ синологамъ, которые отрицаютъ прогрессъ китайцевъ: нѣтъ прогресса,—нѣтъ исторіи, нѣтъ и матеріала, достойнаго разработки, разработки именно исторической, далеко не тождественной съ этнографическою.

ГЛАВА XI.

Представляя, какъ предметъ изученія, высокій интересъ для науки, отвлеченно понимаемой, Китай важенъ еще и въ другомъ отношеніи: онъ необходимо долженъ приниматься въ разсчетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло идетъ объ оцѣнкѣ результатовъ запад-

наго прогресса, о жизненной годности и осуществимости его идеаловъ, о предрѣшеніи его ближайшихъ судебъ.

Историческая жизнь Запада, какъ таковая, слагалась съ одной стороны изъ элементовъ соціальной и общекультурной эволюціи, а съ другой изъ хода идей, болѣе или менѣе вліявшихъ на эту эволюцію.

Что касается эволюціонной жизни Запада, то она, какъ неоднократно обрывавшаяся, лишена строгой послѣдовательности, а потому и глубокой древности, между тѣмъ какъ эволюція жизни Китая, въ длинномъ рядѣ вѣковъ, совершалась безъ перерывовъ. На аренѣ западной исторіи мы видимъ дѣйствующимъ не одинъ народъ, а многіе народы; мы видимъ вымираніе цивилизованныхъ народностей и эпохи варварства; мы видимъ неоднократно, какъ на развалинахъ погибающей культуры возникаетъ новая жизнь племенъ первобытныхъ. Западъ молодъ, и это не парадоксъ. Отчего, напр., въ нынѣшней Франціи, этомъ цвѣткѣ западной цивилизаціи, народъ такъ мало просвѣщенъ, такъ малограмотенъ? отчего во Франціи такая шаткость политическихъ формъ, такое многообразіе политическихъ симпатій и направленій? Оттого, что мало еще прошло времени съ тѣхъ поръ, какъ полудикія германскія племена (франки, бургунды и др.) покорили Галлію, населеніе которой, надо при этомъ замѣтить, далеко не стояло на той степени развитія, какая была бы достигнута, въ случаѣ непрерываемости хода культурной эволюціи, получившей начало въ отдаленнѣйшіе вѣка на берегахъ Нила. Отчего государства современной намъ Европы такъ воинственны, отчего такъ взаимно враждебны? Оттого, что въ европейцахъ „играетъ младая кровь", и это не парадоксъ. Что дѣлаютъ школьники младшихъ классовъ въ такъ называемыя перемѣны? По большей части возятся, борются, дерутся. А давно-ли у европейцевъ пропала охота къ турнирамъ, кулачнымъ боямъ и тому подобнымъ забавамъ, да и пропала-ли? Если школьники среднихъ классовъ охотнѣе пробуютъ свою силу на бездушныхъ предметахъ, нежели другъ на другѣ, то по той причинѣ, что школьники достаточно уже освоились между собою и чувствомъ товарищества, дружбы на большой конецъ вытѣснилось въ нихъ былое чувство антагонизма. Арійскія народности Европы только еще переходятъ

въ средній классъ,—онѣ еще не довольно освоились между собою, въ нихъ еще силенъ племенной антагонизмъ. Было время, когда и Китай распадался на взаимно-враждовавшіе удѣлы, на взаимно-враждовавшія государства,—это время давно прошло, и 400 милліоновъ особей считаютъ себя единымъ народомъ, считаютъ себя гражданами единой имперіи. Западъ молодъ, и его юношеская игривость недостаточно еще умѣряется стѣсненіями, полагаемыми самою природою. На Западѣ сравнительно мало народу и много земли, могущей быть продуктивною,—есть куда разойтись, есть чѣмъ прокормиться. Отсюда отсутствіе для обитателей Запада крайней необходимости напрягать силы къ тому, чтобы до конца эксплуатировать богатства природы и вырабатывать наилучшимъ образомъ соціальный modus vivendi. Не то въ Китаѣ: здѣсь человѣку приходится бороться, именно бороться съ природою, приходится жить и уживаться въ тѣснотѣ. Западъ молодъ, а Китай въ порѣ совершенной возмужалости. Въ Китаѣ сама жизнь многое выяснила и опредѣлила, между тѣмъ какъ Западъ не богатъ еще житейскою опытностію, и ему нерѣдко приходится сегодня разочаровываться въ томъ, чѣмъ онъ былъ очарованъ вчера. Давно-ли, напр., строй внутренне-политической жизни сѣверо-американцевъ выставлялся какъ высокосовершенный, почти образцовый? А вотъ, между прочимъ, какъ смотрятъ теперь на самихъ себя въ Америкѣ тѣ люди, которые способны трезво судить о дѣйствительныхъ результатахъ житейской эволюціи: „превращеніе демократическаго управленія въ деспотизмъ самаго низкаго и подлаго свойства, какъ послѣдствіе крайней неравномѣрности въ распредѣленіи богатствъ,—дѣло вовсе не отдаленнаго будущаго. Оно началось уже въ Соединенныхъ Штатахъ, и на нашихъ глазахъ подвигается впередъ гигантскими шагами. Постоянное ухудшеніе въ личномъ составѣ нашего законодательнаго корпуса; вынужденное отстраненіе отъ политики людей высшихъ способностей и благороднѣйшаго характера; бо̀льшій и бо̀льшій перевѣсъ искусства въ избирательной агитаціи надъ заслуженной репутаціею государственнаго дѣятеля; бо̀льшая и бо̀льшая небрежность въ голосованіи и параллельное съ нимъ возрастаніе силы золота; бо̀льшая и бо̀льшая трудность убѣдить народъ въ необходимости преобразованій и про-

вести эти преобразованія; образованіе политическихъ партій независимо отъ разности въ принципахъ, и упадокъ значенія общихъ отвлеченныхъ началъ,—все это несомнѣнные признаки нашего политическаго упадка. Типическая форма современнаго развитія—городъ. Здѣсь встрѣчаются другъ съ другомъ величайшее богатство и крайняя нищета. Здѣсь же замѣтнѣе всего и всѣ порухи демократическаго строя. Во всѣхъ большихъ американскихъ городахъ существуетъ въ настоящее время рѣзко выдѣляющійся господствующій классъ, какъ въ самыхъ аристократическихъ странахъ міра. Члены его распоряжаются голосами цѣлыхъ частей города, командуютъ на избирательныхъ сходкахъ, распредѣляютъ должности какъ бы свое частное дѣло, и не занимаясь никакимъ производительнымъ трудомъ—живутъ лучше другихъ и бросаютъ щедрою рукою деньги направо и налѣво. Это люди въ силѣ, у которыхъ принуждены заискивать честолюбцы, мести которыхъ они должны избѣгать. А кто эти люди? Мудрые-ли, добрые, просвѣщенные, люди снискавшіе довѣріе согражданъ чистотою жизни, блескомъ талантовъ, добросовѣстнымъ исполненіемъ общественныхъ обязанностей, глубокимъ изученіемъ политическихъ вопросовъ?—Ничуть не бывало; это игроки, содержатели игорныхъ домовъ, увеселительныхъ заведеній, если не хуже того; профессія ихъ—пріобрѣтать голоса избирателей, покупать и продавать должности и дѣйствія должностныхъ лицъ... Не выростаетъ-ли среди насъ цѣлый классъ, пользующійся всею властью аристократіи, не имѣя ни одного изъ ея достоинствъ? У насъ не мало простыхъ гражданъ, владѣющихъ тысячами миль желѣзныхъ дорогъ, милліонами десятинъ земли, распоряжающихся средствами жизни легіоновъ людей, назначающихъ губернаторовъ штатовъ, точно также, какъ они назначаютъ своихъ прикащиковъ, избирающихъ сенаторовъ—какъ собственныхъ управителей,—которыхъ воля въ законодательныхъ собраніяхъ имѣетъ такую же силу, какъ нѣкогда воля французскаго короля въ его lit de justice... Общее довѣріе къ республиканскимъ учрежденіямъ тамъ, гдѣ они получили полное развитіе, рѣшительно падаетъ болѣе и болѣе. Прежней глубокой вѣры въ республику, какъ источникъ національнаго благоденствія, болѣе не существуетъ. Мыслящіе люди начинаютъ понимать ея опас-

ности, не зная, какъ помочь горю; они начинаютъ склоняться къ воззрѣнію Маколея и не довѣряютъ болѣе Джеферсону. (См. Письмо Маколея къ Рандаллю въ біографіи Джеферсона). Народныя же массы вообще начинаютъ свыкаться съ растущимъ развращеніемъ. Прискорбнѣйшее знаменіе времени въ современной политической жизни Соединенныхъ Штатовъ составляетъ возникновеніе въ обществѣ образа мыслей, по которому или вовсе отрицается существованіе честныхъ людей въ общественныхъ должностяхъ, или считается дуракомъ тотъ, кто не пользуется въ нихъ своимъ часомъ. Это указываетъ, что развращенность проникаетъ въ самый народъ" [1]). Не должны-ли приведенныя строки убѣждать недавнихъ панегиристовъ американской жизни въ томъ, что похвалы послѣдней были слишкомъ апріорны, преждевременны? Западъ молодъ, и его жизнь, какъ эволюціонная, еще бѣдна матеріалами, необходимыми для того, чтобы дѣлать безошибочныя заключенія о настоящемъ и будущемъ на основѣ апостеріорной.

Что касается идей, опредѣлявшихъ собою идеалы жизни Запада, равно какъ и болѣе или менѣе вліявшихъ на ходъ ея, то о нихъ мы можемъ замѣтить слѣдующее.

1) На Западѣ эволюціонная жизнь направлялась и направляется одновременно многими идеями, опирающимися на разныя основы и, по своему вліянію на массы народныя, всего чаще равносильными. Какой идеалъ господствовалъ, напр., среди гражданъ Римской имперіи во II и III вв. по Р. Х.? Идеаловъ было нѣсколько, — стоическій, эпикурейскій, неоплатоническій, христіанскій и пр. И нынѣ мы видимъ, что идеалы жизни берутся на Западѣ то изъ христіанства (съ его раздѣленіями и подраздѣленіями), то изъ мистицизма (спиритизмъ, теософизмъ), то изъ метафизической философіи (гартманизмъ), то изъ позитивизма (единаго въ своей основѣ, но распадающагося на множество фракцій при рѣшеніи этико-соціальныхъ вопросовъ). Который изъ этихъ идеаловъ можетъ считаться господствующимъ, господствующимъ фактически? Трудно сказать. Идеаловъ и въ Китаѣ не одинъ, а нѣсколько, но среди осуществляемыхъ идеаловъ одинъ, а именно

[1]) Прогрессъ и бѣдность по Генри Джорджу. Политико-экономическій этюдъ С. Цвѣтъ. Спб. 1884. Стр. 12—14, 17.

конфуціанскій, получаетъ неизмѣримое преобладаніе надъ другими.

2) Идеалы жизни Запада, будучи неоднородными, слишкомъ не сходны по своему характеру и, подобно лебедю, щукѣ и раку, тянутъ жизнь въ противуположныя стороны. Вспомнимъ, какъ различно понимаются въ новѣйшей Европѣ идеалы цивилизаціи, прогресса (см. гл. IV нашего труда); вспомнимъ, сколько существуетъ нынѣ экономическихъ, политическихъ и нравственныхъ теорій, подрывающихъ одна другую. Да и откуда можетъ взяться единство идеаловъ, когда они заимствуются изъ сферъ и религіи, и мистицизма, и метафизики, и позитивизма! Идеалы для жизни китайцевъ также неоднородны (что́, напр., общаго между конфуціанствомъ и буддизмомъ!), но жизнь обитателей Срединнаго Царства тянется при этомъ въ одну сторону, а именно въ сторону идеала преобладающаго, конфуціанскаго.

3) Идеалы жизни, выработанные мыслителями, слишкомъ поспѣшно принимаются на Западѣ къ житейскому руководству, а между тѣмъ у этихъ идеаловъ нѣтъ прочной основы, они страдаютъ односторонностью, они слишкомъ искусственно выведены изъ положеній, которыя весьма легко разбиваются при столкновеніи съ другими положеніями. Кто не знаетъ, съ какою поспѣшностію примѣнялось къ жизни ученіе Дарвина (хотя бы и шире, чѣмъ слѣдуетъ, понятое), Милля и другихъ позитивистовъ? А поспѣшность, съ которою нѣкоторыя фракціи соціализма свели отвлеченныя положенія мыслителей къ преступнымъ дѣяніямъ, кровавой расправѣ? Что касается малоосновательности и односторонности западныхъ идеаловъ жизни, то всего лучше можно видѣть это на философіи Гегеля. Знаменитый философъ, созерцая въ умѣ своемъ ту постепенность, въ которой абсолютный духъ якобы познаетъ самого себя, построилъ грандіозную философскую систему, развивъ при этомъ изъ собственной мысли, какъ изъ паутины, всѣ главныя и второстепенныя положенія. Въ какой степени была прочна метафизическая паутина Гегеля, это всякому извѣстно, и объ этомъ мы не будемъ говорить. Скажемъ только, что Гегель не имѣлъ никакого права примѣнять свою метафизическую систему къ исторіи жизни человѣчества (а безъ такого, предварительно сдѣланнаго,

примѣненія и система-то едва-ли бы выработалась). Почему же не имѣлъ права? Потому первѣе всего, что онъ вовсе не зналъ китайскаго народа, который составляетъ цѣлую $^1/_3$ человѣчества. На что мы указываемъ какъ на ошибку Гегеля, въ томъ же ошибается и большинство западныхъ мыслителей, которые, дѣлая выводы или строя идеалы, трактуютъ о жизни всего человѣчества, а между тѣмъ или совершенно игнорируютъ китайцевъ (400-то милліоновъ!), или судятъ о нихъ по своимъ школьнымъ воспоминаніямъ. Оставляя въ сторонѣ тѣхъ философовъ, которые (какъ напр., Фихте), исходя изъ одного логическаго пункта, старались выяснить сущность міра и жизнь всего человѣчества, замѣтимъ, что и мыслители, доказывавшіе, напр., необходимость въ человѣческихъ обществахъ (въ силу будто бы непреложнаго закона Мальтуса) борьбы за существованіе или необходимость вырожденія и естественной смерти для всѣхъ націй земнаго шара [1]), осмотрительнѣе были бы въ своихъ выводахъ и сдержаннѣе въ теоретическихъ построеніяхъ (въ той или другой мѣрѣ вліяющихъ на жизнь народную), если бы принимали въ разсчетъ китайцевъ, народъ многомилліонный и весьма много вѣковъ живущій. Выставляя недостатки идеаловъ жизни Запада, выработанныхъ всякаго рода мыслителями, и указывая на поспѣшность, съ которою нравственныя, политическія и экономическія теоріи вводятся на Западѣ въ эволюціонную жизнь, мы должны напомнить читателямъ, что реализація конфуціанскаго идеала началась далеко не въ то время, когда онъ былъ очерченъ, и совершалась постепенно въ длинномъ рядѣ вѣковъ, и что этотъ идеалъ, будучи чуждъ элементовъ метафизики и мистицизма, утверждается на такой основѣ, которая прочна своею жизненностію, своимъ соотвѣтствіемъ лучшимъ склонностямъ двойственной природы людей [2]).

4) Идеалы жизни Запада, какіе бы они ни были, не проводятся въ нее (чему нерѣдко должно только радоваться) энергично, послѣдовательно и неуклонно, не укореняются въ ней глубоко. Знаютъ-ли читатели хотя одно семейство, въ которомъ воспитаніе

---

[1]) Разумѣемъ главнымъ образомъ Jacoby (Études sur la sélection dans ses rapports avec l'hérédité chez l'homme), Gobineau (Essai sur l'inégalité des races humaines), Ribot (L'hérédité).

[2]) Подробности см. въ главѣ IX труда нашего: «Принципы жизни Китая».

ребенка было до конца доведено, напр., по книгѣ Песталоцци „Руководство для матерей"? Не случается-ли почти всегда, что родители начинаютъ воспитывать ребенка по какой-либо опредѣленной системѣ и очень скоро отступаютъ отъ этой системы, въ рѣдкихъ случаяхъ замѣняя ее другою, а въ большинствѣ случаевъ руководясь своими личными склонностями, равно какъ тѣми или другими условіями и обстоятельствами эволюціонной жизни. Много-ли читателямъ извѣстно такихъ молодыхъ людей, которые, окончивъ свое высшее образованіе и ознакомившись съ цѣлымъ рядомъ жизненныхъ идеаловъ, усваиваютъ одинъ изъ нихъ, обосновываются на немъ и неуклонно согласуютъ съ нимъ свою дальнѣйшую жизнь? Не бываетъ-ли всего чаще, что молодые люди освящаютъ свою дѣятельность элементами различныхъ (нерѣдко даже противуположныхъ) идеаловъ или живутъ не руководясь сознательно никакими идеалами, слѣдуютъ ходу эволюціонной жизни и, если безсознательно приближаются къ какому-либо идеалу, то потому единственно, что онъ въ той или другой мѣрѣ обнаруживаетъ свою притягательную силу въ окружающей ихъ соціальной средѣ? Но о какихъ идеалахъ можно сказать, что они лежатъ въ основаніи жизни народовъ Запада и являются въ ней фактически господствующими? Ни о какихъ, мы думаемъ. А христіанство, скажутъ намъ,—развѣ народы Запада (за немногими исключеніями) не христіане? Да, христіане; но, вѣдь, мы говоримъ не о принадлежности народовъ Запада къ христіанству, а о воплощеніи идеала въ жизни,—а знаетъ-ли исторія тѣ времена, когда жизнь народовъ Запада обосновывалась на ученіи Спасителя? Религіозная ревность монашествующихъ аскетовъ, крестоносцевъ, инквизиторовъ, участниковъ религіозныхъ войнъ имѣла, конечно, тѣсную связь съ христіанствомъ, но не являлась жизненнымъ воплощеніемъ христіанскаго идеала. Рядомъ же съ этимъ духовные пастыри среди всѣхъ христіанскихъ народовъ Запада съ высоты каѳедръ всегда обличали и нынѣ обличаютъ пасомыхъ христіанъ въ томъ, что ихъ фактическая жизнь противна идеалу христіанства. Далеко-ли въ 18 вѣковъ ушли западные народы въ дѣлѣ жизненнаго воплощенія заповѣди Спасителя о любви къ ближнему? Самый гробъ Христа до сихъ поръ находится въ рукахъ невѣрныхъ не потому-ли, что на-

роды Запада не объединяются любовію и взаимно исполнены враждебныхъ чувствъ? Замѣтимъ при этомъ, что христіанство, и прежде не являвшееся единымъ, все болѣе и болѣе распадается на фракціи; замѣтимъ еще, что среди западныхъ народовъ съ каждымъ днемъ становится ощутительнѣе упадокъ живой вѣры и популярнѣе атеизмъ. Въ католической Франціи христіанское ученіе уже изгнано изъ школъ, а вотъ что въ одной изъ весьма распространенныхъ въ Россіи книгъ сообщается и о протестантской Германіи: „Въ Берлинѣ браки, не освященные церковнымъ обрядомъ, и дѣти, не получившія крещенія, составляютъ изрядный процентъ. Со времени введенія гражданскаго брака число лицъ, вступившихъ въ церковный бракъ, не превышаетъ 50%. Изъ 27.500 похоронъ, бывшихъ въ 1874 г. въ Берлинѣ, на долю гражданскихъ погребеній приходится не менѣе 24.000; но еще болѣе ужасаетъ религіозныхъ людей тотъ фактъ, что изъ 100 новорожденныхъ въ послѣднее время отъ 16 до 20 остаются некрещенными... Судьи, при допросѣ обвиняемыхъ по разнымъ преступленіямъ, на вопросъ, вѣрятъ-ли они въ Бога, очень часто получаютъ отрицательный отвѣтъ“ [1]). Можно-ли при всемъ этомъ говорить, что христіанскій идеалъ глубоко проводится въ жизнь народовъ Запада? А между тѣмъ христіанскій идеалъ по значительности своего вліянія, несомнѣнно, первенствующій среди другихъ идеаловъ западной жизни. Обращаясь къ Китаю, мы видимъ въ немъ господство конфуціанства (понимаемаго въ смыслѣ философской системы), конфуціанства единаго, а не дробящагося на фракціи, входившаго въ жизнь народную постепенно въ длинномъ рядѣ вѣковъ и нынѣ являющагося для нея краеугольнымъ камнемъ.

Таковы замѣчанія, которыя намъ представлялось нужнымъ сдѣлать относительно эволюціонной жизни Запада и вліяющихъ на нее идеаловъ. Обратимся теперь къ результатамъ западнаго прогресса и посмотримъ, что̀ можно заключать о послѣднихъ, при сличеніи ихъ съ результатами прогресса китайцевъ.

Начнемъ съ прогресса умственнаго. Нельзя прежде всего не констатировать того факта, что на Западѣ образованіе слишкомъ

---

[1]) Е. Н. Водовозова: Жизнь европейскихъ народовъ, томъ III, стр. 2, 3.

мало распространено въ массѣ народа, что процентъ безграмотныхъ весьма значителенъ даже во Франціи, этомъ государствѣ, гордящемся высотою своей цивилизаціи; нельзя также не замѣтить, что если элементарная образованность является гдѣ-либо на Западѣ общераспространенною (напр., въ Пруссіи), то обусловливается это всего чаще принудительными мѣрами правительствъ. Китайцевъ же никто не принуждаетъ учиться, а между тѣмъ у нихъ почти всякій чернорабочій съумѣетъ и прочесть популярную книгу, и выразить свои мысли на бумагѣ. Далѣе. Что можно сказать о школьномъ образованіи на Западѣ? Не отвѣчая на этотъ вопросъ своими словами, позволимъ себѣ сдѣлать нѣсколько выдержекъ изъ книгъ, пользующихся извѣстностью и распространенностью въ Россіи. „То знаніе, которое совершенно упускается изъ вида въ нашихъ учебныхъ курсахъ, оказывается въ самой тѣсной связи съ житейскими дѣлами. Наша промышленность совершенно прекратилась бы, если бы люди, по окончаніи курса своего воспитанія, какъ у насъ принято говорить, не старались пріобрѣтать необходимыхъ для нея познаній; мало того, промышленность совсѣмъ бы перестала существовать, если бы эти познанія не накоплялись изъ столѣтія въ столѣтіе и не распространялись неоффиціальнымъ путемъ. Если бы въ Англіи не было другаго рода обученія, кромѣ того, которое преподается въ публичныхъ школахъ, страна эта оставалась бы и теперъ такою же, какой она была въ феодальныя времена. То быстро возрастающее ознакомленіе съ законами явленій, которое, въ теченіи многихъ вѣковъ, научало насъ, какъ подчинять природу нашимъ потребностямъ и, въ настоящее время, дало простому рабочему возможность пользоваться комфортомъ, лѣтъ триста тому назадъ недоступнымъ самимъ королямъ,—едва ли можетъ считаться результатомъ установленнаго въ школахъ метода обученія юношества. Наука жизни, благодаря которой англійская нація сдѣлалась тѣмъ, что̀ она есть теперь, и которая служитъ основаніемъ нашему существованію, эта наука усвоивается человѣкомъ въ углахъ и закоулкахъ, тогда какъ въ установленныхъ обществомъ учрежденіяхъ для обученія юношества, большею частью, пережовываются только мертвыя формулы... Если бы, по какому-нибудь странному случаю, будущему отдаленному потомству

не осталось въ наслѣдство отъ насъ ничего, кромѣ груды учебниковъ и бумагъ педагогическаго совѣта,—воображаемъ, какъ бы былъ пораженъ антикварій той эпохи, не найдя въ нихъ ни малѣйшаго указанія на то, что учащіеся могли бы сдѣлаться когда-нибудь родителями. „„Этотъ курсъ обученія, вѣроятно, предназначался для безбрачныхъ, рѣшилъ бы онъ, конечно. Я замѣчаю здѣсь тщательную подготовку къ изученію различныхъ предметовъ, преимущественно, къ чтенію книгъ вымершихъ и современныхъ націй, кромѣ своей собственной (изъ чего я заключаю, что у этого народа было весьма мало хорошихъ литературныхъ произведеній на отечественномъ языкѣ); но я не нахожу нигдѣ даже намека на то, какъ воспитывать дѣтей. Неужели они были такъ глупы, что исключали изъ программы учебнаго курса все то, что касается подготовки къ этой важнѣйшей изъ всѣхъ человѣческихъ обязанностей? Очевидно, это былъ элементарный курсъ для какого-нибудь монашескаго ордена"". Въ самомъ дѣлѣ, не поразителенъ-ли тотъ фактъ, что хотя отъ ухода за дѣтьми зависятъ ихъ жизнь и смерть, ихъ нравственное благосостояніе и гибель,—ни одного слова наставленія, какъ обращаться съ дѣтьми, не прочтутъ и не услышатъ тѣ, кто, рано или поздно, будетъ имѣть ихъ? Не уродство-ли это, что судьба молодаго поколѣнія отдается въ жертву глупымъ обычаямъ, привычкамъ, фантазіямъ, а также внушеніямъ необразованныхъ нянекъ и, полныхъ предразсудковъ, совѣтамъ бабушекъ? Если бы купецъ началъ вести серьёзное коммерческое дѣло, не имѣя ни малѣйшаго понятія объ ариѳметикѣ и бухгалтеріи, мы бы ахнули на его безразсудство и стали бы ждать роковыхъ послѣдствій такого легкомыслія. Или, если бы человѣкъ, не зная анатоміи, вздумалъ заявить себя хирургомъ,—мы бы удивились его смѣлости и пожалѣли бы его паціентовъ. Но когда родители приступаютъ къ трудному дѣлу воспитанія дѣтей, ни разу не подумавъ о физическихъ, нравственныхъ и умственныхъ началахъ, которыми имъ слѣдовало бы руководиться, мы не удивляемся и не жалѣемъ будущихъ жертвъ" [1]). „Нельзя не пожелать, чтобы

---

[1]) Гербертъ Спенсеръ: Воспитаніе умственное, нравственное и физическое. Переводъ съ англійскаго Е. А. Сысоевой. Третье изданіе. Спб. 1889. Стр. 29—31.

и въ школѣ, и въ университетѣ естественныя науки были признаны предметами первѣйшей важности; ибо онѣ научаютъ молодыхъ людей *познавать то, что они видятъ*, и видѣть то, чего иначе имъ не удалось бы увидѣть. Къ самымъ полезнымъ предметамъ относятся: ботаника, зоологія, минералогія, геологія, химія, архитектура, рисованіе и вообще изящныя искусства. Сколько экскурсій по нашимъ горамъ (въ Шотландіи), сколько поѣздокъ по Европѣ оказывались почти безъ всякой пользы для книжно-дрессированныхъ юношей только потому, что у нихъ недоставало элементарныхъ знаній въ упомянутыхъ наблюдательныхъ наукахъ!" [1]). „Естествознаніе, государственныя науки и исторія— вотъ тѣ три области знанія, которыя должны были бы лечь въ основу истиннаго общаго образованія. Для лицъ, достигшихъ болѣе высокаго уровня матеріальнаго благосостоянія, а также профессіи и вліянія, могли бы быть присоединены, сверхъ изученія только что названныхъ наукъ, еще философія, филологія и исторія культуры; при этомъ должно бы имѣться въ виду большее углубленіе въ отрасли знанія, которыя ближе соприкасаются съ ихъ личною профессіей и открываемыми ею горизонтами. Нельзя отрицать, что мы довольно далеки еще отъ состоянія, которое удовлетворяло бы въ этомъ отношеніи самымъ умѣреннымъ ожиданіямъ. Какъ часто встрѣчаются не только образованные люди, но даже и „„ученые"", которые о природѣ знаютъ лишь то, что непосредственно воспринимается ихъ органами чувствъ, о государствѣ то, что они узнаютъ изъ бѣгло прочитанной газетной статьи, изъ исторіи то, что сохранилось изъ жалкихъ и смутныхъ школьныхъ воспоминаній [2])... Самымъ краснорѣчивымъ признакомъ образованія, идущаго по невѣрной дорогѣ, служитъ тотъ фактъ, что большинство образованныхъ людей придерживаются или со-

---

[1]) О самовоспитаніи умственномъ, физическомъ и нравственномъ. Совѣты юношамъ, вступающимъ въ жизнь и желающимъ серьезно подготовиться къ научной и общественной дѣятельности. Сочиненіе Джона Стюарта Блекки, профессора греческаго языка и литературы при Эдинбургскомъ Университетѣ. Переводъ съ англійскаго І. Паульсона. Второе изданіе. Спб. 1886. Стр. 3, 4.

[2]) Вильгельмъ Вундтъ: Этика. Изслѣдованіе фактовъ и законовъ нравственной жизни. Переводъ съ нѣмецкаго. Спб. 1888. Отдѣлъ четвертый, стр. 190.

вершенно неразумной, или слишкомъ общедоступной философіи, а такъ называемые „„ученые““ обходятся безъ всякой философіи, разумѣется, для того, чтобы все-таки философствовать изъ того маленькаго окошечка, сквозь которое они смотрятъ на міръ Божій [1])... Какъ на одно изъ прискорбнѣйшихъ послѣдствій утилитарныхъ стремленій въ области образованія, смотрю я (*Вундтъ говоритъ о себѣ*), на отчасти удавшуюся попытку раскола всей системы высшаго образованія на двѣ половины, изъ которыхъ одна преимущественно посвящена реальнымъ образовательнымъ предметамъ, а другая—гуманитарнымъ. Для истинныхъ потребностей профессіи это дѣленіе имѣетъ мало значенія. Всѣмъ извѣстно, что реальное и гуманитарное образованіе подготовляютъ одинаково хорошихъ математиковъ, врачей и т. п. Но распаденіе всей массы людей съ высшимъ образованіемъ на два лагеря съ различными отчасти интересами, душевными потребностями и общегуманными взглядами, несомнѣнно не можетъ считаться желательнымъ и удачнымъ результатомъ“ [2]). „Если“, говоритъ Леруа Болье, „сдѣлать высшее образованіе даровымъ, а техническое и среднее доступнымъ массѣ людей безъ состоянія и съ посредственными способностями, если учредить техническія школы въ каждомъ городѣ, даже, какъ предлагаютъ, въ каждомъ кварталѣ города, то въ результатѣ подобнаго легкомысленнаго направленія получится ежегодное приготовленіе десятковъ тысячъ молодыхъ мужчинъ и женщинъ къ либеральнымъ профессіямъ, къ артистической карьерѣ, къ государственной службѣ и т. д., другими словами, получится искаженіе здравыхъ экономи-

---

[1]) ibid., стр. 192.

[2]) ibid., стр. 238, 239. Напомнимъ читателямъ, что въ концѣ 1889 года нашею періодическою печатью сталъ, послѣ 20-лѣтняго перерыва, опять обсуждаться вопросъ о томъ, какая система образованія предпочтительнѣе для русскаго юношества—классическая или реальная. Напомнимъ еще, что первая изъ ряда статей, озаглавленныхъ: «Улучшеніе общаго состоянія гимназій» и печатавшихся на столбцахъ газеты «Новое Время», начиналась слѣдующими словами: «Наше общественное воспитаніе и обученіе движется страннымъ образомъ; оно не идетъ ровнымъ, твердымъ шагомъ, а все дѣлаетъ прыжки — прыгнетъ разъ, другой, третій, и остановится; и не всегда оно прыгаетъ въ одномъ направленіи: впередъ прыгаетъ рѣдко и съ трудомъ, а большею частью то вправо, то влѣво, иной разъ назадъ» (см. «Новое Время», 1889 г., № 20-го декабря).

ческихъ отношеній; предложеніе извѣстныхъ услугъ превзойдетъ значительно запросъ на нихъ, вознагражденіе за умственный трудъ понизится невѣроятно и въ обществѣ явится масса лицъ, лишенныхъ всякихъ средствъ къ существованію. Не смотря на эту опасность, большая часть государствъ идетъ именно по этому ложному пути. Между тѣмъ нѣтъ деликатнѣе вопроса о высшемъ и особенно техническомъ образованіи. Когда государство, вмѣсто распространенія общаго образованія, фабрикуетъ на свой счетъ ученыхъ, чиновниковъ, инженеровъ, артистовъ, мастеровъ и т. д., то оно беретъ на себя вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно непосильную задачу распредѣлить въ странѣ обязанности и трудъ. Оно какъ бы подражаетъ законодателямъ древности и среднихъ вѣковъ, когда опредѣлялось число работниковъ, долженствовавшихъ трудиться въ каждомъ отдѣльномъ ремеслѣ. Государство вмѣшивается такимъ образомъ въ рынокъ труда и опредѣляетъ предложеніе и спросъ, но очевидно, что, желая регулировать этотъ рынокъ, оно скорѣе вноситъ въ него смуту" [1]). „Франція, гдѣ вѣра въ то, что государство обязано на казенный счетъ сдѣлать всѣхъ образованными, особенно была сильна, подаетъ теперь примѣръ разочарованія. Не безъ нѣкотораго уличнаго скандала, возстановленъ тамъ сборъ за слушаніе лекцій въ факультетахъ, соотвѣтствующихъ нашимъ университетамъ... Любопытно, что всѣ почти безъ исключенія органы французской печати одобрили это возстановленіе... При настоящемъ положеніи вещей, по мнѣнію тѣхъ же органовъ, знаніе грамоты и ариѳметики сдѣлалось вещью почти для всѣхъ необходимою. Государство обязано давать это познаніе, но и здѣсь даровaго исполненія означеннаго обязательства вправѣ требовать развѣ люди, лишенные всякихъ средствъ. Въ среднемъ образованіи роль государства должна быть гораздо уже... Даровое высшее образованіе, говорятъ французскіе публицисты, не имѣетъ ни предлога, ни извиненія" [2]). Но довольно выдержекъ,—и приведенныхъ нами достаточно, чтобы напомнить читателямъ, насколько школьное образованіе на Западѣ является не вѣрно направленнымъ, не соглас-

[1]) «Современная Россія. Очерки нашей государственной и общественной жизни». Спб. 1889. Стр. 419, 420.

[2]) ibid., стр. 420, 421.

нымъ съ идеалами, которые начертываются мыслителями (при томъ же каждымъ посвоему), неустойчивымъ, колеблющимся. Если мы обратимся къ Китаю, то увидимъ, что тамъ народное образованіе и выработано, и устойчиво: оно, будучи понимаемо какъ общее и въ силу этого усвояя однообразный характеръ, обосновывается на конфуціанской философіи, съ которою, какъ обусловливающею ходъ китайскаго прогресса, мы ознакомляли читателей въ предыдущихъ пяти главахъ нашего труда. При этомъ всякое спеціальное знаніе (будь то религіозное, практическое или другое какое) является для китайца знаніемъ второстепеннымъ и усвояется только тогда уже, когда онъ овладѣлъ сущностью кореннаго образованія, указывающаго человѣку (нами выясненные) идеалы прогресса умственнаго, нравственнаго, политическаго, юридическаго и экономическаго. Далѣе. „Посмотрите", говоритъ Спенсеръ [1]), „на результаты [2]); отъ того-ли, что понятія дѣтей неестественно притупляются, вслѣдствіе долгаго сидѣнья за книгами, отъ неправильнаго-ли мышленія, вызваннаго изученіемъ предметовъ прежде, чѣмъ ребенокъ можетъ ихъ понять, и представленіемъ обобщеній прежде фактовъ, отъ которыхъ они происходятъ; отъ того-ли, что учениковъ и ученицъ заставляютъ пассивно воспринимать чужія идеи, нисколько не пріучая ихъ къ любознательности и самодѣятельности; отъ того-ли, наконецъ, что способности дѣтей чрезмѣрно напрягаются,—только по выходѣ изъ учебныхъ заведеній, немногіе изъ воспитанниковъ обладаютъ той силой ума, которой бы можно было ожидать отъ нихъ. По окончаніи экзамена, книги кладутся въ сторону; бо̀льшая часть пріобрѣтенныхъ свѣдѣній быстро вылетаетъ изъ памяти, благодаря безпорядочности, съ которой онѣ усвоивались; то, что еще осталось—мертвый капиталъ, потому что искусство примѣнять знаніе къ практикѣ не преподавалось въ школѣ, а личная способность точнаго наблюденія и независимаго мышленія крайне мало развита. Прибавимъ ко всему этому, что бо̀льшая часть свѣдѣній, получаемыхъ въ школѣ, имѣетъ, относительно, очень мало цѣны, тогда какъ огромная масса ихъ, несравненно болѣе цѣнная по своему значенію, оставляется безъ

[1]) См. его: Воспитаніе умств., нравст. и физич. Изд. третье, стр. 36.

[2]) Рѣчь идетъ о результатахъ нынѣшняго школьнаго образованія.

всякаго вниманія". Довольствуемся одною этой выдержкой (взятой, впрочемъ, изъ книги недюжиннаго мыслителя), чтобы напомнить читателямъ, насколько школьное образованіе на Западѣ бѣдно положительными результатами. Если оно является таковымъ, то нѣтъ ничего удивительнаго, что изъ питомцевъ одной и той же школы могутъ въ дальнѣйшей жизни вырабатываться, смотря по обстоятельствамъ уже, мистики и атеисты, монархисты и республиканцы, консерваторы и прогрессисты, соціалисты и хотя бы рабовладѣльцы, и т. д. И въ Китаѣ, само собою разумѣется, не всѣ люди одинаковы по своимъ воззрѣніямъ, склонностямъ и направленію; но при этомъ несомнѣнно, что китайцы въ неизмѣримо большей степени чѣмъ люди Запада съ одной стороны объединены сущностью основнаго образованія (вѣдь, философія Мэнъ-цзы общеизвѣстна въ Китаѣ), а съ другой—пріучаются реализировать въ жизни тѣ идеалы, которые раскрыты въ книгахъ, подлежащихъ школьному или домашнему штудированію молодежи. Далѣе. Школа на Западѣ, какъ мы сказали, не даетъ своимъ питомцамъ одного опредѣленнаго направленія, и они усвояютъ (если только усвояютъ) идеалы жизни (вообще, а слѣдовательно, и умственной) изъ той среды, которою окружены, съ которою связаны. А являются-ли идеалы умственной жизни Запада хорошо выработанными и устойчивыми? Не замѣчаемъ-ли мы, что позитивизмъ съ каждымъ годомъ все болѣе и болѣе теряетъ кредитъ (хобя бы въ смыслѣ количественномъ); не замѣчаемъ-ли мы, что день ото дня прогрессируютъ количественно и спиритизмъ (см. стр. 486—488 труда нашего: „Принципы жизни Китая"), и теософизмъ, и другіе виды мистицизма? Если въ настоящее время родственная буддизму философія Шопенгауера и Гартмана конкуррируетъ по вліянію своему на умы съ позитивною философіею Конта, то не менѣе конкуррируетъ съ положительною наукою и буддійскій мистицизмъ, пропагандируемый въ Англіи, Германіи, Франціи, Америкѣ и другихъ государствахъ членами общества теософовъ, основаннаго въ 1875 г. И самъ президентъ этого общества, полковникъ Олькоттъ, и всѣ искреннѣйшіе теософы горячо убѣждены, что сверхъестественныя явленія природы постижимы для человѣка, что онъ можетъ властвовать надъ законами вещественнаго міра и творить чу-

деса, что верхомъ учености является именно чудодѣйство. Мы не говоримъ уже о деваханѣ (состояніи посмертнаго блаженства), таинственныхъ старцахъ Востока и другихъ предметахъ, признавать которые по-сердцу пропагаторамъ и адептамъ теософизма [1],—все это мистицизмъ, идущій еще далѣе простаго отрицанія предѣловъ, указываемыхъ позитивизмомъ. Если мистика день ото дня дѣлается на Западѣ все болѣе популярною, то ничего нѣтъ удивительнаго, что въ газетахъ встрѣчаются сообщенія, подобныя слѣдующему: „Въ Швейцаріи возникло неслыханное предпріятіе [2]). Графиня Вахтмейстеръ, докторъ Піоба, профессоръ Турчаннъ и докторъ Гартманнъ задумали основать акціонерное общество (акціи по 500 франковъ) для устройства на горѣ близь Локарно убѣжища для тѣхъ, кто желаетъ вдали отъ шума и въ тиши уединенія посвятить себя изученію тайнаго ученія о мірѣ духовъ. Владѣльцы акцій не будутъ получать процентовъ. Они только пользуются правомъ жить въ убѣжищѣ. Докторъ Піоба подарилъ землю для этого убѣжища. Общество будетъ называться Fraternitas". (См. газету „Новое Время", 1889 г., номеръ 11-го октября). До какихъ размѣровъ дойдетъ и какія еще новыя формы приметъ на Западѣ пропаганда буддизма и другихъ азіатскихъ ученій, покажетъ, конечно, время. Если мы обратимся къ Китаю, то увидимъ, что онъ въ длинномъ рядѣ вѣковъ прошедшей исторической жизни имѣлъ случай близко ознакомиться съ буддизмомъ и всѣми видами мистицизма, увлекался мечтами лицъ, по духу родственныхъ, напр., Олькотту и Синнетту, но былъ удерживаемъ отъ крайностей людьми здравомыслящими и постепенно проникался все бо̀льшею симпатіею къ конфуціанской философіи, позитивной по ея существу и не заключающей въ основѣ своей никакихъ элементовъ мистики. Общество, подобное Fraternitas, для Запада новинка, на которую будутъ набрасываться, для Китая же это старье, на которое мало кто захочетъ обратить вниманіе,—на Западѣ мистицизмъ количественно прогрессируетъ, въ Китаѣ—регрессируетъ. Но допустимъ, что на Западѣ мистика не получитъ преобладанія надъ позитивною мы-

[1]) См. Die esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus von A. P. Sinnett. Übersetzung aus dem englischen. Leipzig. 1884.

[2]) Подобнаго предпріятія, намъ думается, слѣдовало ожидать.

слію и что эта послѣдняя будетъ блестяще проявляться въ тѣхъ позитивныхъ наукахъ, развитію которыхъ нынѣ обязаны своимъ могуществомъ Европа и Америка,—окажется-ли научный позитивизмъ достаточнымъ, чтобы удовлетворить всѣмъ потребностямъ умственной жизни людей, и не явится-ли онъ, какъ самъ по себѣ чуждый этическихъ идеаловъ и цѣлей, малозначащимъ? „Между идеаломъ этики", говоритъ Вундтъ [1]), „и основными положеніями естественно-математическихъ наукъ существуетъ нѣкоторое родство въ томъ отношеніи, что они не представляютъ такихъ фактовъ, которые можно было бы прямо указать въ опытѣ, но являются постулатами, требованіями, которыя мы принуждены класть въ основу опыта для того, чтобы уяснить себѣ его связь. Однако, какъ много въ этомъ случаѣ теоретическій постулатъ уступаетъ этическому идеалу въ своей необходимости! Если бы исчезъ первый, то въ силу этого навсегда осталось бы неудовлетвореннымъ наше желаніе уяснить себѣ міръ явленій, но міръ нашей воли, нравственный міръ съ прежней силой продолжалъ бы свое существованіе. Наоборотъ, если бы исчезъ нравственный идеалъ, то каждая отдѣльная нравственная цѣль обратилась бы въ мимолетный обманъ, міровая исторія превратилась бы въ безпорядочную комедію, которая тотчасъ была бы предана забвенію, какъ только падалъ занавѣсъ. Къ чему послужило бы тогда все теоретическое изученіе міра (какъ бы глубоко и обширно оно ни было), какъ къ не удовлетворенію лишь празднаго любопытства, удовлетворенію, которое вмѣстѣ съ эфемерной потребностью, которой оно служитъ, снизошло бы на степень того самаго „ничто", въ которомъ, наконецъ, нашла бы свое успокоеніе и неусыпная воля послѣ того, какъ она истощила бы себя надъ мимолетными цѣлями?" Согласно съ Вундтомъ мы признаемъ, что научный позитивизмъ самъ по себѣ, т. е. какъ чуждый этическихъ идеаловъ и цѣлей, малозначащъ для человѣка и не въ состояніи удовлетворить всѣмъ потребностямъ умственной жизни послѣдняго. Прогрессъ умственный получаетъ (какъ выяснено, замѣтимъ при этомъ, и конфуціанскою философіею) цѣнность только при успѣшности прогресса нравственнаго.

---

[1]) См. его: Этика. Перев. съ нѣм. 1888 г. Отдѣлъ третій, стр. 142.

Посмотримъ же, что̀ можно заключать о результатахъ этическаго прогресса на Западѣ, при сопоставленіи ихъ съ результатами того же прогресса въ Китаѣ. Что китайцы въ высшей степени трудолюбивы и весьма мало склонны къ эпикуреизму, это довольно извѣстно людямъ Запада изъ книгъ или по наслышкѣ и всего яснѣе обнаружилось на тѣхъ китайцахъ, съ которыми ни въ трудолюбіи, ни въ умѣренности жизни не могли конкуррировать американскіе ремесленники и рабочіе на территоріи своего собственнаго государства. Что въ этомъ отношеніи представляетъ намъ Западъ? „Вся жизнь нынѣшняго общества", говоритъ Вундтъ [1]), „стремится создать два общественныхъ класса, которые соединяютъ въ себѣ всѣ жизненныя условія не моральности въ своихъ противоположныхъ сторонахъ: одинъ классъ—*владѣющихъ средствами и не имѣющихъ склонности къ труду*, цѣль жизни которыхъ состоитъ въ наслажденіи; другой классъ—*не имѣющихъ ни средствъ, ни склонности къ труду;* этотъ классъ создается также стремленіемъ къ тѣмъ же наслажденіямъ". Когда люди начинаютъ полагать идеалъ своей жизни въ праздности и наслажденіяхъ, то нѣтъ ничего удивительнаго, что открывается полный просторъ развитію чувственности, неумѣренной роскоши, мотовства, склонностей къ хищничеству и всякаго рода преступнымъ посягательствамъ; неудивительно также, что констатированный статистикою процентъ преступности, даже только обличенной законами, на Западѣ такъ великъ, а въ Китаѣ (какъ мы имѣли случай ранѣе заявить читателямъ) такъ малъ. Далѣе. Общеизвѣстенъ и не подлежитъ спору тотъ фактъ, что китайская семья крѣпка своими основами и выясненною опредѣленностью отношеній между ея членами,—то, что принято думать въ Европѣ о супружеской вѣрности китаянокъ, объ абсолютизмѣ власти китайцевъ-отцовъ и о сыновней почтительности китайской молодежи, является скорѣе утрировкою, но ужь никоимъ образомъ не отрицаніемъ вышеуказаннаго факта. А что можно сказать о семейной жизни людей Запада? То, что она расшатывается и будетъ расшатываться. Утверждая это, мы высказываемъ далеко не новость,—объ этомъ много пишутъ и еще болѣе говорятъ. Вотъ, напр., что заявлялось

---

[1]) См. его: Этика. Перев. съ нѣм. 1888 г. Отдѣлъ третій, стр. 100.

публикѣ въ одной газетѣ („Кіевское Слово") и было изъ послѣдней перепечатано въ другой („Гражданинъ", 1889 г., № 257) о нравахъ Парижа, этого центра Франціи, обаятельно дѣйствующаго не только на Европу, но даже и на Америку: „Нигдѣ мрачное ученіе Мальтуса не имѣло и не имѣетъ такихъ сторонниковъ, какъ во Франціи. До сихъ поръ это ученіе среди французовъ пропагандируется съ университетскихъ каѳедръ, какъ послѣднее слово соціальной науки. Популярные, доступные народу учебники политической экономіи всецѣло проникнуты мальтузіанствомъ. И народъ пріучился видѣть въ ребенкѣ не благословленіе Бога, „„но лишняго на пиру вселенной, которому сама природа повелѣваетъ удалиться, ибо ему нѣтъ мѣста на землѣ"". И вотъ въ столицѣ цивилизаціи, какъ парижане любятъ называть свой городъ, трупы удушенныхъ дѣтей каждое утро находятъ по улицамъ, въ клоакахъ, въ Сенѣ и т. д. Нѣкогда, по почину людей съ сердцемъ, въ разныхъ мѣстахъ города были устроены пріюты для пріема дѣтей, отъ которыхъ отказывались матери. Сестры милосердія постоянно дежурили въ такихъ пріютахъ, и подброшенное дитя находило для себя призоръ. Пріюты эти, подъ вліяніемъ мальтузіанства, упразднены, но не замѣнены ничѣмъ, если не считать замѣной ихъ судъ присяжныхъ, постоянно оправдывающій матерей, убивающихъ своихъ дѣтей. Республика внесла въ этотъ нравственный омутъ новый элементъ—религіознаго индифферентизма. Законъ Божій изгнанъ изъ школы, и новое поколѣніе растетъ, не получая религіознаго воспитанія. Нравственность населенія при такихъ условіяхъ неизбѣжно должна падать, и новый законъ о свободѣ развода не могъ не усилить этого паданія. Не удивительно, что въ послѣднее время число браковъ во Франціи значительно уменьшилось, разводы увеличиваются. Во Франціи наступила эра свободныхъ браковъ, напоминающая послѣдніе дни Римской имперіи: женятся для развлеченія и мѣняютъ женъ, какъ мѣняютъ платье. И, не смотря на такую легкость заключеній и прекращенія брачныхъ связей, въ Парижѣ на одно дитя въ бракѣ приходится трое незаконнорожденныхъ! Въ Парижѣ съ предмѣстьями считается до 3 милліоновъ населенія и въ этомъ числѣ до полутора милліона такихъ, которые не могутъ указать своихъ законныхъ родителей". Далѣе. Когда нравственный идеалъ христіанства мало реали-

зуется въ жизни людей Запада и когда философскими системами не выработанъ въ Европѣ такой этическій идеалъ, который являлся бы господствующимъ, то рѣшенія общей воли естественно должны пріобрѣтать и de facto пріобрѣтаютъ на Западѣ все бо́льшую и бо́льшую силу, представляя собою хотя бы и временный, однако (хотя бы большинствомъ) признаваемый критеріумъ нравственности. Но, вѣдь, общая воля слагается изъ воль единичныхъ, а направленіе послѣднихъ обусловлено дѣйствіемъ на нихъ моральныхъ идеаловъ. Коль скоро нравственность людей, составляющихъ общество, постепенно понижается, то постепенно же теряютъ нравственную цѣнность и рѣшенія общей воли. Вмѣстѣ съ тѣмъ люди, привыкая полагаться на рѣшенія общей воли, незамѣтно для самихъ себя утрачиваютъ охоту трудиться надъ усвоеніемъ готовыхъ или надъ выработкою своихъ собственныхъ болѣе высокихъ этическихъ идеаловъ. Поэтому, чѣмъ бо́льшую на Западѣ будутъ придавать цѣну общей волѣ, тѣмъ меньшею, при существующихъ направленіяхъ жизни, будетъ онъ обладать нравственностью. Что касается обитателей Срединнаго Царства, то и у нихъ общая воля признается какъ рѣшающій авторитетъ, но какъ авторитетъ второстепенный, покрываемый высшимъ авторитетомъ—конфуціанской философіи съ идеалами, ею выработанными. Конфуціанскій моральный идеалъ, въ глазахъ китайцевъ, выше рѣшеній общей воли потому уже, что онъ обрабатывался и выяснялся въ длинномъ рядѣ вѣковъ лучшими умами націи,—результатъ труда послѣднихъ не можетъ быть принесенъ въ жертву волевой прихоти общества, временно существующаго, только ближайшими побужденіями направляемаго и только своею массою значительнаго. Регулировать рѣшенія общей воли, сообразуя ихъ съ конфуціанскимъ этическимъ идеаломъ, лежитъ въ Китаѣ на обязанности такъ называемаго цензоріата. Подобнаго органа соціальной жизни нѣтъ на Западѣ; но что потребность въ такомъ органѣ или, по крайней мѣрѣ, въ другихъ какихъ-либо формахъ моральной регуляціи общеволевыхъ рѣшеній становится ощутительною для людей Запада, въ томъ нельзя сомнѣваться, и мы думаемъ, что, напр., Вундтъ попадаетъ въ цѣль, когда говоритъ слѣдующее [1]):

---

[1]) См. его: Этика. Перев. съ нѣм. 1888 г. Отдѣлъ четвертый, стр. 182, 183.

„Быть можетъ, въ наше время уже не вполнѣ точно выраженіе: „„что сходитъ съ рукъ ворамъ, за то воришекъ бьютъ““; въ самомъ дѣлѣ, благодаря болѣе свободному чувству справедливости нашего времени, дѣйствительное преступленіе всюду преслѣдуется закономъ и въ случаѣ обнаруженія наказывается. Но наша совѣсть еще слишкомъ не чутка относительно той категоріи нравственныхъ проступковъ, которые формально не ведутъ ни къ какому наказанію, потому что не запрещены закономъ. Поэтому у насъ есть самое дѣйствительное средство, хотя прибѣгать къ нему слѣдуетъ очень осторожно въ видахъ охраненія личной свободы, а именно усиленіе строгости общественной совѣсти путемъ соразмѣрнаго законодательства, направленнаго противъ безнравственнаго употребленія свободы“. Идемъ далѣе. Никто не будетъ отрицать, что война сама по себѣ есть великое зло, существованіе котораго обусловлено только взаимною враждебностью народовъ и государствъ. Не будь враждебности, не было бы и войнъ, устранилась бы и нужда въ военныхъ людяхъ—защитникахъ отечества. Но желательно-ли для нынѣшнихъ народовъ Запада совершенное разоруженіе, и не является-ли для нихъ война хотя бы временно полезною, въ качествѣ воспитательнаго средства, споспѣшествующаго ихъ нравственному прогрессу? „Мы“, говоритъ Вундтъ [1]), „не будемъ останавливаться на вопросѣ о томъ, осуществится-ли когда-нибудь мечта о „„вѣчномъ мирѣ““, при наступленіи котораго эта обязанность [2]) сдѣлалась бы ненужною. Вѣрно только то, что наступленіе такого состоянія наврядъ было бы желательно, пока мы еще не овладѣли другими вспомогательными средствами для заполненія пробѣла въ патріотическомъ воспитаніи, который неминуемо образовался бы въ случаѣ упраздненія суровой военной службы и постоянной готовности къ борьбѣ за отечество. Весьма возможно, что эти вспомогательныя средства постепенно возникнутъ на почвѣ болѣе зрѣлаго и болѣе общаго нравственнаго и политическаго воспитанія народа. Но пока послѣднее еще не существуетъ, слѣдуетъ сказать, что зло, приносимое войной, вѣроятно, незначительнѣе, чѣмъ была бы въ настоящее время утрата самаго могучаго изъ всѣхъ общихъ воспитательныхъ средствъ, на-

---

[1]) См. его: Этика. Перев. съ нѣм. 1888 г. Отдѣлъ четвертый, стр. 186.
[2]) Говорится о всеобщей воинской повинности.

правленныхъ къ привитію гражданамъ патріотическаго чувства долга". Если, такимъ образомъ, граждане западныхъ государствъ недостаточно въ нынѣшнее время проникнуты чувствомъ патріотизма, въ лучшемъ смыслѣ понимаемаго, то, какъ думаетъ, напр., Вундтъ, и воинская повинность, и войны становятся, въ качествѣ воспитательныхъ средствъ, желательными для Запада. Посмотримъ на Китай. Въ Срединномъ Царствѣ, миролюбіе гражданъ котораго, замѣтимъ при этомъ, не безъизвѣстно читателямъ, не существуетъ всеобщей воинской повинности [1]), и люди, посвятившіе себя военному дѣлу, не только не пользуются престижемъ, но даже не приравниваются въ общественномъ мнѣніи къ дѣятелямъ гражданскимъ [2]). Съ другой стороны, развѣ нельзя утверждать о китайцахъ, что они горячо любятъ свое отечество, не выселяются изъ него навсегда и желаютъ, въ случаѣ смерти на чужбинѣ, покоиться своими костями въ родной землѣ; что они имѣютъ очень высокое мнѣніе о своемъ отечествѣ, гордятся своею цивилизаціею и свысока смотрятъ на другія народности; что они съ сознательною готовностью сплачиваются для кооперативной дѣятельности во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда нужно дать отпоръ капитализму иностранцевъ, желающихъ захватить въ Китаѣ тѣ или другія, выгодныя и для самихъ китайцевъ, занятія; что, наконецъ, они, какъ свидѣтельствуетъ ихъ исторія, могутъ съ самоотверженностью, не жалѣя ни крови, ни жизни, защищать противъ внѣшняго врага свое отечество (интересы котораго они, впрочемъ, не всегда отождествляютъ съ династіонными интересами своихъ монарховъ)? Не ясно-ли изъ всего этого, что китайцы глубоко проникнуты чувствомъ патріотизма? А между тѣмъ у нихъ нѣтъ ни общей воинской повинности, ни мысли о (временной хотя бы) пользѣ войнъ. Не слѣдуетъ-ли, опираясь на сказанное Вундтомъ, отсюда заключать, что въ Китаѣ нравственное и политическое воспитаніе народа болѣе зрѣлое и болѣе общее, нежели у народовъ Запада?

Обратимся къ прогрессу политическому. Во всѣхъ западныхъ

---

[1]) Она, между прочимъ, была вводима въ Китаѣ еще въ XI вѣкѣ по Р. Х.

[2]) Неудивительно поэтому, что первенствующими героями лучшихъ произведеній китайской беллетристики являются не военные люди, а лица, выдающіяся своею ученостью.

государствахъ, за исключеніемъ либо очень малыхъ, либо очень молодыхъ, народныя массы не представляются вполнѣ объединенными, и между ихъ элементами, въ силу-ли не сгладившагося еще этнографическаго различія, въ силу-ли удержавшагося преобладанія побѣдителей надъ побѣжденными, усматривается обособленность, которою обусловлено болѣе или менѣе замѣтное неравенство политическихъ правъ сословій или классовъ общества. Даже въ такихъ государствахъ, какъ Франція и Америка, девизъ политической народной жизни, формулируемый словами liberté, égalité, fraternité, долженъ считаться ничуть не осуществленнымъ фактомъ, а только идеаломъ, который, неизвѣстно, когда еще будетъ вполнѣ реализированъ. Въ Китаѣ же многомилліонная масса представляетъ единый народъ, не подраздѣляемый на сословія, народъ, въ которомъ fraternité, égalité и liberté являются болѣе чѣмъ гдѣ-либо выраженіемъ фактической дѣйствительности. Далѣе. Въ то время какъ общественное самоуправленіе въ Срединномъ Царствѣ, утвержденное на прочныхъ основахъ и выработанное вѣками, должно, по справедливости, быть признано образцовымъ, въ Европѣ и Америкѣ съ каждымъ годомъ возрастаетъ недовольство результатами общественнаго самоуправленія,—это недовольство громко заявляется и американцемъ Генри Джорджемъ, и французомъ Леруа-Болье, и бельгійцемъ Эмилемъ Лавелэ, и многими другими мыслителями, труды которыхъ общеизвѣстны. Далѣе. У народовъ Запада нѣтъ единой, выработанной и признанной за лучшую, формы государственнаго управленія, при чемъ въ большинствѣ западныхъ государствъ существуетъ очень много политическихъ партій, борющихся между собою за первенство и руководство интересами народныхъ массъ. Въ Китаѣ же выработанная форма государственнаго управленія признается за наилучшую всѣмъ 400-милліоннымъ народомъ и, какъ таковая, не подвергается уже дальнѣйшей критикѣ; въ Китаѣ нѣтъ политическихъ партій, спорящихъ о принципѣ государственнаго строя, и если есть партійная борьба, то она происходитъ по поводу только частностей жизни народной. Что китайцы являются поклонниками не парламентаризма, а монархизма (регулируемаго цензоріатомъ), надъ этимъ европейцы не должны (какъ дѣлали прежде) глумиться въ настоящее время, именно въ настоящее время, когда получаютъ распространенность и

завоевываютъ симпатіи воззрѣнія Бержерэ [1]) и ему подобныхъ мыслителей. Размѣры настоящей главы не позволяютъ намъ вдаваться въ подробности, на которыхъ мы ясно могли бы показать, что политическая жизнь государствъ Запада, какъ эволюціонная, слишкомъ еще молода и бѣдна опытами, а какъ направляемая умами передовыхъ людей, непослѣдовательна и подвержена колебаніямъ, склоняющимся то въ сторону прогресса, то въ сторону регресса. Если бы передовые люди Запада присматривались къ политической жизни китайскаго народа, составляющаго половину культурнаго человѣчества, то они менѣе дѣлали бы теоретическихъ ошибокъ, менѣе теряли бы времени на эксперименты, и западныя государства правильнѣе и скорѣе двигались бы по пути, ведущему къ той формѣ государственнаго строя, при которой (что̀ и выработалось у китайцевъ) политическая равноправность и широкая свобода народа совмѣстны съ монархическою централизаціею власти, не ограничиваемой тѣми или другими видами народнаго представительства.

Переходя къ прогрессу юридическому, мы считаемъ нужнымъ замѣтить прежде всего, что жизнь китайцевъ и народовъ Запада фактически обосновывается не на одномъ и томъ же принципѣ: у первыхъ принципомъ жизни является солидарность отношеній и девизомъ homo homini amicus, у послѣднихъ принципъ—эгоизмъ (обусловливаемый будто бы роковою борьбою за существованіе) и девизъ homo homini lupus. При такой разницѣ въ принципахъ, и ходъ юридическаго прогресса на Западѣ и въ Китаѣ неодинаковъ: въ послѣднемъ прилагались старанія къ тому, чтобы улучшать нравственность людей, сокращать количество правовыхъ нормъ и способствовать замѣнѣ ихъ нормами этическими; у народовъ перваго упроченіе правовой охраны совершалось посредствомъ все болѣе и болѣе тщательной выработки именно юридическихъ нормъ, при чемъ на нравственность не возлагалось надеждъ и почти не обращалось вниманія. „Вся жизнь нынѣшняго общества", говоритъ Вундтъ [2]), „стремится создать два общественныхъ класса, которые соединяютъ въ себѣ всѣ жизненныя условія не моральности

---

[1]) См. его: Principes de politique.

[2]) См. его: Этика. Перев. съ нѣм. 1888 г. Отдѣлъ третій, стр. 100, 101.

въ своихъ противоположныхъ сторонахъ: одинъ классъ—*владѣющихъ средствами и не имѣющихъ склонности къ труду*, цѣль жизни которыхъ состоитъ въ наслажденіи; другой классъ—*не имѣющихъ ни средствъ, ни склонности къ труду;* этотъ классъ создается также стремленіемъ къ тѣмъ же наслажденіямъ. Что могутъ тутъ сдѣлать реформы воспитанія, пока продолжается это соціальное зло. Только реформы правовыхъ отношеній, которыя бы реформировали самое общество, могутъ внести сюда постепенное измѣненіе". Слова Вундта могли бы быть словами очень многихъ мыслителей Запада, вліявшихъ на ходъ западнаго юридическаго прогресса. Что же мы теперь видимъ? Въ Китаѣ не объемистъ и простъ кодексъ юридическихъ нормъ, а рядомъ съ этимъ весьма незначителенъ процентъ вообще правонарушеній; въ государствахъ Запада юридическіе кодексы и многотомны, и обильны тщательно выработанными деталями, а рядомъ съ этимъ громаденъ процентъ и вообще правонарушеній, и въ особенности такихъ, которыя оказались возможными при крючкотворствѣ, обходѣ закона и тонкостяхъ софистической діалектики. Если законъ „преступленій ради приложися", то ему, какъ направленному противъ обнаружившихся формъ людской злонамѣренности, суждено всегда идти по пятамъ, а не впереди ухищреній людей злонамѣренныхъ. Далѣе. Не безъ пользы для себя могъ бы Западъ вникать и въ принципъ постановки китайскаго суда,—не пришлось бы, по крайней мѣрѣ, терять времени на безполезные (даже вредные) эксперименты, не пришлось бы (чему свидѣтельствомъ служитъ значительная доля нынѣшней западной литературы) разочаровываться и въ тѣхъ надеждахъ, которыя въ свое время возлагались на институтъ присяжныхъ засѣдателей и несмѣняемыхъ судей. Въ заключеніе скажемъ, что если въ Китаѣ правонарушители наказуются не только штрафами, арестами, ссылкою, но и тѣлесно, то Западъ, присматриваясь къ Срединному Царству и его философско-юридической литературѣ, своевременнѣе оцѣнилъ бы мысль Шопенгауэра о полной пригодности тѣлесныхъ наказаній, мысль, выраженную почти 40 лѣтъ тому назадъ и только нынѣ получающую должное развитіе въ трудахъ Бержерэ и ему подобныхъ писателей, которые, собственно говоря, не открываютъ какихъ-

либо новыхъ истинъ, а лишь формулируютъ слагающееся общественное мнѣніе.

Обратимся къ прогрессу экономическому. Эволюціонная экономическая жизнь народовъ Запада направлялась и направляется очень многими экономическими теоріями и доктринами. Эти послѣднія, представляя собою плоды усиленной и утонченной умственной работы мыслителей, являются въ то же время и односторонними, и взаимнопротиворѣчивыми, и безсильными въ борьбѣ противъ экономическихъ золъ фактической жизни. Что сумма этихъ золъ велика, извѣстно всякому, и намъ нѣтъ нужды подтверждать это приведеніемъ доказательствъ и подробностей, могущихъ лишь утомлять читателя. Напомнимъ только, что на Западѣ существуетъ еще слишкомъ много земельныхъ территорій, эксплуатируемыхъ кое-какъ (давно-ли сдѣлались высокодоходными земли даже въ такихъ мѣстахъ, какъ провинція Шампань, гдѣ прежде цѣна десятины приравнивалась цѣнѣ зайца, или какъ тѣ окрестности Парижа, которыя могли обратиться въ цвѣтущій садъ потому единственно, что для нихъ воспользовались нечистотами столицы Франціи, дотолѣ безполезно пропадавшими въ водахъ Сены?!); что на Западѣ эксплуатація природныхъ богатствъ производится либо одиночнымъ трудомъ человѣка, либо коллективнымъ трудомъ многихъ людей, но объединяемыхъ не принципомъ солидарности взаимныхъ отношеній, а фактическою возможностію эксплуатаціи однихъ другими (развитіе же экономической солидарности въ западныхъ государствахъ, вызываемое не столько самою жизнію, сколько усиліями доктринеровъ, принимаетъ весьма часто уродливыя формы и, особенно въ своихъ крайнихъ проявленіяхъ, никоимъ образомъ не можетъ привлекать къ себѣ симпатій большинства); что на Западѣ постепенно и быстро увеличивается неравномѣрность распредѣленія богатствъ, клонящаяся (потенціально) къ тому, чтобы въ каждой сотнѣ людей одинаковой зажиточности въ концѣ концовъ 99 человѣкъ обѣднѣли, обогативъ сотаго человѣка своими имуществами (напомнимъ читателямъ о трудѣ Джорджа: Progress and poverty). Если бы западные экономисты присматривались къ Собственному Китаю, въ которомъ земледѣліе доведено до совершенства и изъ окружающей природы извлекается почти все, что она можетъ дать; въ кото-

ромъ, какъ говорятъ даже зоилы китайской цивилизиціи, „все дѣлается сообща", причемъ экономическая солидарность не представляетъ уродливостей западнаго соціализма; въ которомъ, наконецъ, масса гражданъ, благодаря ихъ неутомимому трудолюбію, житейской сдержанности и разумной бережливости, устойчива своимъ экономическимъ довольствомъ средняго уровня и не легко выдѣляетъ изъ себя какъ людей, обладающихъ огромными богатствами, такъ и людей, лишенныхъ средствъ къ существованію,—то имъ, экономистамъ Запада, не пришлось бы горько разочаровываться въ своихъ былыхъ надеждахъ и, какъ дѣлаетъ, наприм., профессоръ политической экономіи Лавелэ, хвалить экономическіе порядки среднихъ вѣковъ или нынѣшней Сербіи.

Скажемъ нѣсколько словъ и по поводу тѣхъ сомнѣній относительно благоденствія народа китайскаго, которыя выражались въ нашей періодической печати въ виду большаго количества человѣческихъ жертвъ, поглощенныхъ въ Китаѣ войнами, инсуррекціями, засухами, наводненіями, эпидеміями. Что въ исторической жизни китайцевъ совершилось не мало пертурбацій, сопровождавшихся значительными кровопролитіями, этого мы не отрицаемъ; но такія пертурбаціи свидѣтельствуютъ лишь о томъ, что Китай провелъ тысячи лѣтъ не въ пріятной дремотѣ, что въ немъ не все шло по маслу, что ходъ прогресса народа китайскаго сопрягался нерѣдко съ ожесточенною внутреннею борьбою партій, выяснить смыслъ которой и лежитъ на обязанности историковъ-синологовъ. Что Китай многократно и очень сильно страдалъ и отъ засухъ, и отъ наводненій, и отъ эпидемій, это также неоспоримый фактъ; но этимъ именно всего лучше и подтверждается жизненная энергія народа китайскаго, — какъ бы ни были велики постигавшія его бѣдствія, а, глядишь, въ немъ все-таки значительно болѣе жителей нежели въ западной Европѣ вмѣстѣ съ Россіею или въ западной Европѣ вмѣстѣ съ обѣими Америками. Исполненный жизненности, Китай не разрушается отъ бѣдствій, а лишь закаляется, укрѣпляется ими [1]). А вотъ, напр., во Франціи рѣки не затоп-

[1]) Приглашаемъ читателей вспомнить и то, что было нами сказано въ концѣ главы девятой нашего труда.

ляютъ громадныхъ территорій, палящее солнце не выжигаетъ нивъ,— между тѣмъ естественный приростъ населенія съ каждымъ годомъ все меньше и меньше: въ 1881 г. число рожденій превосходило число смертей на 108.229 случаевъ, а въ 1888 г. число это понизилось уже до 44.772, изъ которыхъ 29,101 приходилось на иностранцевъ; не даромъ статисты пророчатъ, что въ ближайшемъ будущемъ число смертей во Франціи сдѣлается выше числа рожденій. Но, помимо жизненности, понимаемой въ смыслѣ естественной живучести и плодовитости, весьма важна и, такъ сказать, жизнерадостность. Наблюдая за ходомъ китайскаго прогресса, мы замѣчаемъ, что въ Срединномъ Царствѣ за послѣднія 500 лѣтъ буддизмъ, увлекающій человѣка перспективою нирваны, постепенно уступалъ мѣсто конфуціанской философіи, призывающей людей къ правильному пользованію всѣми земными благами. А на Западѣ? Не возрастетъ-ли число самоубійствъ? не пріобрѣтаютъ ли все бо̀льшаго и бо̀льшаго господства надъ умами философскія системы Шопенгауэра и Гартмана? не распространяетея-ли спиритизмъ и буддійскій мистицизмъ? не раздаются-ли день ото дня все громче и громче жалобы на скуку жизни, на тяжесть послѣдней? Въ виду всего этого вопросъ о количественности благоденствія на Западѣ и въ Китаѣ долженъ, по крайней мѣрѣ, считаться открытымъ.

Сопоставляя результаты прогрессовъ западнаго и китайскаго, мы не можемъ не упомянуть о статьѣ г. Португалова „Западъ или Востокъ", помѣщенной 1-го сентября прошлаго года въ фельетонѣ газеты „Новости". Въ этой статьѣ (продолжавшейся въ номерѣ 12-го числа того же мѣсяца) г. Португаловъ дѣлаетъ характеристику многовѣковой жизни китайцевъ и старается доказать, что Европа, какъ прогрессировавшая слишкомъ быстро, не можетъ быть и сравниваема съ Китаемъ, непричастнымъ-де прогрессу. Г. Португаловъ категорически заявляетъ: „Европейской культурѣ можно дать не болѣе 2.500 лѣтъ. Но вотъ уже болѣе 4.000 лѣтъ, какъ окончательно сформировалась китайская культура и стоитъ неподвижно. Усвоеніе чужой культуры еще не свидѣтельствуетъ о внутренней жизненности и Китай потому только не страшенъ, что въ немъ нѣтъ и тѣни творчества и онъ не живетъ въ силу идей, не создаетъ себѣ никакихъ идеаловъ, у него нѣтъ стремленій впе-

редъ. Въ то время, какъ Западъ Европы отличается постоянною и вѣчною подвижностью, энергіей, стремленіемъ къ обновленію, Китай застылъ въ ледяныхъ оковахъ неизмѣннаго постоянства, неподвижности и застоя. Неподражаемая и окаменѣлая самобытность Китая достигла своей крайней степени... Прожилъ, значитъ, Китай болѣе четырехъ тысячъ лѣтъ, расплодился до 550 милліоновъ, провелъ тысячелѣтнюю животную жизнь и въ результатѣ— ровно ничего. Исчезни съ лица земли сегодня весь Китай, и человѣчество ничего не потеряло бы, пожалуй, даже не замѣтило бы, какъ не обратили почти никакого вниманія на то, что въ прошломъ году наводненіемъ снесло какихъ-нибудь всего 15 милліоновъ или отъ голоду гдѣ-то тамъ исчезло нѣсколько милліоновъ, какъ никого не безпокоитъ и никто не ужаснулся, что на островѣ Явѣ землетрясеніе поглотило что-то около 30.000 жертвъ". Таковъ Китай, по мнѣнію г. Португалова. Читатели знаютъ уже, насколько и почему именно мы несогласны съ подобнымъ мнѣніемъ, — намъ нѣтъ нужды повторяться. Однако, для бо̀льшей ясности мыслей, ранѣе нами выраженныхъ, мы считаемъ полезнымъ сказать нѣсколько словъ по поводу статьи г. Португалова.

Дѣлать рѣшающіе приговоры о ходѣ древнегреческой или французской исторіи и въ то же время называть, напр., Перикла Пурликомъ, Ѳессалію—Тхажаліею, Мазарини—Мелацини,—позволительно-ли это? Ни въ какомъ случаѣ. Точно также непозволительно и г. Португалову съ нестѣсненною развязностью очерчивать историческія судьбы народа китайскаго и въ то же время употреблять такія названія, какъ, напр., „Теангъ-Зіанъ, король Тенна" (объединитель удѣльнаго Китая) или („извѣстнѣйшій историкъ и поэтъ Китая") „Шема-Куангъ". Дѣло, скажутъ, не въ собственныхъ именахъ, а въ правильности выводовъ. Да откуда же выводы-то правильные могутъ получаться? Вѣдь, только изъ тщательнаго разсмотрѣнія историческаго матеріала. А если этотъ матеріалъ неизвѣстенъ не только по китайскимъ, но и по европейскимъ (однако не первымъ попавшимся подъ руку) источникамъ? Тогда и выводовъ правильныхъ нечего ожидать. И выводы г. Португалова болѣе нежели странны. Очертивъ въ краткихъ словахъ якобы ходъ внутренней жизни народа китайскаго, г. Португаловъ заключаетъ:

„Соціальные перевороты въ Европѣ приписывались пару и машинамъ, но Китай, до послѣдняго времени, не зналъ ни пара, ни машинъ и боится ихъ какъ огня, и, тѣмъ не менѣе, въ Китаѣ цѣлое тысячелѣтіе не прекращались бунты и революціи... Утомившись реформами, китайскія правительства махнули на все рукой и стали придерживаться системы laissez faire—все что хотите... Благодаря этому, въ Китаѣ водворились ассоціаціи до того разнообразныя, до того развѣтвленныя, какъ нигдѣ... Такой свободы ассоціацій, какъ теперь въ Китаѣ, нигдѣ больше нѣтъ и эта внутренняя солидарность, можетъ быть, и служитъ и связью, и спасеніемъ отъ разлагающей анархіи". Что же это такое? Въ Срединномъ Царствѣ выработалась внутренняя солидарность гражданъ, утвердились крѣпче и распространились шире, чѣмъ гдѣ бы то ни было, ассоціаціи,—ужь не превосходитъ-ли Китай Америку? Затрогивается любопытство. Оно должно затронуться еще больше, если мы поправимъ г. Португалова и напомнимъ читателямъ, что китайское правительство не упразднилось, не махнуло на все рукой, не придерживается системы laissez faire, — правятъ губернаторы провинцій, функіонируютъ министерства, возсѣдаетъ на престолѣ „сынъ неба". Все это, быть можетъ, только одна видимость, одна безсодержательная схема? А, напр., недавнее подавленіе трехъ инсуррекцій? Это ужь не схема, а дѣйствіе крѣпкой власти. А если крѣпкая власть существуетъ въ Срединномъ Царствѣ, то какъ же совмѣщаются съ нею тѣ широкія ассоціаціи, о которыхъ говоритъ г. Португаловъ? Нѣтъ, тутъ дѣло не такъ просто, въ него слѣдуетъ глубже вдумываться. Кто исходитъ изъ убѣжденія, что Китай—страна застоя, дикости, бѣдствій, тотъ неминуемо запутается въ противорѣчіяхъ, коль скоро возьмется объяснять тѣ или другія, важныя или не важныя, стороны жизни народа китайскаго. Отчего Срединное Царство не озабочено, напр., еврейскимъ вопросомъ? Оттого, что тамъ нѣтъ евреевъ. А отчего же ихъ нѣтъ? — вѣдь, еврейство (понимаемое въ его худшихъ элементахъ) любитъ гнѣздиться именно тамъ, гдѣ есть и застой, и дикость, и неурядица: „извѣстно", говоритъ одинъ публицистъ, „что евреи терпѣть не могутъ идеальнаго порядка вещей и неохотно живутъ въ Англіи, Франціи, Швейцаріи и другихъ высокоцивилизованныхъ странахъ.

Напротивъ, ихъ геній влечетъ ихъ въ страны мало культурныя" [1]). Быть можетъ, евреи (этотъ очень древній народъ) не знали, что есть на свѣтѣ Китай (очень древнее государство)? Нѣтъ, знали,— попадали въ него и... окитаивались [2]), окитаивались потому, что ихъ подавляла мощь китайской цивилизиціи.

Если г. Португалова приводитъ въ восторгъ могущество европейскаго ума, выразившееся въ теченіи нынѣшняго столѣтія въ трудахъ Гершеля, Кирхгофа, Ампера, Гельмгольца, Клодъ-Бернара, Дальтона, Менделѣева и другихъ свѣтилъ науки, то восторгу этому, какъ вполнѣ основательному, долженъ быть причастенъ всякій образованный и мыслящій человѣкъ. Но, вѣдь, подвигами ума, какъ бы ни были они велики, не восполняется то, что мы называемъ словомъ „прогрессъ",—послѣдній заключаетъ въ себѣ слишкомъ много элементовъ, сводящихся къ категоріямъ не одинаковой основы. Отчего погибла египетско-ассирійская цивилизація? отчего погибла цивилизація греко-римская? Развѣ въ нихъ было мало (по своему времени) величія и блеска? Погибли потому, что являлись односторонними и вслѣдствіе этого маложизненными. Кто станетъ отрицать, что и въ цивилизаціи нынѣшняго Запада очень много и величія и блеска! Но кто поручится, что Западъ, при всемъ величіи и блескѣ своей цивилизаціи, не погибнетъ отъ односторонности послѣдней?—вѣдь, высказываются же мыслителями Запада, напр., такого рода положенія: „Въ наше время стоитъ взглянуть внимательно вокругъ себя, чтобы убѣдиться, какъ, при всей быстротѣ прогресса нашей цивилизаціи, она подрывается тою же силою, которая поворотила къ упадку цивилизацію римскаго міра... [если эта цѣль не будетъ достигнута [3]], (прогрессъ можетъ превратиться въ упадокъ и современная цивилизація, подобно прежнимъ, смѣнится варварствомъ" [4]). Западъ такъ уменъ, такъ блестящъ и можетъ погибнуть! Странно это,—но только повидимому, а на самомъ дѣлѣ ничуть не странно. Кто изъ читателей не знавалъ такихъ молодыхъ людей, которые

---

[1]) «Современная Россія». Спб. 1889, стр. 329.

[2]) Говоримъ о евреяхъ-колонистахъ въ г. Кай-фынъ-фу.

[3]) О какой цѣли идетъ рѣчь, это вопросъ для насъ посторонній.

[4]) См. С. Цвѣтъ: Прогрессъ и бѣдность по Генри Джоржу. Стр. 6, 7.

были и высокоталантливы, и (по своимъ годамъ) многознающи, и склонны къ научнымъ занятіямъ, но которые преждевременно погибли, либо сдѣлавшись жертвами пьянства и разврата, либо покрывъ самоубійствомъ недостатокъ въ себѣ идейной жизненности, либо, наконецъ, усвоивъ къ своему житейскому руководству слишкомъ уродливую идейность! Будь у этихъ молодыхъ людей соразмѣрность въ развитіи душевныхъ сторонъ, пріучись они сдерживать себя и должнымъ образомъ направлять свою волю, пользуйся они соотвѣтственными дѣйствительнымъ потребностямъ матеріальными средствами, не получи они несвоевременной и нестѣсненной свободы, будь у нихъ лучшій кругъ товарищей и знакомыхъ, — не погибли бы они и сохранились (въ концѣ концовъ) на благо всего человѣчества. Развитіе ума и полнота жизненности—далеко не одно и то же. Что̀ справедливо въ отношеніи отдѣльнаго человѣка, то справедливо по отношенію и къ народамъ. Западная цивилизація, спора нѣтъ, высока и блестяща; однако въ ней замѣчается не мало не только пробѣловъ, но и признаковъ не прогрессивнаго, а регрессивнаго хода жизни. Если Западъ уподобится одному изъ тѣхъ молодыхъ людей, о которыхъ мы только что говорили, то можетъ преждевременно погибнуть. Чтобы этого не случилось, Западъ долженъ присматриваться къ жизни (пусть даже менѣе даровитаго) Китая, жизни богатой опытами и солидной по своимъ кореннымъ устоямъ, долженъ, руководясь ея примѣромъ, восполнять пробѣлы своей цивилизаціи и споспѣшествовать послѣдней всецѣло двигаться по пути прогресса. Вотъ въ какомъ отношеніи Срединное Царство главнѣйшимъ образомъ и первѣе всего можетъ приносить пользу народамъ Запада. Что и Западъ съ своей стороны долженъ содѣйствовать улучшенію жизни китайцевъ, объ этомъ нѣтъ нужды распространяться, а въ чемъ именно можетъ выразиться содѣйствіе, о томъ будетъ нами сказано въ слѣдующей главѣ.

ГЛАВА XII.

Въ предыдущемъ изложеніи мы старались доказать, что многовѣковая жизнь китайскаго народа была жизнью историческою, т. е.

стремящеюся къ реализаціи возвышенныхъ идеаловъ и прогрессивною. Но Китай, говорятъ,—царство косности, застоя. Что Китай двигался впередъ, и притомъ двигался весьма успѣшно, объ этомъ, какъ уже выясненномъ, излишне было бы распространяться. Для завершенія оцѣнки общеизвѣстной формулы, которою характеризуется Срединное Царство, намъ предстоитъ разрѣшить теперь вопросъ единственно о томъ, не остановился-ли Китай за послѣднее время и не сдѣлался-ли неспособнымъ къ дальнѣйшему прогрессу?

„Культура у народа", говоритъ проф. Карѣевъ, „можетъ выработаться такая, что неизбѣжно приводитъ его въ тупикъ; соціальная организація у него можетъ развиться такая, что неизбѣжно наложитъ на него путы [1])... То, что мы называемъ старчествомъ народа, есть свойство не самой его природы, а его надъ-органической среды. Если молодой народъ цивилизуется все-таки съ трудомъ, то причина этого въ его природѣ: надъ-органическая среда его не отличается упругостью, но въ самомъ человѣкѣ еще крѣпко сидитъ звѣрь. Въ другомъ положеніи находятся часто народы старые: они слишкомъ долго живутъ, чтобы не отдѣлаться, посредствомъ долгаго воспитанія, отъ инстинктовъ звѣря, но у нихъ существуютъ установившіяся идеи и окрѣпшія учрежденія, которыя не такъ-то легко поддаются ломкѣ. У народа молодаго прогрессу приходится бороться главнымъ образомъ противъ слѣдовъ дикости его природы, у стараго народа—главнымъ образомъ противъ такой надъ-органической среды, которая была результатомъ малопрогрессивной эволюціи" [2]). „Сѣдой возрастъ Китая", говоритъ проф. Legge, одинъ изъ авторитетнѣйшихъ синологовъ, „не что иное, какъ старческая дряхлость... Конфуцій не предусматриваетъ сношеній его собственнаго отечества съ другими независимыми націями, да онъ, конечно, и не зналъ послѣднихъ... Его простые взгляды на общество и управленіе были годны для народа только до тѣхъ поръ, пока онъ жилъ отдѣльно отъ остальнаго человѣчества... Китай, навѣрно, разлетится въ куски при столкновеніи съ христіански-цивилизованною силою,—мудрецъ не оставилъ Китаю

---

[1]) См. его: Основ. вопр. филос. исторіи. Изд. второе. Часть 2-я, стр. 153.
[2]) ibid., стр. 154—155.

никакого предохранительнаго средства на этотъ случай" [1]). Изъ сопоставленія приведенныхъ нами цитатъ слѣдуетъ заключать, что Китай (даже если онъ и прогрессировалъ въ прошедшемъ) въ концѣ концовъ одряхлѣлъ, т. е. вылился въ такія формы, которыя устраняютъ для него возможность дальнѣйшаго прогресса. Китаю, неспособному прогрессировать и въ то же время подвергающемуся напору европейцевъ, суждено, какъ заявляетъ г. Legge, погибнуть (разлетѣться въ куски).

Такимъ образомъ на вопросъ, предложенный нами въ началѣ этой главы, дается утвердительный отвѣтъ синологомъ, который пользуется заслуженною извѣстностью и котораго приговоры о Китаѣ, перефразировывавшіеся (впрочемъ, безъ приведенія доказательствъ) на разные лады многими синологами, стали циркулировать, въ качествѣ рѣшающихъ, среди интеллигентной публики. Мы съ своей стороны не можемъ согласиться съ довольно распространеннымъ мнѣніемъ, что прогрессивность жизни китайскаго народа прекратилась разъ и притомъ уже навсегда. Чѣмъ же обусловливается наше несогласіе? Слѣдующими соображеніями.

Если мы посмотримъ на эволюціонную жизнь Китая, то увидимъ, что и она еще не можетъ считаться завершенною. Развѣ въ Срединномъ Царствѣ нѣтъ, напр., довольно большаго количества племенъ инородческихъ, стоящихъ на различныхъ ступеняхъ цивилизаціи и бытовой культуры? Эти племена должны постепенно окитаиться, а вмѣстѣ съ тѣмъ постепенно же должны устраниться и существующее нынѣ бо́льшее или мѐньшее различіе въ правахъ политическихъ и неравенство въ сферѣ юридическихъ отношеній. Мы могли бы привести и другіе примѣры, но они будутъ излишними,— вѣдь, незавершенность эволюціонной жизни сама по себѣ еще не служитъ доказательствомъ и прогрессивности послѣдней. Если рѣчь идетъ о судьбахъ китайскаго прогресса, то должно говорить первѣе всего о судьбахъ конфуціанства, которымъ этотъ прогрессъ существеннѣйше опредѣляется и обусловливается.

Что такое конфуціанство? Это названіе должно преимущественно прилагаться къ той философской системѣ, которая выработалась

---

[1]) См. его: The chinese classics. Vol. I, prolegomena, pp. 108, 109.

на основѣ доктрины Конфуція. Но Конфуцій не былъ подобенъ, напр., Гегелю,—не развилъ своихъ мыслей отъ начала и до конца въ стройномъ порядкѣ и не изложилъ ихъ въ объемистой серіи томовъ. Переѣзжая съ бо̀льшимъ или мѐньшимъ количествомъ своихъ учениковъ изъ удѣла въ удѣлъ, Конфуцій охотно вступалъ въ разговоры и съ князьями, и съ вельможами, и съ простолюдинами, при чемъ не упускалъ случая внушать своимъ собесѣдникамъ тѣ этико-соціальныя положенія, въ истинности которыхъ самъ былъ убѣжденъ. Часть того, что Конфуцій говорилъ при жизни, сохранилась для позднѣйшихъ потомковъ записанною его учениками и ближайшими ихъ продолжателями, но записанною не въ строго законченной системѣ, а въ формѣ отдѣльныхъ діалоговъ, монологовъ, нерѣдко даже афоризмовъ. При записываніи, производившемся въ разныя времена и разными лицами, трудно было, само собою разумѣется, установить должное единство, и мы, дѣйствительно, его не замѣчаемъ въ каноническомъ Лунь-юѣ, книгѣ, которая имѣетъ для конфуціанства приблизительно такое же значеніе, какое имѣютъ Ἀπομνημονεύματα для философіи Сократа. Лунь-юй показываетъ намъ, какъ неодинаково смотрѣли на одно и то же первые пропагаторы конфуціанства, истолковывая каждый по своему мысли Конфуція, выраженныя послѣднимъ при тѣхъ или другихъ обстоятельствахъ. Приведемъ нѣсколько примѣровъ изъ различныхъ главъ Лунь-юя. Въ I, 6, 7 проводится мысль, что нравственное поведеніе человѣка несравненно выше его образованія; въ VI, 16 образованіе ставится вровень съ нравственностью; въ VI, 25, 27, VIII, 13, 17, IX, 22, XV, 31, XVII, 8 образованіе считается необходимымъ, какъ обусловливающее нравственность. Въ I, 2 сказано, что тотъ можетъ назваться мудрымъ, или высшимъ человѣкомъ, кто глубоко понялъ основные принципы общественности, заключающіеся въ сыновней почтительности и любви между братьями; въ VI, 25, XIV, 13, 30 мудрецомъ считается уже тотъ, кто обладаетъ знаніемъ (особенно обрядовъ), умѣренностью, мужествомъ, пониманіемъ искусства; въ II, 14, IV, 10, XII, 5, XIV, 45, XV, 17 необходимыми признаками мудреца принимаются его справедливость и любовь, универсально простирающаяся на всѣхъ людей; въ XV, 31, XX, 3 высшій человѣкъ обрисовывается какъ искатель праваго пути и какъ

исполнитель высшей миссіи. Въ II, 15, XV, 30 утверждается, что размышленіе, не основанное на научныхъ занятіяхъ, не можетъ ни къ чему привести; въ VII, 2 цѣнится самоуглубленіе; въ XVI, 9 тотъ считается высшимъ человѣкомъ, кто съ рожденія носитъ въ себѣ всѣ знанія (и кто, слѣдовательно, долженъ только размышлять, а не стремиться къ пріобрѣтенію новыхъ познаній). Въ V, 11, VI, 28, XII, 2, 5, 22, XV, 23 предписывается людямъ всѣхъ другихъ людей считать своими братьями, любить ихъ и не желать имъ того, чего не желательно для себя; въ XII, 3 гуманность опредѣляется какъ умѣренность въ словахъ; въ XII, 1 гуманность усматривается въ согласованіи дѣйствій съ требованіями обрядовъ; въ VI, 24, XIV, 36 предписывается воздавать зломъ за зло, только за добро добромъ и не рисковать своею жизнью, хотя бы чрезъ это другой человѣкъ и былъ спасенъ отъ погибели. Приведенныхъ нами примѣровъ довольно, чтобы показать читателямъ, въ какой степени древнему конфуціанству, не представлявшему еще выработанной системы, было чуждо единство. Достигнуть послѣдняго, съ одной стороны при существованіи различныхъ школъ, толковавшихъ каждая по своему основныя мысли Конфуція, а съ другой при отсутствіи чего-нибудь похожаго на преемственную іерархію или на власть рѣшающихъ авторитетовъ, являлось, конечно, дѣломъ весьма не легкимъ. Выработка стройной, цѣлостно-единой, ортодоксальной конфуціанской системы была произведена не въ одинъ какой-либо историческій моментъ, не въ одну какую-либо эпоху,—эту систему въ длинномъ рядѣ вѣковъ вырабатывали многіе умы, причемъ ея содержаніе и форма опредѣлялись не ходомъ постепенной эволюціи, а перевѣсомъ лучшихъ, болѣе основательныхъ, изъ взаимно сталкивавшихся и взаимно боровшихся мнѣній. Если конфуціанство является нынѣ сформировавшеюся философскою системою, то не слѣдуетъ, однако, думать, что всѣ детали ея, рѣшительно безъ исключенія, выработаны наилучшимъ образомъ и дѣлаются извѣстными въ окончательной, не требующей уже пересмотра, редакціи,—вѣдь, напр., та отрицательная критика, которой знаменитый конфуціанскій писатель Мао-ци-линъ, умершій въ прошломъ столѣтіи, подвергалъ нѣкоторыя положенія еще болѣе знаменитаго Чжу-си и другихъ завершителей такъ называемой новой конфуціанской философіи, слу-

житъ только выразительнѣйшимъ, но вовсе не единственнымъ примѣромъ, показывающимъ, что конфуціанство не замерло въ своихъ выработанныхъ формахъ и что въ немъ возможно дальнѣйшее развитіе, обусловливаемое борьбою мнѣній по тѣмъ или другимъ вопросамъ второстепенной важности.

Но Конфуцій былъ не только философомъ, а также и редакторомъ нѣкоторыхъ древнекитайскихъ историко - литературныхъ произведеній. Отсюда (равно какъ и по другимъ причинамъ, о которыхъ въ настоящемъ случаѣ нѣтъ нужды распространяться) двойственный составъ конфуціанскаго канона, — при Четверокнижіи (сы-шу) существуетъ и Пятикнижіе (у-цзинъ). Основные элементы послѣдняго не имѣютъ внутренней связи съ конфуціанскою философіею,—что можетъ быть философскаго въ діаграммахъ И-цзина, въ пѣсняхъ Ши-цзина, въ большей части главъ Шу-цзина и Ли-цзи, наконецъ въ сухой лѣтописи Чунь-цю! Чтобы придать древнему историко-литературному матеріалу У-цзина философскую окраску, конфуціанцы постарались, кое-чѣмъ дополнивъ его, присоединить къ нему комментаріи, представляющіе всѣ детали въ такомъ освѣщеніи, при которомъ даже, напр., любовныя пѣсенки Ши-цзина являются иносказательными и заключающими въ себѣ глубокій нравственный смыслъ. Но если выработка самой философской конфуціанской системы требовала и долгаго времени, и усилій многихъ умовъ, то, конечно, имѣетъ свою, очень длинную, исторію и комментированіе элементовъ Пятикнижія, занявшее весьма не мало мѣста въ огромной китайской литературѣ. Что комментаторская дѣятельность конфуціанцевъ не прекращалась до поздняго времени и нынѣ продолжается, это извѣстно всякому синологу. Замѣтимъ при этомъ, что комментированіе имѣло и теперь имѣетъ своею конечною цѣлью заслонить историко-литературный матеріалъ Пятикнижія элементомъ философскимъ и сдѣлать послѣдній господствующимъ во всемъ канонѣ. Будучи само въ себѣ философіею и только по силѣ внѣшнихъ, случайныхъ обстоятельствъ вынуждаясь идти рука объ руку съ нефилософскими элементами литературы, конфуціанство должно рано или поздно отодвинуть эти элементы на задній планъ и выступить впередъ единою, уже свободною отъ прилѣпокъ, фило-

софскою системою. И съ этой стороны нѣтъ, слѣдовательно, косности, нѣтъ застоя.

Но конфуціанствомъ, помимо извѣстнаго отдѣла литературы (философской или только освѣщаемой философіею), называется еще и государственная религія Китая. Почему конфуціанство—религія и давно-ли?—вѣдь, Конфуцій, насколько мы знаемъ о немъ по китайскимъ легендамъ, не выступалъ никогда ни въ роли основателя религіи, ни въ роли пророка-новатора, не любилъ даже и бесѣдовать о богахъ, духахъ и вообще о всемъ, являющемся предметомъ вѣры человѣка. Самый ревностный пропагаторъ Конфуціева ученія, Мэнъцзы, также не изъявлялъ охоты обсуждать вопросы религіозные и старался не выходить изъ сферы интересовъ этико-политическихъ. Какимъ же образомъ конфуціанство сдѣлалось религіею? Собственно говоря, оно никогда и не дѣлалось ею. Государственная религія Китая существовала до конфуціанства и продолжала существовать въ теченіи всей дальнѣйшей исторической жизни народа китайскаго. Если конфуціанцамъ пришлось являться въ роли жрецовъ, то потому единственно, что конфуціанцы стали занимать правительственныя должности,—философія сблизилась съ религіею случайно, внѣшнимъ образомъ и притомъ настолько, насколько этого требовала ихъ совмѣстность какъ элементовъ одной и той же правительственной системы. Конфуціанство, извѣстное какъ религія, стоитъ въ непосредственной связи не съ Конфуціевой философіей, а съ религіею древнихъ китайцевъ, тою религіею, которая довольно подробно очерчена въ основательномъ трудѣ Plath'a [1]). Постоянно держась позитивнаго направленія, конфуціанство съ одной стороны никогда не усваивало себѣ религіознаго характера, а съ другой нестѣсненно и открыто истолковывала по-своему сущность того, что являлось предметомъ народныхъ вѣрованій. „Однимъ духамъ, *шэнь* [2]), свойственна распространяемость, другимъ, *гуй* [3]), свойственна сокращаемость. Когда дуетъ вѣтеръ, идетъ дождь, гремитъ громъ, блеститъ молнія,—это проявляютъ свою дѣятельность *шэнь*; когда вѣтеръ,

---

[1]) См. его: Die Religion und der Cultus der alten Chinesen.

[2]) Вообще «добрый духъ».

[3]) Вообще «злой духъ».

дождь, громъ, молнія перестаютъ,—это значитъ, что (начинаютъ владычествовать) *гуй*. *Гуй* и *шэнь* не что иное, какъ Инь [1]) и Янъ [2]), умаленіе и увеличеніе... Что касается человѣка, то (цзинъ, т. е.) чистѣйшая часть его субстанціи, являющаяся въ немъ (*по*, т. е.) чувственною частью души, есть обнаруженіе *гуй*, а его (ци, т. е.) духъ, являющійся (*хунь*, т. е.) умственною частью души, есть обнаруженіе *шэнь*... *Гуй* и *шэнь* не что иное, какъ (ци, т. е.) духъ, сокращающійся и распространяющійся, движущійся туда и сюда; онъ повсюду между небомъ и землею. Духъ человѣка находится въ постоянномъ и безпрерывномъ единеніи съ духомъ неба и земли... (На вопросъ, гдѣ же взаимные предѣлы дѣйствій *гуй* и *шэнь* и какое существуетъ между ними разграниченіе, можно отвѣтить:) день есть *шэнь*, а ночь — *гуй*, рожденіе — *шэнь*, а смерть—*гуй*" [3]). Такъ, напр., разсуждаетъ и пишетъ Чжу-цзы, тотъ самый Чжу-цзы, котораго комментаріи на Четверокнижіе и Пятикнижіе обязательно должны быть извѣстны всякому китайцу, претендующему на полученіе ученой степени. Имѣя дѣло главнымъ образомъ съ вопросами этико-соціальными и будучи чуждо фанатизма, конфуціанство оставило не тронутыми культы государственной религіи, однако не преминуло принять свои мѣры первѣе всего къ тому, чтобы измѣнялось отношеніе людей къ объектамъ этихъ культовъ, а именно, чтобы люди менѣе интересовались сущностью объективнаго въ сферѣ религіозной, болѣе обращали вниманія на свое субъективное чувство, обусловливающее вѣру, и вникали въ нравственныя основы, которыя могутъ служить источникомъ для этого чувства. Ближайшимъ слѣдствіемъ принятыхъ мѣръ было съ одной стороны то, что главнѣйшіе объекты государственно-религіознаго чествованія въ Китаѣ (богъ неба, духи свѣтилъ, горъ, рѣкъ и пр.) стали пониматься отвлеченно какъ существа безъ антропоморфныхъ чертъ и не сдѣлались сюжетами фантастическихъ миѳологическихъ разсказовъ (въ то время какъ фантазія народа китайскаго дала очень богатый матеріалъ даосизму, понимаемому въ смыслѣ религіи), а съ другой то, что правительство китайское

---

[1]) Отрицательное начало въ природѣ.

[2]) Положительное начало въ природѣ.

[3]) См. главу V-ю нашего труда.

стало пріучаться усматривать причину бѣдствій, постигающихъ или могущихъ постигать имперію, не въ гнѣвѣ божествъ, якобы не удовольствованныхъ умилостивительными жертвами, а въ неисправности самихъ людей, обусловливаемой слабымъ развитіемъ въ нихъ добрыхъ качествъ [1]). Если конфуціанство имѣетъ, какъ мы выше говорили, тенденцію совершенно заслонить своимъ философскимъ элементомъ древній историко-литературный матеріалъ въ пяти каноническихъ цзинахъ, то оно обнаруживаетъ и осуществляетъ также тенденцію обезличить культы государственной религіи Китая, устранить вѣру (какъ суевѣрія) съ пути умственнаго прогресса китайцевъ и сдѣлать нормы этическія всецѣло господствующими въ системѣ управленія имперіею [2]). И съ этой стороны нѣтъ, слѣдовательно, косности, нѣтъ застоя.

Постепенная выработка основныхъ истинъ, развитіе ихъ во всей полнотѣ, освобожденіе системы, какъ философской, отъ постороннихъ элементовъ историко-литературныхъ и религіозныхъ, вытѣсненіе метафизики и мистики позитивизмомъ, формулировка этическихъ нормъ, долженствующихъ служить регуляторами жизненной дѣятельности человѣка,—вотъ въ чемъ заключается исторія конфуціанства, вотъ чѣмъ характеризуется его собственная прогрессивность, оказывающаяся еще не вполнѣ законченною.

Но конфуціанство не было чѣмъ-либо обособленнымъ, само себѣ довлѣющимъ,—оно являлось факторомъ китайской исторіи, двигателемъ китайскаго прогресса. Чѣмъ характеризуется сущность

---

[1]) Nullum numen abest, si sit prudentia; nos te
Nos facimus, Fortuna, deam coeloque locamus.

Такъ говоритъ Ювеналъ (Sat. X, 365; 366), выражая мысль римскихъ пропагаторовъ греческой философіи.

[2]) Esse aliquos manes et subterranea regna
Et contum et Stygio ranas in gurgite nigras,
Atque una transire vadum tot milia cymba,
Nec pueri credunt, nisi qui nondum aere lavantur.

Такъ говоритъ Ювеналъ же (Sat. II, 149—152) о количественности вѣры у его современниковъ. Слѣдовательно, римскіе пропагаторы греческой философіи успѣли дискредитировать древнія вѣрованія въ глазахъ даже и простаго народа. Но какого упадка нравственности былъ свидѣтелемъ тотъ же Ювеналъ! Стоицизмъ оказался плохою опорою для безвѣрія. Конфуціанство неизмѣримо выше стоицизма и способно, устраняя традиціонныя вѣрованія, солидно обосновывать жизнь народную.

послѣдняго? Постепеннымъ воплощеніемъ конфуціанскихъ идеаловъ въ личной, семейной, общественной и государственной жизни китайцевъ. Что историческій прогрессъ Китая—не фикція, а дѣйствительность, это, какъ ранѣе нами выясненное, не требуетъ уже доказательствъ. Въ предыдущихъ главахъ нашего труда мы не мало говорили и объ успѣшности китайскаго прогресса,—еще разъ подводить ей итоги не представляется нужды. Развѣ только для напоминанія о сказанномъ, замѣтимъ, напр., что, въ силу прогресса политическаго, нынѣ представлялось бы не мыслимымъ въ Китаѣ гоненіе на книгу Мэнъ-цзы, подобное тому, которое было воздвигнуто основателемъ Минской династіи; что, въ силу прогресса нравственнаго, нынѣ въ Срединномъ Царствѣ не могли бы успѣшно распространяться доктрины философовъ, подобныхъ Янъ-чжу и Мо-цзы; что, въ силу прогресса умственнаго, китайская чернь не приходитъ въ негодованіе, когда слушаетъ чтеніе 7-й главы Шэнъ-ю-гуанъ-сюнь [1]), внушающей держаться подальше отъ буддизма и даосизма (какъ пустыхъ-де и безопасныхъ для жизни бредень), отъ бонзъ и хэшановъ, не впадать въ мистицизмъ, не предаваться суевѣріямъ. Обусловленная конфуціанствомъ, историческая жизнь китайцевъ была весьма прогрессивна,—это, по нашему мнѣнію, неоспоримая истина. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, развѣ конфуціанство осуществило всѣ свои планы и довело до конца свою историческую роль? Развѣ въ Китаѣ нѣтъ мистицизма и суевѣрій, развѣ нѣтъ многоразличныхъ проявленій безнравственности, развѣ нѣтъ пробѣловъ и недочетовъ въ сферахъ благоустройства политическаго, юридическаго и экономическаго? Все это есть. А пока все это есть, конфуціанство не перестанетъ бороться со всѣмъ этимъ и двигать китайскій народъ по пути дальнѣйшаго прогресса. Замѣтимъ кстати, что на помощь со стороны конфуціанства, какъ вытѣсняющаго народныя суевѣрія и очищающаго дорогу истинному просвѣщенію, серьезно разсчитываютъ и тѣ изъ христіанскихъ миссіонеровъ въ Китаѣ, которые желали бы дискредитировать въ глазахъ китайцевъ геомантическую систему, извѣстную подъ именемъ Фынъ-шуй и мѣшающую распространяться

---

[1]) См. главу V-ю нашего труда.

въ Срединномъ Царствѣ лучшимъ элементамъ западной цивилизаціи [1]).

Если китайскій народъ, подъ вліяніемъ конфуціанства, прогрессировалъ въ прошедшемъ и долженъ прогрессировать въ будущемъ; если при этомъ метафизика, мистицизмъ и суевѣрія вытѣснялись и будутъ вытѣсняться конфуціанскимъ позитивизмомъ, то послѣднему необходимо имѣть болѣе полное и лучше выработанное содержаніе. Скоро-ли бы додумались китайцы сами собою до телескоповъ, паровыхъ машинъ, телеграфовъ и т. п. и насколько успѣшно было бы развитіе въ Срединномъ Царствѣ позитивныхъ наукъ, на этотъ вопросъ столь же трудно отвѣчать, какъ и на вопросы, почему Аристотель не предупредилъ Ньютона или Уатта, Плиній—Линнея, почему Лейбницъ не сдѣлался Лапласомъ или Амперъ—Эдиссономъ, почему теоретическая механика пребывала въ застоѣ отъ временъ Архимеда до Галилея, почему, наконецъ, европейскій позитивизмъ мощно и широко развился въ XIX-мъ, а не въ XVII-мъ столѣтіи. Какъ бы то ни было, но выработка позитивизма въ формѣ чистой и прикладной науки несравненно выше на Западѣ, нежели въ Китаѣ, и послѣднему представляется возможность, не тратя времени, такъ сказать, на вторичное открытіе Америки, позаимствоваться готовымъ матеріаломъ и быстро пройти нѣсколько стадій умственнаго прогресса. Этою возможностью китайцы и пользуются. Въ Срединномъ Царствѣ города уже соединяются телеграфною проволокою и проэктируется электрическое освѣщеніе улицъ; въ Срединномъ Царствѣ устраиваются уже фабрики, прокладываются желѣзныя дороги, совершаютъ рейсы пароходы (и сдѣланные, и управляемые самими китайцами); въ Срединномъ Царствѣ открываются уже школы, въ которыхъ молодые китайцы могутъ усваивать позитивную науку и въ ея чистомъ видѣ, и въ ея примѣненіи (къ военному дѣлу, мореходству, медицинѣ и пр.); китайская молодежь посылается въ Европу и Америку для лучшаго ознакомленія съ западнымъ позитивизмомъ во всей полнотѣ его развитія. Да не посѣтуютъ на насъ читатели за то, что мы не подтверждаемъ сказаннаго ссылкою на факты,—указать ихъ было

---

[1]) См. стр. 320 тома 4-го журнала «The Chinese Recorder».

бы не трудно [1]), но, вѣдь, они извѣстны, мы думаемъ, всякому, кто сколько-нибудь слѣдитъ за жизнію дальняго Востока хотя бы по русскимъ газетамъ [2]) и сочиненіямъ публицистовъ [3]). Мы ничуть не сомнѣваемся, что китайцы, просвѣщаемые конфуціанствомъ, способны, не измѣняя ни своей національности, ни установившимся формамъ своей жизни, довольно скоро усвоить весь тотъ позитивизмъ, развитіемъ котораго справедливо можетъ гордиться Западъ. Если до настоящаго времени дѣло усвоенія шло туже, чѣмъ слѣдовало бы ожидать, то причина этого заключалась въ обстоятельствахъ, при которыхъ Срединное Царство начало ознакомляться съ государствами и народами Запада. Постоянный успѣхъ, сопровождавшій оружіе французовъ и англичанъ въ войнахъ съ китайцами, принудилъ послѣднихъ первѣе всего обзавестись и броненосцами, и круповскими пушками, и дальнобойными ружьями, и крѣпостями, построенными по всѣмъ правиламъ европейской фортификаціи, а вмѣстѣ съ тѣмъ до нѣкоторой степени озлобилъ китайцевъ и заставилъ ихъ относиться къ европейцамъ съ боязнью и недовѣріемъ, которое еще увеличивалось отъ воспоминанія объ интригахъ и происках католическихъ миссіонеровъ, дѣйствовавшихъ въ Китаѣ въ концѣ прошлаго и началѣ нынѣшняго столѣтія. Лѣтъ 30 тому назадъ, начавъ вооружаться по-европейски, чтобы оградить себя на случай войнъ, китайцы лѣтъ черезъ 10 сочли нужнымъ и возможнымъ дать отпоръ европейцамъ въ сферѣ торгово-промышленной (съ каковою цѣлію прежде всего и завели у себя коммерческій флотъ) и только въ минувшемъ десятилѣтіи приступили къ открытію школъ, въ которыхъ учащіеся могли бы усвоять позитивныя науки, выработанныя на Западѣ. Недовѣріемъ китайскаго народа къ доброжелательности европейцевъ замедлилось на нѣкоторое время распространеніе позитивныхъ наукъ въ Срединномъ Царствѣ,—китайцы,

[1]) Многіе факты нами и указаны уже въ заключительной главѣ труда нашего: «Принципы жизни Китая».

[2]) См., напр., «Новое Время» 1889 г., № августа 25 (о желѣзныхъ дорогахъ въ Китаѣ), № сентября 25 (id.), № октября 17 (о новыхъ китайскихъ учебныхъ заведеніяхъ), № ноября 6 (объ электрическомъ освѣщеніи улицъ Пекина), № декабря 10 (о желѣзныхъ дорогахъ въ Китаѣ); 1890 г., № января 19 (о взглядахъ китайскихъ сановниковъ на полезность желѣзныхъ дорогъ для Небесной имперіи), и т. д.

[3]) См., напр., Скальковскаго: «Русская торговля въ Тихомъ океанѣ».

прежде чѣмъ приглашать къ себѣ европейскихъ учителей, позаботились о томъ, чтобы оградить себя и отъ вторженій, и отъ эксплуатаціи со стороны представителей европеизма. Чѣмъ болѣе китайцы будутъ увѣрены въ своей внѣшней безопасности, тѣмъ скорѣе станутъ осваиваться съ позитивными науками и vice versa тѣмъ увѣреннѣе будутъ въ огражденіи себя отъ всякихъ вражескихъ посягательствъ.

Прогрессъ Китая не прекращался и не прекращается, не только не прекращается, но и дѣлается болѣе содержательнымъ, гармоничнымъ, цѣлостнымъ.

Являясь самымъ многочисленнымъ изъ всѣхъ народовъ, въ мірѣ существующихъ, китайскій народъ живетъ на своей собственной территоріи, территоріи обширной и весьма богатой произведеніями природы, самъ въ себѣ обладаетъ солидными принципами жизни, трудолюбіемъ и энергіею, имѣетъ прочно обоснованныя и хорошо выработанныя формы семейнаго, общественнаго и государственнаго строя, находится подъ руководящимъ вліяніемъ философской системы, проникнутой позитивизмомъ, начинаетъ усвоять матеріалы того позитивизма, который получилъ развитіе у народовъ Запада. При такихъ условіяхъ съ одной стороны, а съ другой при той связи, въ которую приводятся государства и народы годъ отъ году все болѣе и болѣе распространяющеюся торговлею и возрастающею зависимостью интересовъ политики отъ размѣровъ колонизаціи,—при всемъ этомъ Китай получаетъ нынѣ міровое значеніе. Это послѣднее должно понимать во всей его важности, а не въ смыслѣ какихъ-либо случайныхъ, временныхъ политическихъ комбинацій или химерныхъ захватовъ [1]). Видѣть Китай во власти Запада, Японіи или Америки—это фантазія, не могущая соотвѣтствовать дѣйствительности. Но, вѣдь, завоевывался же Китай и монголами, и маньчжурами? Да, завоевывался, но не какъ нація и кромѣ того при условіи постепеннаго окитаенія самихъ завоевателей. Много-ли насчитается теперь маньчжуровъ въ самой-то Маньчжуріи! А вотъ

---

[1]) Упоминая о химерныхъ захватахъ, мы имѣемъ въ виду печатныя заявленія нѣкоторыхъ синологовъ, что Китай не можетъ сохранить своей политической самостоятельности и долженъ подчиниться либо Западу (т. е. государствамъ Запада), либо Америкѣ, либо даже Японіи.

въ Японіи жителей нынѣ около 40 милліоновъ, и она вела съ Китаемъ неоднократно войны, однако никогда не могла покорить его. Почему не могла? Первѣе всего потому, что не обнаруживала склонности и желанія окитаиться, а въ свою очередь и Китай не хотѣлъ сдѣлаться Японіею. Срединное Царство не Индія, не конгломератъ элементовъ, обособленныхъ и лишенныхъ внутренней связи, — Срединное Царство является крѣпко сплоченнымъ, хорошо организованнымъ государствомъ. Владѣть китайцами не окитаиваясь или, обратно, не измѣняя кореннымъ образомъ ихъ національнаго типа—нельзя. Что Европа и Америка не пожелаютъ окитаиться, объ этомъ нечего и говорить. Что Китай не пожелаетъ измѣнить своего національнаго типа, и это, кажется, не должно подлежать спору. Сколько у европейцевъ возни съ евреями! А много-ли и всѣхъ-то евреевъ, да и крѣпко-ли они объединены! Китайскій народъ гораздо устойчивѣе и несравненно многочисленнѣе еврейскаго. Если съ горстью китайцевъ, бѣдныхъ матеріальными средствами и потому искавшихъ заработка, намаялись и не знали что дѣлать высококультурные американцы, то гдѣ ужь тутъ думать объ измѣненіи національнаго типа всего китайскаго народа, измѣненіи, безъ котораго мыслимо развѣ только эфемерное владычество Европы или Америки надъ Срединнымъ Царствомъ [1])! Но и для такого владычества, какъ потенціальнаго, въ настоящее время является слишкомъ много препятствій. Главнѣйшихъ изъ нихъ два: взаимная враждебность народовъ западной цивилизаціи и улучшеніе формъ самозащиты китайцевъ. Принято думать, что китайцы не воинственны и даже неспособны обладать хотя сколько-нибудь грозными вооруженными силами. Первое справедливо, — китайцы, дѣйствительно, не любятъ войнъ, не любятъ потому, что слишкомъ много воевали въ теченіи своей исторической жизни и уже научились придавать высокую цѣну благоденствію мирнаго времени. Второе совершенно несправедливо, — что у китайцевъ можетъ быть превосходное войско (о многочисленности его и говорить нечего), это явствуетъ изъ тѣхъ сообщеній, которыя дѣлались въ различныхъ журналахъ за послѣдніе годы спеціалистами военнаго искус-

---

[1]) См. приложеній № 6.

ства, близко и основательно изучавшими характеръ китайскаго солдата и боевыя силы нынѣшняго Китая [1]). У китайцевъ хватитъ средствъ на то, чтобы имѣть, сколько потребуется, и броненосцевъ, и миноносокъ, и хорошихъ крѣпостей, и дальнобойныхъ пушекъ, и скорострѣльныхъ ружей. Но если при всемъ этомъ Срединное Царство можетъ еще обладать многочисленнымъ и доброкачественнымъ войскомъ, то самъ собою рождается вопросъ, не должно-ли міровое значеніе Китая быть понимаемо въ смыслѣ страшной опасности, грозящей не только мирному житію, но и самой жизни народовъ западной цивилизаціи, — вѣдь, заявлялъ же одинъ синологъ о Китаѣ, что „при силѣ у него достанетъ безсердечія вырѣзать всѣхъ непокорныхъ, хоть весь міръ". Да, опасаться китайцевъ есть основаніе, но опасаться вовсе не того, что они, когда у нихъ будетъ сила, примутся вырѣзывать народы земнаго шара. Китайцы проникнуты гуманностью и миролюбіемъ настолько, что не позволятъ себѣ проливать человѣческую кровь для потѣхи или по зависти къ чужому благоденствію. Вѣдь, не вырѣзываютъ же китайцы ни халхаскихъ монголовъ, ни тѣ многоразличныя инородческія племена, которыя живутъ въ шести провинціяхъ Срединнаго Царства. А почему не вырѣзываютъ? ужь во всякомъ случаѣ не потому, что безсильны это сдѣлать, — вѣдь, хватило же у китайцевъ силы справиться, напр., съ дунганами, равно какъ въ прошломъ вѣкѣ хватило силы примѣрно наказать и чжунгаровъ, и внутренне-китайскихъ мяоцзевъ. Не предполагаемыми звѣрствами страшенъ прогрессирующій и усиливающійся Китай, — нѣтъ, онъ страшенъ богатствами своей территоріи, жизненностью и трудолюбіемъ своего народа, руководимаго конфуціанствомъ и потому въ преобладающемъ большинствѣ сочувствующаго позитивизму. Въ имперіи Китайской есть въ изобиліи желѣзо, каменный уголь, фарфоровая глина, шерсть, кожи, сало, хлопокъ, шолкъ, рисъ, са-

---

[1]) См., напр., въ Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography, vol. X, 1888, № 8, статью A journey across Central Asia, from Manchuria and Peking to Kashmir, over the Mustagh Pass. By Lieut. T. E. Younghusband, King's Dragoon Guards. Сущность заключеній Younghusband'a о китайскихъ войскахъ изложена также въ статьѣ «Die Militärmacht Chinas», помѣщенной въ апрѣльской книгѣ журнала Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik за 1889 г.

харъ, табакъ, разнообразный древесный матеріалъ и многое другое полезное для человѣка; китайцы имѣютъ охоту эксплуатировать богатства своей страны, преисполнены усердіемъ къ труду и умѣютъ на свой манеръ вырабатывать изъ всякаго сырья предметы, нужные для развитыхъ житейскихъ потребностей; китайцы искуснѣе евреевъ и англичанъ въ веденіи торговыхъ операцій. Что же будетъ, если китайцы обогатятъ усваиваемый ими конфуціанскій позитивизмъ тѣмъ матеріаломъ, который заключается въ позитивизмѣ европейско-американскомъ? „Надобно", говоритъ одинъ публицистъ, „ожидать, что если китайцы и японцы введутъ у себя паровыя машины и другія европейскія изобрѣтенія, то станутъ въ такое положеніе, что заполонятъ европейскіе и американскіе рынки и тогда не они у насъ, а мы у нихъ будемъ въ экономической кабалѣ" [1]). Европейцы будутъ въ экономической кабалѣ у китайцевъ, если... Это *если* не за горами,—европейскія изобрѣтенія усваиваются уже китайцами, обработывающей и торговой промышленности народовъ Европы и Америки начинаетъ уже грозить опасность.

Для какихъ же государствъ міра имѣетъ наибольшую важность нами выясненное всемірное значеніе Китая? Для тѣхъ, могущество которыхъ обусловливается широкимъ развитіемъ въ нихъ фабрично-заводской и торговой промышленности. Среди такихъ государствъ первое мѣсто занимаетъ, конечно, Англія. Лондонъ и Ливерпуль, Шэффильдъ и Бирмингамъ, Лидсъ и Манчестеръ, Глазго и Ньюкэстль обусловливаютъ своими промышленными операціями и громадность флота Англіи, и владычество ея надъ многочисленными колоніями, а эти операціи въ свою очередь обусловливаются возможностью сбыта англійскихъ произведеній на иностранныхъ рынкахъ. Число послѣднихъ важно для Англіи. Вотъ почему и объ открытіи портовъ Китая для иностранныхъ товаровъ хлопотала она первѣе и энергичнѣе всѣхъ другихъ государствъ Европы. Хлопоты не остались безъ ожидаемыхъ послѣдствій,—издѣлія англійскихъ фабрикъ и заводовъ имѣютъ хорошій сбытъ на рынкахъ Срединнаго Царства. Если бы этимъ только и кончалось дѣло, Англія была бы въ

[1]) См. «Современная Россія. Очерки нашей государственной и общественной жизни», стр. 434, 435.

высшей степени довольна. Будь Китай разлагающимся организмомъ (какъ всегда думалъ и заявлялъ англійскій посланникъ въ Пекинѣ, синологъ Уэдъ), будь только пассивнымъ потребителемъ привозимыхъ изъ-за моря продуктовъ, Англіи не грозило бы никакой опасности. Но предполагавшаяся правильность воззрѣній Уэда не подтвердилась дѣйствительнымъ ходомъ жизни: „столкнувшись съ христіански-цивилизованною силою, Китай“ (вопреки пророчеству синолога Legge) не „разлетѣлся въ куски“; не разлетѣвшись въ куски, не отшатнулся отъ европеизма съ зажмуренными глазами, равно какъ и не бросился къ нему съ распростертыми объятіями,—китайцы остались вѣрны своей національности и, спокойно обсудивъ дурныя и хорошія стороны западной цивилизаціи, начали усвоять отъ пришельцевъ то, чего не имѣли у себя выработаннымъ. Не на свою-ли голову такъ добивались англичане открытія портовъ Срединнаго Царства для иностранной торговли! Но дѣло уже сдѣлано,—прогрессъ китайцевъ ускоряется и не можетъ быть остановленъ. А прогрессируя, Китай тѣмъ самымъ усиливается и пріобрѣтаетъ все болѣе значенія, какъ политическая единица. Смотрѣть на Срединное Царство только какъ на мѣсто сбыта своихъ товаровъ англичане признали уже не возможнымъ, и преемникъ Уэда, Парксъ, счелъ полезнымъ для Англіи сближаться съ Китаемъ, чтобы располагать имъ какъ союзникомъ въ дѣлѣ мѣропріятій, имѣющихъ цѣлью ослабленіе могущества другихъ государствъ, которые заинтересованы обстоятельствами жизни дальняго Востока.

Срединное Царство, какъ прогрессирующее и усиливающееся, представляетъ, заключаемъ, первѣе всего важность для Англіи. Съ которымъ изъ государствъ сближаться существенно полезнѣе или временно выгоднѣе самому Китаю, — съ Германіей или Франціей, Англіей или Россіей, Японіей или Америкой,—объ этомъ мы не будемъ говорить, не будемъ потому именно, что на всѣ комбинаціи политическаго калейдоскопа смотримъ какъ на явленія временныя и слишкомъ еще зависящія отъ склонностей и направляющей воли тѣхъ лицъ, которыя завѣдуютъ политикою. Но если соображать, что строго научное просвѣщеніе съ годами распространится въ одинаковой мѣрѣ среди всѣхъ культурныхъ народовъ и позволитъ имъ пользоваться всѣми благами общечеловѣческой цивилизаціи; что

Франція и Германія, Испанія и Италія, Англія и Японія не велики по размѣрамъ своихъ территорій и въ отдѣльности не могутъ вмѣщать въ себѣ, полагаемъ, даже 100-милліоннаго населенія; что англичане и нѣмцы, французы и испанцы, размножаясь въ своихъ колоніяхъ, должны измѣнять характерныя черты своего національнаго типа и, постепенно обособляясь, утрачивать связь съ метрополіями; что только у Россіи, Китая и Соединенныхъ Штатовъ есть достаточное количество собственныхъ цѣлостныхъ территорій, дающихъ народамъ, на нихъ господствующимъ, возможность разростись до цифръ, которыя въ сложности превысятъ милліардъ, — если соображать все это, то придется сдѣлать заключеніе, что не въ отдаленномъ будущемъ (примѣрно къ началу 21-го столѣтія) ходъ политической жизни человѣчества почти всецѣло станетъ обусловливаться дружественными или враждебными отношеніями между Китаемъ, Россіею и Соединенными Штатами. Если при этомъ допустить, что въ одно столѣтіе гуманность не успѣетъ еще возобладать надъ низкопробнымъ эгоизмомъ людей и явиться основнымъ принципомъ ихъ дѣятельности, обусловливая собою господство постояннаго и всеобщаго мира на землѣ, то придется допустить, что въ 21-мъ вѣкѣ союзъ Китая съ Россіею или Китая съ Соединенными Штатами будетъ рѣшающимъ для внѣшней политики всѣхъ остальныхъ государствъ земнаго шара.

Мы думаемъ, что именно такъ должно быть понимаемо всемірное значеніе прогрессирующаго и усиливающагося Китая. Для Англіи первѣе всего, а потомъ для Россіи и Соединенныхъ Штатовъ представляетъ онъ особую важность и наибольшій интересъ.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ ГЛАВА.

Когда рѣчь идетъ о Китаѣ, какъ пріобрѣтающемъ міровую важность, то подъ нимъ долженъ разумѣться главнѣйшимъ образомъ 400-милліонный китайскій народъ, живущій на основной своей территоріи. Маньчжурія и Монголія, (бывшая) Чжунгарія и Восточный Туркестанъ, Тибетъ и Хухуноръ — все это только части Китайской имперіи, все это страны, на которыя простеръ свое господство Дай-

цинскій домъ, а за нимъ и китайскій народъ. Эти страны, съ обитающими въ нихъ малоцивилизованными народностями, конечно, могутъ представлять разнообразный интересъ для изслѣдователей (натуралистовъ, этнографовъ, историковъ и др.), но міроваго значенія сами по себѣ теперь не имѣютъ и никогда не будутъ имѣть. Вмѣстѣ съ тѣмъ слѣдуетъ памятовать съ одной стороны, что численность маньчжуровъ, монголовъ, восточно-туркестанскихъ татаръ и тибетцевъ весьма не велика, а съ другой—что ихъ, какъ зависимыхъ [1]), нельзя вводить въ тѣ или другія политическія комбинаціи безъ вѣдома и (свободнаго или вынужденнаго) соизволенія народа китайскаго. Онъ, онъ главнѣйшимъ образомъ, долженъ приниматься въ разсчетъ, когда обсуждается вопросъ о міровой важности Китая.

Въ предыдущей главѣ мы старались выяснить, для какихъ государствъ Китай имѣетъ особое значеніе, и показали, что въ ходѣ жизни прогрессирующаго и усиливающагося Срединнаго Царства всего болѣе заинтересованы Россія, Англія и Соединенные Штаты. Что важно, то должно быть изучаемо,—англичанамъ, сѣверо-американцанъ и намъ, русскимъ, первѣе всѣхъ слѣдуетъ прилагать ревностное усердіе къ тому, чтобы ближе и основательнѣе ознакомляться съ китайцами. Это усердіе и обнаруживалось англичанами и американцами за истекшія 30 лѣтъ, въ продолженіи которыхъ Срединное Царство успѣло позаимствоваться уже многимъ изъ запасовъ европейско-американскаго позитивизма,—существуетъ нѣсколько десятковъ лицъ, посвящавшихъ свои труды ознакомленію публики на англійскомъ языкѣ съ природою страны китайцевъ и бытомъ ихъ (Williams, Henderson, Thomson, Hirth, Doolittle, Smith, Gray, Williamson, Anderson, Hughes, Sladen, Vaughan, Bax, Younghusband и др.), съ ихъ языкомъ (Yates, Maclay, Wade, Williams, Baldwin, Stent, Doolittle, Giles, Macgowan, Morrison, Loomis, Douglas и др.), съ ихъ исторіею (т. е. частью историческаго матеріала), религіями и литературою (Legge, Allen, Wylie, Edkins, Mayers, Beal, M'clatchie, Eitel, Dennys, Balfour, Scarborough, Boulger и др.). Хотя въ ряду этихъ лицъ очень многія не задумывались серьезно надъ результатами китайской прогрессив-

[1]) О быстро совершающемся окитаеніи маньчжуровъ нѣтъ нужды распространяться.

ности и будущностью Китая, равно какъ многія съ высокомѣріемъ относились къ нему и отрицали для него возможность прогресса, однако эти лица, всего чаще побуждаемыя или завлекаемыя самими обстоятельствами, успѣли, благодаря своему непосредственному знакомству съ Китаемъ, обогатить европейскую литературу матеріалами, всесторонне раскрывающими жизнь обитателей Срединнаго Царства. Что касается изученія Китая со стороны русскихъ, то должно признаться, что оно за послѣднія десятилѣтія было весьма недостаточнымъ, — наша синологическая литература, какъ самостоятельная, такъ и переводная, являлась крайне бѣдною (хотя за то же время русскіе очень много потрудились, ознакомляясь съ различными странами Застѣннаго Китая).

Чтобы читатели могли видѣть, насколько англичане и сѣвероамериканцы ревностнѣе, нежели мы, русскіе, изучаютъ Срединное Царство, позволимъ себѣ подвести итоги тому, что сдѣлано ими съ одной стороны, а нами съ другой за время, напр., отъ 1870 г. до 1879 г. включительно. Прилагаемъ перечень книгъ о Срединномъ Царствѣ, изданныхъ въ теченіи указаннаго десятилѣтія на англійскомъ языкѣ (господствующемъ и въ Соединенныхъ Штатахъ) [1]. Издано было, какъ видимъ, 100 томовъ. Въ приведенномъ перечнѣ не нашли себѣ мѣста тѣ книги, которыя либо имѣютъ слишкомъ далекое отношеніе къ жизни народа (напр., Observations of comets from B. C. 611 to A. D. 1640. Extracted from the chinese annals. By John Williams. 1871), либо являлись сводною перепечаткою въ журналахъ публиковавшихся статей (напр., The folklore of China. By N. B. Dennys. 1876), либо, наконецъ, издавались не вновь, а уже во второй разъ (напр., Social life of the chinese. By Doolittle. 1876). За то же самое время публика могла ознакомляться съ разными сторонами жизни китайцевъ по 28-ми періодическимъ изданіямъ, выходившимъ въ свѣтъ (въ теченіи всѣхъ указанныхъ 10 лѣтъ или только нѣкоторыхъ изъ нихъ) на англійскомъ языкѣ и спеціально посвящавшимся предметамъ, имѣющимъ тѣсную связь съ изученіемъ Срединнаго Царства [2]. Съ 1870 г. по

---

[1]) См. приложеній № 7.
[2]) См. приложеній № 8.

1879 годъ включительно на русскомъ языкѣ вовсе не издавалось ни журналовъ, ни газетъ, имѣющихъ цѣлью ознакомлять публику съ жизнью Срединнаго Царства, книгъ же, относящихся къ послѣднему, было издано всего пять [1]).

Пять русскихъ книгъ противъ ста на языкѣ англійскомъ! Вѣдь, это, значитъ, въ 20 разъ менѣе. Не забудемъ кромѣ того, что изъ сотни перечисленныхъ нами англійскихъ книгъ ни одна не была переведена на русскій языкъ. Быть можетъ, русская публика обходилась безъ переводовъ и читала книги въ основномъ текстѣ? Быть можетъ, но только не публика, а самая малѣйшая доля публики,— вѣдь, изъ русскихъ очень не многіе знаютъ англійскій языкъ, и рецензентъ одного моего труда (О корневомъ составѣ китайскаго языка), пожалуй, не безосновательно поставилъ мнѣ въ упрекъ, что въ названномъ сочиненіи я напечаталъ англійскія цитаты безъ перевода. За указанныя 10 лѣтъ русская публика не могла слѣдить за жизнью Срединнаго Царства ни по русскимъ книгамъ (таковыхъ вышло очень не много), ни по англійскимъ (таковыхъ въ текстѣ не понимала, а въ переводахъ не имѣла). Быть можетъ, за это десятилѣтіе жизнь Срединнаго Царства представлялась либо малосодержательною, либо рутинно и плавно текущею, либо не имѣющею никакого отношенія къ Россіи? Напротивъ, — за время съ 1870 г. по 1880 г. жизнь Китая была исполнена многосторонняго и для насъ, русскихъ, обязательнаго интереса: съ недовѣріемъ относясь къ представителямъ европеизма и обнаруживая это недовѣріе въ усиленномъ вооруженіи себя на европейскій манеръ, равно какъ въ инцидентахъ весьма печальнаго характера (рѣзня въ Тянь-цзинѣ 21 іюня 1870 г., насильственная смерть Мэргэри, и пр.), Китай въ то же время открывалъ для иностранцевъ (по Чжи-фу'ской конвенціи, заключенной въ 1876 г. съ Великобританіею) новые порты (И-чанъ, У-ху, Вэнь-чжоу, Бэй-хай), обзаводился торговымъ флотомъ и усвоялъ матеріалы европейскаго позитивизма; Китай оправлялся отъ возстанія тайпиновъ (окончившагося въ 1864 г.), отъ возстанія магометанъ Юнь-наньской провинціи (окончившагося въ 1872 г.), отъ бѣдствій, причиненныхъ

---

[1]) См. приложеній № 9.

(въ 1876—78 гг.) засухами и неурожаями провинціямъ Чжи-ли, Шань-си, Шэнь-си и Хэ-нань, боролся съ возмутившимися дунганами, которыхъ и успѣлъ наконецъ (въ 1878 г.) усмирить, утверждая опять свое владычество въ западныхъ частяхъ своей имперіи и готовясь вступить (въ 1880 г.) въ открытое столкновеніе съ Россіею изъ-за Кульджинскаго края, временно занятаго русскими въ 1871 году. Неужели во всемъ этомъ не было ни важности, ни интереса! Но первѣе всего то, что къ концу указаннаго десятилѣтія интересы Россіи и Китая въ Центральной Азіи, обусловленные съ одной стороны завоеваніемъ Туркестана русскими, а съ другой—усмиреніемъ дунганъ китайцами, сложились такъ, что обѣ имперіи, громаднѣйшія въ мірѣ и дотолѣ взаимно дружественныя, были (въ 1880 г.) наканунѣ готовой начаться войны между собою. Наканунѣ войны! А откуда русская публика могла почерпать въ то время свѣжія свѣдѣнія о весьма интересныхъ обстоятельствахъ жизни Срединнаго Царства? Даже не изъ всѣхъ нами перечисленныхъ (см. прилож. № 9) русскихъ книгъ, а только изъ компилятивнаго труда г. Венюкова (къ тому же не синолога), изъ немногихъ журнальныхъ статеекъ да развѣ изъ публичныхъ лекцій доктора медицины, г. Пясецкаго, проѣхавшагося по Китаю въ 1874—75 гг. [1]). Но, быть можетъ, въ Россіи въ теченіи указаннаго нами десятилѣтія не находилось лицъ, имѣвшихъ возможность путешествовать или вникать въ обстоятельства жизни Срединнаго Царства? Такія лица были, ихъ было много,—помимо г. Пясецкаго и нашихъ знаменитыхъ путешественниковъ (не синологовъ), изучавшихъ и описывавшихъ области Застѣннаго Китая [2]), существовало по крайней мѣрѣ 20 лицъ (духовныхъ миссіонеровъ, профессоровъ, дѣятелей поприща политическаго), непосредственно знакомыхъ съ жизнью китайцевъ и болѣе или менѣе основательно знавшихъ китайскій языкъ. Если бы эти 20 русскихъ синологовъ за 10 указанныхъ лѣтъ выпустили въ свѣтъ хотя бы только по одной книгѣ, касающейся жизни Сре-

---

[1]) Сочиненіе г. Пясецкаго: «Путешествіе по Китаю» вышло въ свѣтъ только въ половинѣ 1880 г. Намъ нѣтъ нужды повторять (читатели и безъ насъ знаютъ), кѣмъ и чѣмъ былъ стѣсняемъ г. Пясецкій въ его стремленіяхъ ближе ознакомляться съ жизнью китайцевъ.

[2]) См. приложеній № 10.

диннаго Царства, то имѣлось бы уже не 5 русскихъ книгъ (противъ ста на языкѣ англійскомъ). Но синологи наши не выпустили двадцати книгъ. Синологамъ, быть можетъ, не хватало, за исполненіемъ служебныхъ обязанностей, времени для литературныхъ занятій, долженствовавшихъ ознакомлять публику съ жизнью Срединнаго Царства, т. е. Собственнаго Китая [1])? Едва ли такъ [2]), и притомъ же наши синологи находили время трудиться, весьма усердно трудиться надъ изученіемъ областей Китая Застѣннаго [3]). Но развѣ эти области не представляютъ интереса? Несомнѣнно, представляютъ. Однако не слѣдуетъ забывать во-первыхъ, что съ этими областями публика ознакомлялась уже синологомъ, о. Іакинѳомъ [4]); во-вторыхъ, что они, съ обитающими въ нихъ немногочисленными и малоцивилизованными народностями, всецѣло или до нѣкоторой степени зависимы отъ народа китайскаго, не имѣютъ самостоятельнаго политическаго значенія и не могутъ быть изучены безъ помощи синологіи [5]); въ-третьихъ, что Собственный Китай самъ по себѣ во всѣхъ отношеніяхъ неизмѣримо интереснѣе и Кореи, и Маньчжуріи, и Монголіи, и Восточнаго Туркестана, и Тибета. Почему же наши синологи не ознакомляли публику съ жизнью Срединнаго Царства? Не потому, что не обладали требуемыми знаніями или охотою къ учено-литературнымъ занятіямъ, а потому, что публика почти совершенно не интересовалась Собственнымъ Китаемъ. Говоря это, мы имѣемъ въ виду подтвердительный фактъ, который разъясняетъ

---

[1]) Этотъ вопросъ умѣстенъ въ виду, напр., того факта, что архимандритъ (нынѣ епископъ Люблинскій) Флавіанъ, будучи начальникомъ Пекинской духовной миссіи, за время съ 1879 г. по 1884 г. перевелъ на китайскій языкъ и напечаталъ 35 разныхъ книгъ (церковно-служебныхъ, догматическаго и религіозно-нравственнаго содержанія).

[2]) Это предположеніе умѣстно въ виду, напр., того факта, что за время съ 1871 г. до 1879 г. въ Пекинской духовной миссіи была переведена на китайскій языкъ и напечатана всего одна книга (Пространный катехизисъ Филарета. Перев. Исаія).

[3]) См. приложеній № 11.

[4]) См. приложеній № 12.

[5]) «Цѣлая половина азіатскаго материка», говоритъ проф. Васильевъ (см. его: «Очеркъ исторіи китайской литературы», стр. 3), «можетъ быть изучена и понята единственно благодаря памятникамъ этой (т. е. китайской) литературы; не только Корея, Японія, Кохинхина пользуются китайскимъ языкомъ, но и свѣдѣній о центральной и сѣверной Азіи мы не имѣемъ безъ китайской письменности».

намъ причины десятилѣтней литературной бездѣятельности нашихъ синологовъ въ направленіи строго синологическомъ [1]). Положеніе вещей, при которомъ живущій въ столицѣ профессоръ университета (нынѣ академикъ), онъ же и старѣйшій представитель русскихъ синологовъ, не видѣлъ надобности издавать даже 163 страничекъ, хотя могъ бы написать десятки томовъ, о китайской литературѣ безъ спеціальнаго приглашенія нѣкоторыхъ издателей (послѣдовавшаго только въ 1880 году),—при такомъ положеніи вещей должна была, мы думаемъ, пропадать охота къ печатнымъ очеркамъ жизни китайцевъ и у всякаго другаго русскаго синолога. Отчего же русская публика не интересовалась Собственнымъ Китаемъ? Оттого, что привыкла смотрѣть на китайцевъ глазами Вебера, Шлоссера и имъ подобныхъ авторовъ всеобщихъ исторій, авторовъ, принимавшихъ на вѣру афоризмы синологовъ, единомышленныхъ съ Legge. Но, вѣдь, errare humanum est,—ошибаются дѣти и взрослые, ошибаются люди толпы и мыслители, ошибалось многократно и многообразно все человѣчество. Да и что такое исторія наукъ, что такое умственный прогрессъ, какъ не постепенное исправленіе ошибокъ при накопленіи научныхъ истинъ! Діагнозъ, сдѣланный Legge (Китай—одряхлѣвшій старческій организмъ), оказался ошибочнымъ, его, Legge, пророчеству (Китай разлетится въ куски) не суждено было исполниться.

Въ то время, какъ англичане и американцы, побуждаясь и привыкая иначе, нежели прежде, смотрѣть на Срединное Царство, все съ бо́льшею ревностью изучали жизнь китайцевъ и къ сотнѣ указанныхъ нами книгъ присовокупляли новыя книги,—русская публика продолжала сохранять устарѣвшіе взгляды на Китай и была расположена относиться съ сочувствіемъ къ тѣмъ журнальнымъ и газетнымъ статейкамъ, въ которыхъ (малярно-каррикатурнымъ образомъ) Китай обрисовывался государствомъ полудикимъ, уродливымъ, застоявшимся. Какія же отсюда получились слѣдствія? Тѣ, которыя можно было и предугадать. Наша синологическая литература, при довольно значительномъ у насъ контингентѣ свѣдущихъ и трудолюбивыхъ синологовъ, количественно ничтожна; наши путеше-

---

[1]) См. приложеній № 13.

ственники, при ихъ любознательности, находящей интересъ даже въ пустыряхъ Центральной Азіи, Африки и Австраліи, не изслѣдуютъ областей Срединнаго Царства; наша интеллигентная публика, при склонности русскаго ума къ яснымъ и вѣрнымъ представленіямъ, имѣетъ очень смутное и превратное понятіе о жизни китайцевъ; наша учащаяся молодежь, при широтѣ и многосодержательности программъ среднихъ и высшихъ учебныхъ заведеній, ознакомляется лишь въ двухъ словахъ съ географіею Китая и вовсе не узнаетъ его исторіи [1]). Таково нынѣшнее положеніе вещей, но ему не слѣдуетъ и, надѣемся, не суждено оставаться на будущее время таковымъ. Будучи само по себѣ достойно глубокаго и всесторонняго изученія, Срединное Царство, какъ громадный, стройный и усиливающійся организмъ, является для насъ, русскихъ, особенно интереснымъ.— Россія, для содержательной опредѣленности ея отношеній (какъ дружественныхъ, такъ и враждебныхъ) къ своему сосѣду, должна близко знать и слабыя, и сильныя его стороны, должна знать и худые, и хорошіе элементы жизни китайцевъ. Слѣдуетъ памятовать, что Россійская имперія на огромномъ протяженіи соприкасается своею границею съ имперіею Китайскою. Будетъ-ли (къ выгодѣ Россіи или Срединнаго Царства) частично измѣняться контуръ этой границы, сохранитъ-ли онъ существующую форму, несомнѣнно то, что рано или поздно, съ одной стороны при обрусеніи, а съ другой при окитаеніи, такъ сказать, промежуточныхъ народностей (маньчжуровъ, монголовъ, туркестанскихъ татаръ и др.) или по крайней мѣрѣ при совершенной утратѣ ими нынѣшней культурной полусамостоятельности, мы, русскіе, очутимся лицомъ къ лицу съ китайцами. Намъ, русскимъ, необходимо имѣть ясное и правильное понятіе о китайцахъ, необходимо глубоко и всесторонне изучать ихъ прошлую и современную жизнь.

Убѣждаясь въ успѣшности китайскаго прогресса и не сомнѣ-

---

[1]) По существующимъ экзаменаціоннымъ программамъ, знаніе китайской исторіи не требуется и отъ студентовъ восточнаго факультета, даже тѣхъ, которые спеціально занимаются синологіею (см. «Правила и программа испытаній въ коммиссіи факультета восточныхъ языковъ». Спб. 1889 г., стр. 26, 27). Замѣтимъ при этомъ, что на русскомъ языкѣ не составлено и отдѣльно не напечатано ни одного цѣлостнаго очерка исторіи Срединнаго Царства.

ваясь въ дальнѣйшемъ безостановочномъ ростѣ могущества Китая, мы не только не допускаемъ, чтобы Срединное Царство могло подпасть не эфемерному владычеству Запада или Америки, но и провидимъ то время, когда всякія комбинаціи политическихъ владычествъ будутъ обусловливаться въ мірѣ соизволеніемъ двухъ громаднѣйшихъ сосѣднихъ имперій, связанныхъ узами неразрывнаго мира и тѣсной дружбы. Чтобы основы послѣдней были прочными, намъ, русскимъ, необходимо заблаговременно ознакомиться какъ можно ближе со всѣми сторонами жизни нынѣ 400-милліоннаго, а не въ особенно далекомъ будущемъ, пожалуй, и 700-милліоннаго китайскаго народа. Что касается самихъ китайцевъ, то они имѣютъ (и сознаютъ) основанія искренне и глубоко симпатизировать Россіи: наше миролюбіе, которымъ обусловливается такъ часто и политическая уступчивость; наше могущество, создавшееся не случайно и не въ одну какую-либо историческую эпоху; монархическая форма нашего правленія, обоснованная на высшемъ принципѣ, нежели конституціонныя формы правленія (напр., Англіи) или республиканскія (напр., Сѣверо-Американскихъ Штатовъ); господствующая у насъ вѣра, по ея духу не имѣющая общности ни съ какими политическими интригами,—все это извѣстно китайцамъ, все это ставитъ насъ очень высоко въ ихъ глазахъ.

Послѣ всего нами сказаннаго, мы выражаемъ желаніе, чтобы нашъ трудъ расположилъ и склонилъ русскую публику серьезно интересоваться Срединнымъ Царствомъ, китайцами и синологіею; при этомъ мы питаемъ надежду, что русская публика, въ виду и во имя міроваго значенія Россіи, отрѣшится отъ неосновательныхъ, усвоенныхъ только привычкою, взглядовъ и посмотритъ другими глазами на обитателей Срединнаго Царства, многовѣковаго, многомилліоннаго, связаннаго съ нами узами той дружбы, которою въ будущемъ можетъ обезпечиваться миръ всего міра, на благо живущихъ въ немъ племенъ и народовъ.

ПРИЛОЖЕНІЯ.

№ 1. Ши-цзи (4 тома)—исторія Китая съ древнѣйшихъ временъ до императора Сяо-у-ди (140—86 г. до Р. Х.); И-ши (6 том.)—исторія Китая съ древнѣйшихъ временъ до династіи Хань (т. е. до 206 г. до Р. Х.); Шанъ-ши (4 том.)—исторія Китая съ древнѣйшихъ временъ до династій Хань (т. е. до 206 г. до Р. Х.); Цянь-хань-шу (4 том.)—исторія Первой Ханьской династіи (съ 206 г. до Р. Х. до 25 г. по Р. Х.); Хоу-хань-шу (4 том.)—исторія Поздней Ханьской династіи (съ 25 г. до 220 г. по Р. Х.); Сюй-хоу-хань-шу (4 том.)—исторія Троецарствія (съ 220 г. до 265 г. по Р. Х.); Цзинь-шу (4 том.)—исторія династіи Цзинь (съ 265 г. до 420 г. по Р. Х.); Сунъ-шу (4 том.)—исторія династіи Сунъ (съ 420 г. до 479 г. по Р. Х.); Нань-ци-шу (1 томъ)—исторія династіи Южной Ци (съ 479 г. до 502 г. по Р. Х.); Лянъ-шу (1 томъ)—исторія династіи Лянъ (съ 502 г. до 557 г. по Р. Х.); Чэнь-шу (1 томъ)—исторія династіи Чэнь (съ 557 г. до 589 г. по Р. Х.); Суй-шу (4 том.)—исторія династій Суй (съ 589 г. до 618 г. по Р. Х.); Танъ-шу-хэ-чао (10 том.)—исторія династій Танъ (съ 618 г. до 907 г. по Р. Х.); У-дай-ши-цзи-чжу (4 том.)—исторія династій Лянъ (съ 907 г. до 923 г. по Р. Х.), Танъ (съ 923 г. до 936 г. по Р. Х.), Цзинь (съ 936 г. до 946 г. по Р. Х.), Хань (съ 947 г. до 950 г. по Р. Х.), Чжоу (съ 951 г. до 960 г. по Р. Х.); Сунъ-ши (16 том.)—исторія династій Сунъ (съ 960 г. до 1279 г. по Р. Х.); Юань-ши (8 том.)—исторія династіи Юань (съ 1280 г. до 1368 г. по Р. Х.); Минъ-ши (12 том.)—исторія династіи Минъ (съ 1368 г. до 1644 г. по Р. Х.); Хуанъ-цинъ-цзоу-и (6 том.)—Доклады различныхъ чиновниковъ при нынѣшней династіи; Хуанъ-чао-цзинъ-жи-вэнь-бянь (8 том.)—Собраніе разсужденій, писанныхъ въ продолженіе настоящей династіи различными учеными и большею частію чиновниками относительно предметовъ, касающихся

управленія [1]); Ши-вэй (15 том.)—общая исторія Китая, доведенная до Минской династіи; Тунъ-цзянь-ганъ-му (20 том.)—общая исторія Китая, доведенная до Минской династіи; Тунъ-цзянь-цзи-ши-бэнь-мо (16 том.)—общая исторія Китая, доведенная до нынѣшней династіи; Ли-дай-минъ-сянь-лѣ-нюй-ши-синъ-пу (16 том.)—сборникъ біографій знаменитыхъ мужей и честныхъ женщинъ, жившихъ при всѣхъ династіяхъ; Цѣ-фу-юань-гуй (40 том.)—историческая энциклопедія (составленная при Сунской династіи); Тунъ-дянь (съ двумя продолженіями, т. е. Цинь-динъ-сюй-тунъ-дянь и Цинь-динъ-хуанъ-чао-тунъ-дянь) (всего 20 том.)—историческій сборникъ всякаго рода правительственныхъ постановленій при всѣхъ династіяхъ; Тунъ-чжи (съ двумя продолженіями, т. е. Цинь-динъ-сюй-тунъ-чжи и Цинь-динъ-хуанъ-чао-тунъ-чжи) (всего 50 том.)—историческая энциклопедія для всей китайской исторіи; Вэнь-сянь-тунъ-као (съ двумя продолженіями, т. е. Цинь-динъ-сюй-вэнь-сянь-тунъ-као и Цинь-динъ-хуанъ-чао-вэнь-сянь-тунъ-као) (всего 54 тома)—историческая энциклопедія для всей китайской исторіи.

№ 2. Вотъ перечень главнѣйшихъ такихъ исторій: a) Histoire générale de la Chine, ou annales de cet empire, traduites du Tong-kien-kang-mou par le P. J. A. M. de Moyriac de Mailla, publiées par l'abbé Grosier et dirigées par M. le Roux des Hautesrayes. Paris. 1777—1783. 12 томовъ; b) Chine ou description historique, géographique et littéraire de ce vaste empire, d'après des documents chinois. Première partie, comprenant un résumé de l'histoire et de la civilisation chinoises depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours, par M. G. Pauthier. Paris. 1837; c) Thomas Thornton: History of China, from the earliest records to the treaty with Great Britain in 1842. In two volumes. London. 1844; d) Boulger: History of China. 1881—1884. 3 тома; e) Gützlaff: Geschichte des chinesischen Reiches. Herausgegeben von K. Fr. Neumann. 1847; f) Fries: Abriss der Geschichte Chinas. 1884; g) Всеобщая исторія Китая. Перев. съ китайскаго. Архим. Даніила. Казань. 1838.

Мы не считаемъ нужнымъ указывать многочисленные очерки тѣхъ или другихъ отдѣльно взятыхъ эпохъ китайской исторіи.

---

[1]) Замѣтимъ при этомъ, что существуютъ сборники докладовъ чиновниковъ Минской династіи (Минь-чэнь-цзоу) и всѣхъ предшествовавшихъ ей династій (Ли-дай-минь-чэнь-цзоу). Еще замѣтимъ, что матеріаловъ для исторіи нынѣшней династіи издано на китайскомъ языкѣ очень много, но сводная исторія, по обыкновенію китайцевъ, можетъ быть опубликована только послѣдующею династіею.

№ 3. Миссіонеръ Cibot представилъ параллель между обычаями, которые практиковались при дворѣ персидскаго царя Артаксеркса 1-го Лонгимана и при дворѣ китайскихъ императоровъ разныхъ династій до нынѣшней включительно. См. статью: Parallele des moeurs et usages des chinois aves les moeurs et usages décrits dans le livre d'Esther; extrait d'un Commentaire sur ce livre, par feu M. Cibot, missionnaire à Péking (помѣщ. въ Mémoires concernant l'histoire etc. des chinois. Paris. Tome XIV. 1789. pp. 311—514). «Plus nous lisons», говоритъ Cibot, «les livres chinois anciens et modernes, plus ce qui nous avoit embarrassé autrefois dans l'etude de l'Ecriture Sainte nous paroissoit aisé à entendre» (pp. 309, 310 указаннаго тома мемуаровъ),—слѣдовательно, придворная жизнь китайцевъ даже и XVIII вѣка по Р. Х. уподоблялась придворной жизни персовъ IV вѣка до Р. Х.

Миссіонеръ Doolittle шестнадцатую главу во второмъ томѣ своего весьма интереснаго сочиненія (Social life of the chinese. New York 1876) озаглавилъ: «Chinese and scripture customs» и показалъ въ ней, какимъ образомъ обычаи современныхъ намъ китайцевъ могутъ служить прекрасными комментаріями для многихъ обычаевъ, о которыхъ кратко говорится въ разныхъ книгахъ Ветхаго и Новаго Завѣта. Подобныя параллели, коль скоро онѣ проводятся безъ надлежащихъ пояснительныхъ оговорокъ, убѣждаютъ историка Европы въ томъ, что Китай и нынѣ сохраняетъ еще формы жизни, которыя давнымъ-давно забыты народами Запада.

Миссіонеръ Legge въ слѣдующихъ словахъ характеризуетъ прошлое и настоящее Китая (См. The chinese classics. By James Legge. Vol. I. prolegomena, pp. 107—109): «Они (т. е. взгляды Конфуція на управленіе) были приспособлены къ примитивному состоянію общества. Онъ (т. е. Конфуцій)—хорошій совѣтникъ для отца семейства, для начальника клана, даже для правителя маленькаго княжества. Но его взгляды малосодержательны для управленія великой имперіей. Черезъ три столѣтія по смерти Конфуція форма управленія Китаемъ вступила въ новую фазу. Основатель Циньской династіи задался великою мыслію уничтожить всѣ феодальныя княжества и централизировать администрацію въ своихъ рукахъ. Онъ осуществилъ свой планъ, и послѣдующія династіи усвоили его систему... Въ этомъ выразилось стремленіе къ поступательному движенію, а Конфуцій старался попятить націю назадъ. Въ принципахъ была нужда, а не въ правилахъ. Въ результатѣ получилось то, что Китай выросъ изъ своихъ старыхъ размѣровъ, но безъ со-

*

отвѣтствующаго развитія мысли,—это—политическое тѣло гигантскаго объема, но съ дѣтскимъ разумомъ. Сѣдой возрастъ Китая не что иное, какъ старческая дряхлость... Конфуцій не предусматриваетъ сношеній его собственнаго отечества съ другими независимыми націями, да онъ, конечно, и не зналъ послѣднихъ... Его простые взгляды на общество и управленіе были годны для народа только до тѣхъ поръ, пока онъ жилъ отдѣльно отъ остальнаго человѣчества... Китай, навѣрно, разлетится въ куски при столкновеніи съ христіански-цивилизованною силою,—мудрецъ не оставилъ Китаю никакого предохранительнаго средства на этотъ случай». Изъ словъ Legge нельзя не сдѣлать того вывода, что Китай есть одряхлѣвшее царство застоя вообще и застоя умственнаго въ особенности.

Не желая утомлять вниманіе читателей, довольствуемся указанными примѣрами.

№ 4. «Позднѣйшая искусственная поэзія китайцевъ», говоритъ г. Шерръ (см. его: Всеобщая исторія литературы. Перев. съ нѣм. Изданіе второе. 1867. Стр. 15), «не выдерживаетъ никакого сравненія съ народною поэзіею Ши-кинга. Идеалъ посредственности произвелъ свои плоды, онъ нашелъ свое осуществленіе въ застоѣ и неподвижности... Китай, этотъ осуществившійся идеалъ полицейскаго государства, до того заглохъ подъ гнетомъ бюрократическаго деспотизма, что въ настоящее время китайскій общественный бытъ и въ мирѣ, и на войнѣ сталъ одной жалкой комедіей. На этой странѣ можно очень ясно видѣть, куда можетъ повести въ государствѣ патріархальная система, основанная на отеческой власти. Дѣти подросли, но такъ какъ, не смотря на это, ихъ считали дѣтьми цѣлыя 2000 лѣтъ, то они и остались дѣтьми. Въ самомъ дѣлѣ, есть что-то дѣтски-старческое въ этой китайской закостенѣлости, которая возбудила бы состраданіе, если бы не былъ такъ смѣшенъ каррикатурно-возвышенный тонъ, которымъ она прикрывается». «Правда», говоритъ г. Данилевскій (см. его: Россія и Европа. Изд. третье. 1888. Стр. 75), «что прогрессъ этотъ (т. е. *китайскій*) давно прекратился,—что даже многія прекрасныя черты китайской гражданственности (какъ, напримѣръ, вліяніе, предоставляемое наукѣ и знанію) обратились въ пустой формализмъ,—что духъ жизни отлетѣлъ отъ Китая,—что онъ замираетъ подъ тяжестью прожитыхъ ими вѣковъ». «Полная благочестія, семейная жизнь китайцевъ», говоритъ г. Вундтъ (см. его: Этика. Изслѣдованіе фактовъ и законовъ нравственной жизни. Перев. съ нѣм.

Томъ первый. 1888 г. Стр. 77), «ихъ патріархальный строй государства и общества, охраненіе разъ полученныхъ обычаевъ, какъ чего-то священнаго—все это суть отраженія религіознаго воззрѣнія, трезваго, но способнаго воздѣйствовать нравственно посредствомъ энергичнаго указанія на великіе образцы добродѣтельной жизни. Подавляющій деспотизмъ и мучительная неподвижность обычая, налагающіе оковы на индивидуальную духовную свободу, составляютъ обратную сторону этого вліянія». Примитивнымъ государствомъ патріархальнаго строя Китай обрисовываютъ Rosenkranz (см. его: System der Geschichtswissenschaft. 1850), Schelling (см. его: Einleitung zur Philosophie der Mythologie. 1856—1857), Carrière (см. его: Die Kunst im Zusammenhange der Kulturentwicklung und die Ideale der Menschheit. 1863—1873), Rougemont (см. его: Les deux cités. La philosophie de l'histoire aux différents âges de l'humanité. 1874) и многіе другіе.

№ 5. «Въ неизмѣримой Китайской имперіи», говоритъ г. Веберъ, «которою владѣетъ теперь монгольское племя Манджуръ, живетъ съ незапамятныхъ временъ народъ монгольскаго происхожденія, сохраняющій нѣсколько тысячелѣтій неизмѣнно одинъ и тотъ же бытъ, одни и тѣ же учрежденія (См. Курсъ всеобщей исторіи. Томъ первый. 1859. Стр. 67)... Не смотря на все наружное образованіе, не смотря на всю механическую ловкость и хитрый умъ этого народа, онъ все-таки остался сухою вѣтвію на жизненномъ деревѣ исторіи человѣчества, набальзамированною муміей, исписанною іероглифами и обернутою въ шелка (ibid., стр. 69)... Всеобщую исторію начинаютъ разсказомъ о китайцахъ только потому, что этотъ единственный народъ монгольской расы, возвысившійся надъ полудикимъ состояніемъ кочевой жизни, остается съ древнѣйшихъ временъ изсохшею вѣтвью на деревѣ культуры, безъ всякаго вліянія на ходъ жизни тѣхъ народовъ, развитіе которыхъ составляетъ предметъ всеобщей исторіи. Они такъ замѣчательны своеобразностью типа своей цивилизаціи, имѣютъ такую важность для исторіи и культуры сосѣднихъ восточно-азіатскихъ народовъ, что нельзя вовсе ничего не говорить о нихъ; но лишенные живаго историческаго развитія, которое дало бы имъ полное соучастіе во всемірно-историческомъ движеніи, они стоятъ у порога его; потому, всеобщая исторія, давъ краткій очеркъ ихъ религіознаго, государственнаго и общественнаго быта, ихъ промышленной и торговой дѣятельности, вѣчно сохранявшихъ все одинъ и тотъ же основной характеръ, исключаетъ ихъ изъ области своего

разсказа» (см. Всеобщая исторія. Переводъ со втораго изданія. Томъ первый, 1885. Стр. 39). «Значеніе китайцевъ во всемірной исторіи», говоритъ г. Шлоссеръ, «важно въ особенности потому, что со временъ отдаленнѣйшей древности и до нашихъ дней, ихъ цивилизація сохранила почти одинъ и тотъ же характеръ. Они представляютъ намъ образецъ народа, который, не смотря на раннюю и довольно высокую цивилизацію, остановился на извѣстной степени умственнаго развитія (см. Всемірная исторія. Изданіе второе. 1867. Томъ первый, стр. 5)... Главная характеристическая черта китайской жизни заключается въ ея неподвижности или въ постоянно отличавшемъ ее недостаткѣ прогрессивнаго развитія. Государственное устройство, идеи и промышленность китайцевъ не измѣнились въ главныхъ чертахъ своихъ въ теченіе 2.500 лѣтъ. Перемѣны замѣтны только въ мелочахъ. Китайцы отличаются безпримѣрнымъ въ исторіи цѣлаго человѣчества упорствомъ и мертвой неподвижностью, съ которыми они держатся всѣхъ преданій и обычаевъ старины» (ibid., стр. 13). Довольствуемся приведенными примѣрами.

№ 6. Позволяемъ себѣ привести небольшую выдержку изъ статьи (см. «Новое Время» 1890 г., № 6-го марта) извѣстнаго путешественника, г. Елисѣева: «Китайскій вопросъ назрѣваетъ и въ Уссурійскомъ краѣ, какъ и въ Соединенныхъ Штатахъ; культурная борьба Россіи съ Китаемъ уже начинается и немного времени нужно, чтобы мы ощутили ея натискъ по всей нашей при-амурской окраинѣ. Китаецъ идетъ впередъ не столько силою оружія, всегда слабою у него, сколько силою культурнаго вліянія, которому онъ подчинилъ уже болѣе половины Азіи. Китайскій колонистъ, неся съ собою свою своеобразную культуру, свою желѣзную энергію, всю свою ««китайщину»», которая не позволяетъ ему смѣшиваться и терять свою народность, двигается изъ глубины застѣнной имперіи на ея границы и сталъ уже силенъ какъ въ Тонкинѣ и на границахъ Тибета, такъ и въ Туркестанѣ и Манчжуріи, возлѣ самыхъ нашихъ границъ. Толками о придвигающейся къ нашему Южно-Уссурійскому краю линіи китайской колонизаціи прожужжали мнѣ уши не только мои проводники, но и нѣкоторые изъ дальновидныхъ русскихъ поселенцевъ изъ крестьянъ и казаковъ. Манза идетъ по столбамъ, говорилъ мнѣ не разъ старый казакъ П. изъ Ѳаддѣевки, ничѣмъ его не остановить; трудно рассейскому человѣку бороться съ такою силою несмѣтною».

№ 7. Four houndred millions. Chapters on China and the chinese. By the Rev. A. E. Moule. With maps and illustrations. 1870.

The oldest and the newest empire: China and the United States; by William Speer. 1870.

Chinese classics, containing selections from the works of Confucius and Mencius, translated by James Legge. 1870.

Handbook for the student of chinese buddhism. By the Rev. E. J. Eitel. 1870.

Major E. B. Sladen. The official narrative of the expedition to explore the trade routes to China viâ Bhamo. 1870.

A vocabulary of proper names, in chinese and english, of places, persons, tribes and sects, in China, Japan, Corea, Annam, Siam, Burmah, the straits and adjacent countries compiled by F. Porter Smith. 1870.

The China question. By James Mac Donald. 1870.

Journey in North China, Manchuria and eastern Mongolia; with some account of Corea by the Rev. Alexander Williamson. 1870 (два тома).

China and the gospel, by the Rev. William Muirhead. 1870.

Across America and Asia. Notes of a five years' journey around the world, and of residence in Arizona, Japan and China. By Raphael Pumpelly. 1870.

A chinese and english dictionary. By the Rev. W. Lobscheid. 1871.

First lessons in chinese. By M. T. Yates. 1871.

An alphabetic dictionary of the chinese language in the Foochow dialect, by Rev. R. S. Maclay, D. D. and Rev, C. C. Baldwin. 1871.

A report on the expedition to western Yunan viâ Bhamô. By John Anderson. 1871.

A catena of buddhist scriptures from the chinese by S. Beal. 1871.

Contributions towards the materia medica and natural history of China. By Frederick Porter Smith. 1871.

China's place in philology. By Joseph Edkins. 1871.

Curiosities of chinese street literature. A lecture by W. H. Medhurst. 1871.

Reports on Amoy and the island of Formosa, by C. W. Legendre, U. S. consul at Amoy. 1871.

A manual of the Amoy colloquial. By Rev. J. Macgowan. 1871.

The chinese classics: with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes. By James Legge. Vol. IV. 1871 (двѣ отдѣльно изданныя части).

The Four Books; or the chinese classics in english and chinese text. Compiled by a chinese compiler. 1871 (шесть томовъ).

Notes of a walk through parts of Hupeh, Honan, Shansi and Chili in 1871. (By James Henderson).

Three lectures on buddhism. By Rev. E. J. Eitel. 1871.

A manual of the Foochow dialect by Rev. C. C. Baldwin. 1871.

A chinese and english vocabulary in the Pekinese dialect by George Carter Stent. 1871.

The foreigner in far Cathay. By W. H. Medhurst. With. map. 1872.

The chinese classics: with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes. By James Legge. Vol. V. 1872 (двѣ отдѣльно изданныя части).

Chinese without a teacher: being a collection of easy and useful sentences in the mandarin dialect. With a vocabulary. 1872.

Amoy and the surrounding districts. Compiled from chinese and other records by George Hughes. 1872.

Vocabulary and hand-book of the chinese language. In two volumes. Romanized in the mandarin dialect. By Rev. Justus Doolittle. 1872.

F. Hirth: Sketch map of the chinese province of Kwang Tung, with explanatory appendices; compiled from chinese and foreign authorities. 1872.

Catalogue of chinese objects in the South Kensington museum. With an introduction and notes by C. Alabaster. 1872.

Summary of the operations of the China Inland Mission, from its commencement to the year 1872, by the Rev. J. Hudson Taylor. 1872.

The 100 years anglo-chinese calendar (1776—1876); together with an appendix, containing several interesting tables and extracts by P. Loureiro. 1872.

English and chinese lessons by Rev. A. W. Loomis. 1873.

Chinese-english dictionary of the vernacular or spoken language of Amoy. By Rev. Carstairs Douglas. 1873.

Feng-shui: or the rudiments of natural science in China, by Ernest J. Eitel. 1873.

A dictionary of colloquial idioms in the mandarin dialect, by Herbert A. Giles. 1873.

Trade statistics of the treaty ports, for the period 1863—1872. Compiled for the austro-hungarian universal exhibition, Vienna, 1873: to illustrate the international exchange of products.

Port catalogues of the chinese custom's collection at the austro-hungarian universal exhibition, Vienna, 1873: to illustrate the international exchange of products.

The San tzu ching or Three Character classic and the Ch'ien tsu wen or Thousand Character essay metrically translated by Herbert A. Giles. 1873.

Illustrations of China and its people. A series of two hundred photographs, with letterpress descriptive of the places and people represented. By J. Thomson. 1874 (въ этомъ году окончено все изданіе, заключающее въ себѣ 4 тома).

A syllabic dictionary of the chinese language. By S. Wells Williams. 1874.

A chinese and english pocket dictionary, by G. C. Stent. 1874.

The aborigines of northern Formosa. By Edward C. Taintor. 1874.

Meeting the sun: a journey all round the world, through Egypt, China, Japan and California, including an account of the marriage ceremonies of the emperor of China. By William Simpson. 1874

The Jade Chaplet in twenty-four beads, a collection of songs, ballads, etc. (From the chinese) by George Carter Stent. 1874.

Synoptical studies in chinese character. By Herbert A. Giles. 1874.

Confucian cosmogony. By Rev. Thos. M'clatchie. 1874.

Yu-Pe-ya's lute. A chinese tale, in english verse. By Augusta Webster. 1874.

The chinese reader's manual. A handbook of biographical, historical, mythological and general literary reference. By William Frederick Mayers. 1874.

Ch'o Hok Kal. — A handbook of the Canton vernacular of the chinese language. By N. B. Dennys. 1874.

The life and works of Mencius, with essays and notes. By James Legge. 1875.

The eastern seas, being a narrative of the voyage of H. M. S. «Dwarf» in China, Japan and Formosa. By Captain R. W. Bax. 1875.

A collection of chinese proverbs, translated and arranged by William Scarborough. 1875.

The language and literature of China. By Robert K. Douglas. 1875.

The straits of Malacca, Indo-China and China or ten years'travels, adventures and residence abroad by J. Thomson. 1875.

The land and the people of China: a short account of the geography, history, religion, social life, arts, industries and government of China and its people. By J. Thomson. With map and 12 full page illustrations on toned paper. 1876.

The buddhist Tripitaka as it is known in China and Japan. A catalogue and compendious report. By Samuel Beal. 1876.

British opium policy and its results to India and China. By F. S. Turner. 1876.

Introduction to the study of the chinese characters. By J. Edkins. 1876.

Chinese sketches. By Herbert A. Giles. 1876.

The She-king; or the book of ancient poetry, translated in english verse, with essays and notes. By James Legge. 1876.

Guide for tourists to Peking and its environs. 1876.

An Anglo-chinese vocabulary of the Ningpo dialect, by Rev. W. T. Morrison. 1876.

Mandalay to Momein: a narrative of the two expeditions to western China of 1868 and 1875, under Col. E. B. Sladen and Col. H. Browne. By J. Anderson. 1876.

A translation of the confucian И-цзинъ (мы допустили русскую транкстрипцію двухъ китайскихъ іероглифовъ) or the «Classic of Change». By the Rev. Canon Mac Clatchie. 1876.

The question of terms simplified, or the meanings of Shan, Ling and Ti in chinese made plain by induction. By John Chalmers. 1876.

On chinese currency. Coin and paper money. By W. Vissering. 1877.

Mandarin primer: being easy lessons for beginners. By Rev. John Ross. 1877.

The story of the Fuh-kien mission of the Church Missionary Society. By Eugene Stock. 1877.

Report of the Joint Special Committee to investigate chinese immigration. 1877.

Handbook of the Swatow dialect, with a vocabulary. By Herbert A. Giles. 1877.

Catalogue of chinese printed books, manuscripts and drawings

in the library of the British Museum. By Robert Kennaway Douglas. 1877.

O. Gibson.—The chinese in America. 1877.

Waifs and strays from the far East, being a series of disconnected essays on matters, relating to China, by Fred. Henry Balfour. 1877.

Treaties between the Empire of China and foreign powers together with regulations for the conduct of foreign trade, etc. etc. Edited by William Frederick Mayers. 1877.

A chinese dictionary in the Cantonese dialect. Part I. A to K. With introduction. By Ernest John Eitel. 1877.

Entombed alive and other songs, ballads, etc. (from the chinese). By George Carter Stent. 1878.

The story of the Cheh-kiang mission of the Church Missionary Society. By the Rev. Arthur E. Moule. 1878.

Report on the newly-opened ports of K'iung-chow (Hoi-how) in Hainan and of Hai-phong in Tonquin. By N. B. Dennys. 1878.

China: historical and déscriptive. By C. H. Eden. With an appendix on Corea. Noumerous illustrations, map, and coloured title page and frontispiece by a native artist. 1878.

The chinese government. A manual of chinese titles, categorically arranged and explained, with an appendix. By William Frederick Mayers. 1878.

China: a history of the laws, manners and customs of the people. By the Rev. John Henry Gray. 1878 (два тома).

The manners and customs of the chinese of the straits settlements, by J. D. Vaughan. 1879.

The sacred books of China. The texts of confucianism translated by James Legge. Part I. The Shû-king, the religious portions of the Shih-king, the Hsiâo-king. 1879.

№ 8. 1) Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society. New series; 2) The Chinese Recorder and Missionary journal; 3) The China Review: or notes and queries on the far East; 4) Gospel (The) in China; 5) China's Millions; 6) The North-China Herald and Supreme Court and Consular-Gazette; 7) The North-China Daily News; 8) The Cycle; 9) The Far East; 10) Woman's Work in China; 11) The Shanghai Budget and Weekly Courier; 12) The Shanghae Evening Courier; 13) The Shanghai Courier and China Cazette published every evening; 14) The Daily Advertiser; 15) The China Mail; 16) The China Magazine; 17) China

Overland Trade Report; 18) Notes and Queries on China and Japan; 19) Our China Visitor; 20) The Amoy Gazette; 21) The Foochow Herald combined with the Daily Advertiser and Shipping Report; 22) The Hongkong Government Gazette; 23) The Hongkong Daily Press; 24) The Hongkong Times Daily Advertiser and Shipping Gazette; 25) China Punch; 26) Puck, or the Shanghai Charivari; 27) The China Chronicle, Hongkong Register; 28) The Chronicle and Directory for China, Japan and the Philippines.

№ 9. a) Религіи Востока: конфуціанство, буддизмъ и даосизмъ. Сочиненіе В. Васильева. 1873 г.; b) Очерки современнаго Китая. М. Венюкова. 1874 г.; c) О санитарныхъ условіяхъ и медицинѣ Китая. Доктора П. Я. Пясецкаго. 1876 г.; d) Конфуціева лѣтопись Чунь-цю, переводъ Н. Монастырева. 1876 г.; e) Русско-китайскій словарь. П. Попова. 1879 г.

Въ параллель тѣмъ англійскимъ книгамъ, которыя не вошли въ счетъ ста, укажемъ еще двѣ русскія книжки: a) Судьба астрономіи въ Китаѣ. К. А. Скачкова. 1874 г.; b) Историческій очеркъ сношеній русскихъ съ Китаемъ и описаніе пути съ границы Нерчинскаго округа въ Тяньцзинъ. Братьевъ Бутиныхъ. 1871 г.

№ 10. Н. М. Пржевальскій (его: «Монголія и страна Тангутовъ». 1875 г.; «Отъ Кульджи за Тянь-шань и Лобъ-норъ». 1878 г.), А. Н. Куропаткинъ (его: «Кашгарія. Историко-географическій очеркъ страны, ея военныя силы, промышленность и торговля». 1879 г.), М. В. Пѣвцовъ (его: «Путевые очерки Чжунгаріи». 1879 г.), Г. Н. Потанинъ (его: «Очерки сѣверо-западной Монголіи. Результатъ путешествія въ 1876—77 гг.» Вып. I. 1881 г.).

№ 11. Результатами такого изученія явились изданные отдѣльными книгами или въ журналахъ труды г. Успенскаго («О бассейнѣ Лобнора. Страна Куку-норъ, или Цинъ-хай, съ прибавленіемъ краткой исторіи ойратовъ и монголовъ по изгнаніи послѣднихъ изъ Китая, въ связи съ исторіей Куку-нора»), г. Позднѣева («Города сѣверной Монголіи»; «Образцы народной литературы монгольскихъ племенъ»; «Ургинскіе хутухты. Историческій очеркъ ихъ прошлаго и современнаго быта»; «Очерки быта буддійскихъ монастырей и буддійскаго духовенства въ Монголіи», и др.), арх. Палладія («Дорожныя замѣтки на пути отъ Пекина до Благовѣщенска чрезъ Маньчжурію въ 1870 г.»; «Объ Усурійскихъ маньцзахъ, въ связи съ исторіей Маньчжуріи»), г. Захарова («Полный маньчжуро-русскій словарь»; «Грамматика маньчжурскаго языка»), г. Дмитревскаго («Записки переводчика, составленныя пере-

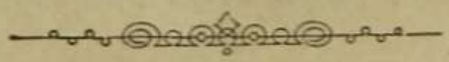
водчикомъ при окружномъ управленіи на островѣ Цусимѣ Отано Кигоро»; эти Записки посвящены ознакомленію съ Кореею).

№ 12. Его труды: «Исторія Тибета и Хухунора съ 2282 г. до Р. Х. до 1227 г. по Р. Х.» (2 части); «Собраніе свѣдѣній о народахъ, обитавшихъ въ Средней Азіи въ древнія времена» (3 части); «Описаніе Чжунгаріи и Восточнаго Туркестана» (2 части); «Записки о Монголіи» (4 части); «Исторія первыхъ четырехъ хановъ изъ дома Чингисова»; «Статистическое описаніе Китайской имперіи» (2 части).

№ 13. «Можетъ быть», говоритъ проф. Васильевъ (см. стр. 24 и 25 въ отдѣльно изданномъ его «Очеркѣ исторіи китайской литературы», помѣщенномъ сперва во «Всеобщей исторіи литературы», издаваемой В. Ѳ. Коршемъ и К. Л. Риккеромъ), «нѣкоторые очень хорошо помнятъ, что одинъ критикъ, разбирая мою книгу: «Религіи востока» (Конфуціанство, Буддизмъ и Даосизмъ), напалъ на меня за то, что я высказываю совершенно новые взгляды на буддизмъ, не приводя цитатъ, не подкрѣпляя ихъ пространными доводами. Книгу-то, назначенную для популярнаго чтенія, да наводнять цитатами! А между тѣмъ мой добрый критикъ очень хорошо зналъ, что у меня столько рукописныхъ работъ по части буддизма, что, слѣдовательно, я опирался же на чемъ-нибудь. Что же мнѣ дѣлать, если мнѣ заперты были всѣ пути къ изданію, а это, конечно, охладило и стремленіе къ ихъ отдѣлкѣ. Такъ точно при переходѣ въ С.-Петербургскій университетъ, я имѣлъ честь представить академіи наукъ мой китайскій словарь, расположенный по совершенно новой и, что бы ни говорили, а только и единственно облегчающей изученіе китайскаго языка, системѣ. (Тамъ были и другія достоинства: въ первый разъ предлагалось пекинское произношеніе, въ первый разъ появлялся китайскій лексиконъ на русскомъ языкѣ). Цѣлью моей было побудить академію наукъ позаботиться о заведеніи китайскаго шрифта, давно же употребляемаго въ другихъ, менѣе заинтересованныхъ востокомъ, европейскихъ государствахъ. Когда такъ холодно былъ принятъ мой трудъ, то, разумѣется, пропала охота и его обработывать».

«Дѣло въ томъ», говоритъ проф. Васильевъ въ началѣ своего труда (см. ibid. стр. 1, 2), «что, отвергая даже отдаленную древность китайской литературы, мы имѣемъ передъ собой все-таки матеріалы неутомимой работы многочисленныхъ писателей въ продолженіи болѣе двухъ тысячъ лѣтъ, работы не прекращенной и

въ новѣйшее время, но уже обогащающейся приливомъ новыхъ знаній. Для изложенія въ цѣлости этой литературы не встрѣтилось бы никакого затрудненія. Если бы понадобилось, можно написать цѣлые десятки томовъ. За источниками ходить недалеко— для этого у китайцевъ съ давняго времени (еще до начала нашей эры) вошло въ обычай составлять каталоги собранныхъ книгъ, излагать содержаніе менѣе извѣстныхъ и распространенныхъ, изслѣдовать—дѣйствительно-ли авторъ то лицо, за которое онъ выдается, сообщать, если онъ неизвѣстенъ, свѣдѣнія объ его жизни, критически разбирать не только промахи автора, но даже типографскія ошибки изданія. Не говоря о прежнихъ каталогахъ, мы упомянемъ, что еще въ прошломъ столѣтіи изданъ былъ правительствомъ такой каталогъ въ 16 томовъ, по 8 книжекъ (у европейцевъ volumes) въ каждомъ; кромѣ того, есть множество спеціальныхъ обозрѣній какой-нибудь части (напр. Цзинъ-и-као, 8 томовъ, разбирающихъ одну конфуціанскую литературу; Юе-цзанъ чжи-цзинь—огромный томъ, излагающій содержаніе всѣхъ буддійскихъ книгъ). Самая большая часть всѣхъ сочиненій, которыя входятъ въ эти каталоги, также хранится въ нашихъ библіотекахъ; слѣдовательно, за матеріаломъ дѣло не стало бы. Но вопросъ въ томъ, настроено-ли въ настоящее время не только русское, но и все европейское вниманіе на столько, чтобъ нуждаться въ такомъ трудѣ? Со временемъ навѣрное появится и не одинъ такой трудъ; изслѣдованіе китайской литературы займетъ впослѣдствіи не одного ученаго; ихъ потребуются сотни. Придетъ время, когда и русскіе синологи примутъ участіе въ этой дѣятельности, невозможное теперь, при отсутствіи въ обширной Россіи китайскаго шрифта, которымъ обзавелись уже всѣ другія европейскія государства. Приглашеніе дать небольшой и популярный очеркъ исторіи китайской литературы не могло не встрѣтить полнаго моего сочувствія».



ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.

Предисловіе I

Глава I. Утвердившіяся въ Европѣ воззрѣнія на Китай и его исторію. 1

II. Китаизмъ какъ заключающій въ себѣ элементы архаизма и застоя. 9

III. Китаизмъ не можетъ всецѣло являться застоемъ 32

IV. Въ Европѣ нѣтъ установившагося воззрѣнія на сущность цивилизаціи и прогресса 57

V. Китаизмъ какъ результатъ прогресса, разсматриваемаго въ отношеніи умственномъ. 76

VI. Китаизмъ какъ результатъ прогресса, разсматриваемаго въ отношеніи нравственномъ 102

VII. Китаизмъ какъ результатъ прогресса, разсматриваемаго въ отношеніи внутренне-политическомъ. 128

VIII. Китаизмъ какъ результатъ прогресса, разсматриваемаго въ отношеніи правовомъ 154

IX. Китаизмъ какъ результатъ прогресса, разсматриваемаго въ отношеніи экономическомъ 172

X. Изученіе исторіи китайскаго прогресса важно для соціальной науки, отвлеченно понимаемой. 186

XI. Изученіе исторіи китайскаго прогресса важно для оцѣнки результатовъ и предрѣшенія судебъ западнаго прогресса . . . 214

XII. Китай продолжаетъ прогрессировать. Китай постепенно пріобрѣтаетъ міровое политическое значеніе 246

Заключительная глава: за послѣднія десятилѣтія Собственный Китай изучался англичанами и американцами съ неизмѣримо бо́льшею ревностію, нежели русскими. 263

Приложенія 273