

УДК 94

*Н.А. Самойлов***ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ ГЕОКУЛЬТУРНЫХ ПРОСТРАНСТВ РОССИИ И КИТАЯ И ИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В XVIII — НАЧАЛЕ XX вв.***

Российско-китайские отношения XVII — начала XX вв. на протяжении длительного времени являются предметом изучения как ученых-востоковедов, так и историков самых различных профилей. Следует отметить, что в разработке данной проблематики к настоящему времени достигнуты достаточно серьезные результаты. В первую очередь и наиболее основательно изучена история официальных межгосударственных отношений. Особенно пристальное внимание здесь уделено заключению важнейших соглашений между Россией и Цинской империей и установлению линии границы между двумя соседними государствами. Среди исследований последнего времени прежде всего следует выделить труды отечественных ученых-китаеведов: В.С. Мясникова [23; 24] и А.Д. Воскресенского [10; 11]. Российско-китайские торгово-экономические отношения XVII — начала XX вв. исследовались как до 1917 г. [18; 39], так и в советский период [38]. Продолжается их изучение и в самое последнее время.

Относительно же истории развития связей России и Китая в сфере культуры можно констатировать, что изучены они явно недостаточно. Среди работ по данной проблематике доминируют исследования эмпирического характера, не претендующие на широкие обобщения и не предлагающие (в отличие от работ по истории межгосударственных отношений) новых научных концепций и методологических подходов к изучению проблемы в целом.

Вместе с тем, по нашему мнению, на сегодняшний день сложилась благоприятная ситуация для начала комплексного изучения не только российско-китайских культурных связей, но и более широкого комплекса вопросов социокультурного взаимодействия России и Китая в историческом континууме. К настоящему времени накоплен фактический материал, существует ряд общетеоретических подходов, которые при известной доли адаптации, могли бы быть использованы при разработке теоретической базы подобных исследований. Таким образом, взаимоотношения России и Китая могут изучаться не только в плане истории межгосударственных отношений или взаимодействия двух субъектов экономических связей, но и как отношения двух социумов и культур, представляющих собой разные цивилизационные типы, формирующие в различных исторических обстоятельствах аутентичные и полифонические геокультурные пространства.

При проведении подобных комплексных исследований, включающих в себя обобщение накопленного эмпирического материала и разработку теоретико-методологических

* Работа выполнена при финансовой поддержке проекта «Геокультурные пространства и коды культур Азии и Африки» по аналитической ведомственной целевой программе «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 гг.)» на 2009 г.

© Н. А. Самойлов, 2009

подходов, всегда встает проблема использования соответствующей научной терминологии, как уже освоенной гуманитарными науками, так и привносимой вновь, в том числе заимствуемой из точных наук. И здесь весьма уместно будет вспомнить слова одного из крупнейших историков XX в. Фернана Броделя, который в своем хрестоматийном труде «Грамматика цивилизаций» отмечал: «К сожалению, терминологический словарь наук о человеке не позволяет использовать слишком категоричные определения. Это не значит, что все понятия здесь неопределенны или находятся в процессе становления. Просто большинство терминов оказываются не определенными изначально, они меняются в зависимости от использующих их авторов и не перестают эволюционировать на наших глазах» [8. С. 33]. В этой связи Ф. Бродель также вспоминал высказывание Леви-Стросса: «Слова — это те инструменты, которые каждый из нас волен использовать по своему усмотрению с тем, однако, условием, что он объясняет свои намерения».

Между тем следует отметить, что к настоящему времени так и не выработано четкого определения понятия «социокультурное взаимодействие». Многие современные авторы используют данный термин в качестве синонима или аналога другого имеющего широкое хождение в научной литературе понятия — «межкультурное взаимодействие». В качестве примера можно привести определение, предлагаемое доктором социологических наук Н.А. Селиверстовой, которая занимается разработкой концепции социокультурного взаимодействия посредством книги: «Социокультурное взаимодействие — это процесс, в котором действия субъектов определяются целью и регулируются ценностями, формальными и неформальными нормами представляемой культуры. Это есть процесс межкультурного взаимодействия, в той или иной мере способствующий изменению культур» [34]. Иные авторы сводят «социокультурное взаимодействие» к взаимоотношениям между индивидами, объединенными для коллективной трудовой деятельности.

Однако нам представляется, что процесс социокультурного взаимодействия представляет собой прежде всего взаимодействие социумов и культур в пространственно-временном континууме, т. е. процесс, развивающийся прежде всего на макроуровне, хотя его частные проявления, безусловно имеют свое отражение в явлениях микроуровня порядка.

При изучении процессов политического и социокультурного характера, протекающих в историческом континууме, некоторые современные исследователи предлагают использовать системный подход, применяемый в самых различных отраслях научного знания. В качестве характерного примера можно привести результаты масштабных исследований, проведенных на базе Института экономических стратегий. Основываясь на этих результатах, Б.Н. Кузык и Т.Л. Шаумян в фундаментальной монографии «Индия — Россия: стратегия партнерства в XXI веке», излагая теоретические основы своего исследования, отмечают, что ими «была разработана многофакторная модель исторической динамики, в основу которой положен следующий постулат: развитие государства, рассматриваемого как система, происходит под влиянием набора факторов, оказывающих на нее разноплановое воздействие... В модели, называемой нами также стратегической матрицей, каждый такой фактор отражает совокупное влияние на развитие системы всех факторов, относимых к данной группе» [21. С. 21]. В качестве детерминирующих факторов эти авторы выделяют: управление, территорию, природные ресурсы, население, экономику, культуру и религию, науку и образование, армию, внешнюю политику (геополитическую среду). Аналогичный подход был применен и в

книге Б.Н. Кузика и М.Л. Титаренко, посвященной динамике развития российско-китайских отношений [20. С. 6–7].

Принимая в целом данный подход, предлагаемый вышеназванными авторами, заметим, что помимо геополитической среды к числу таких детерминирующих факторов можно отнести и геокультурную среду, формирующуюся в контексте социокультурного взаимодействия обществ и государств.

В таком случае, исходя из возможности рассмотрения и описания каждого конкретного государства (социума, культуры и т. д.) как своего рода социокультурной системы, развивающейся в пространственно-временном континууме, мы полагаем возможным применить при изучении как исторического развития в целом, так и процессов социокультурного взаимодействия, понятия и дефиниции, используемые для описания поведения сложных многофакторных систем с переменными параметрами: в частности, такое понятие как *динамическая система*, предназначенное изначально в естественных науках для обозначения и изучения систем, эволюционирующих с течением времени.

С понятием «динамическая система» связана и еще одна важная категория — *фазовое пространство*. Фазовое пространство в теории динамических систем представляет собой пространство, ассоциированное с конкретной динамической системой, точки в котором однозначно характеризуют все возможные состояния данной системы [38. С. 267]. Помимо этого, фазовое пространство представляет собой множество всех состояний системы в фиксированный момент времени. Каждому возможному состоянию системы соответствует точка фазового пространства. Сущность понятия фазового пространства заключается в том, что состояние сколь угодно сложной системы представляется в нем одной единственной точкой, а эволюция данной системы — перемещением этой точки.

Исходя из сказанного выше, можно формулировать и развивать не только представление о социуме, государстве или культуре как о своеобразных динамических системах, эволюционирующих во временном континууме с присущими им свойствами, обусловленными внутренними характеристиками системы в конкретной точке пространства, но и высказать предположение о том, что в случае взаимодействия двух фазовых пространств образуется зона их взаимного перекрывания, в рамках которой происходит процесс образования нового по своей сути фазового пространства. При этом каждая точка нового пространства будет содержать в себе информацию как об одной, так и о другой предшествующих динамических системах (социумах, культурах и т. д.) одновременно.

Следовательно, при эффективном взаимодействии различных социумов и культур, можно называть возникающую в ходе указанного процесса зону перекрывания фазовых пространств, очерченных в данном случае как культурно-историческими, так и географическими рамками, «геокультурным пространством» (или полем), каждая точка которого, неся в себе информацию о прежних системах, будет в то же время обладать и новыми качествами и характеристиками. Таким образом, в условиях социокультурного взаимодействия двух государств (при рассмотрении проблемы в иной плоскости — двух культур), представляющих собой ничто иное, как две динамические системы, свойства которых обусловлены факторами внутреннего социокультурного развития, в геокультурном пространстве, каковым, как было сказано, может являться область взаимодействия двух фазовых пространств, в каждый фиксированный исторический отрезок возможно наблюдать процесс эволюции системы. Другими словами, любые элементы и

формы взаимодействия социумов или культур, с одной стороны, обусловлены множеством факторов внутреннего развития каждой системы в отдельности, а с другой стороны, сами являясь характеристиками возможных состояний своей системы, они в разной степени оказывают воздействие на вновь возникшую динамическую систему («геокультурное поле»), складывающуюся в процессе перекрывания двух фазовых пространств.

Не следует забывать, что взаимодействие — это процесс, в котором действие одного участника безусловно требует ответной реакции другого. Ответное действие может предопределить развитие процесса, стать основой для появления новых тенденций или, напротив, затормозить процесс. В итоге, возникает цепь новых действий, которые вызывают ответную реакцию, что предопределяет продолжение процесса в пространственно-временном континууме.

В случае социокультурного взаимодействия мы имеем дело с взаимодействием социокультурных суперсистем (являющихся в то же самое время частным случаем динамической системы) как на макроуровнях, так и на микроуровнях. Субъектами данного взаимодействия оказываются как социумы (в эпоху Нового времени в лице государств), так и культуры. Социокультурное взаимодействие включает целый комплекс процессов: взаимодействие социальных и политических институтов и их влияние друг на друга, взаимопроникновение компонентов культуры, взаимодействие в сфере общественной мысли, определенные аспекты торгово-экономических связей, влияющие на социальные и культурные процессы, формирование взаимных образов и стереотипов.

Большая часть макроуровневых социокультурных взаимодействий происходит в пределах геокультурного пространства, созданного предыдущими этапами этого взаимодействия. С развитием сложных социальных, политических, экономических и культурных изменений могут возникать совершенно новые структуры, влияющие на содержание новых этапов социокультурного взаимодействия.

Пионерами серьезного изучения процессов социокультурного взаимодействия наций и государств, представляющих «восточную» и «западную» цивилизации, выступили японские ученые и западные японоведы. Работы Инамото Нобору «Японцы и американцы», Масудзэо Ёити «Японцы и французы», вышедшие в начале 1980-х гг., знаменовали появление методологически нового подхода к изучению не только взаимных образов, но взаимодействия социумов и культур в условиях модернизации и глобализационных процессов [Подробнее см.: 41]. А ставшая своего рода бестселлером и выдержавшая несколько изданий монография английского ученого Эндимиона Уилкинсона «Взаимное непонимание: Европа и Япония» поставила перед исследователями ряд существенных вопросов, касающихся взаимодействия принципиально различных социокультурных типов, формирующихся на основе собственной цивилизационной уникальности [2].

Начиная с 1990-х гг., ученые КНР также обратили внимание на изучение вопросов социокультурного взаимодействия и истории формирования образа Китая в мире. Своего рода прорывом в этом направлении стала монография Синь Цзянфэя «Образ Китая в мире — исторический очерк 2000-летнего знакомства мира с Китаем» [42].

* * *

Соприкосновение геополитических и геокультурных пространств России и Китая произошло в XVII в. и активно продолжалось в XVIII–XX вв. Периодизация их социокультурного взаимодействия была предложена в предшествующих публикациях [33].

В настоящей статье, помимо рассмотренных выше теоретических подходов, предполагается остановиться на ряде характеристик основных историко-культурных доминант, лежавших в основе геокультурных образов России и Китая на определенных этапах их исторического развития.

Авторы, обращаясь к изучению исторической эволюции геополитического и геокультурного пространств Византии и России (как ее духовной правопреемницы), обращают внимание на то, что «геокультурное могущество Византии возрастало в противофазе геополитическому могуществу», и долговременность ее геокультурного пространства оказалась значительно больше [15. С. 114]. Основными трансляторами культурного кода и проводниками геокультурного влияния Византии становились представители ее религиозных кругов и, прежде всего, церковные иерархи, направлявшиеся из Константинополя на периферию. Сосредоточив в себе всю совокупность византийского культурного кода, Константинополь длительное время выступал в роли духовного, идейно-политического центра всего православного мира. Византийский писатель Феодор Метохит в начале XIV в. дал исчерпывающее определение его социокультурной роли: «Ни с чем не сравнимое прекраснейшее средоточие всей обитаемой земли» [3. С. 212]. Константинополь оставался вселенским геокультурным образом и после захвата его турками-османами, превратившись на рубеже XIX–XX вв. на определенное время в ключевой геополитический образ внешней политики России

Геокультурные образы, характерные для византийского геополитического и геокультурного пространств, естественным образом вместе со всем культурным наследием Византии переместились на Русь и оказали структурообразующее воздействие на формировавшиеся в России собственные геокультурные представления.

Формирование в российской историко-культурной традиции представления об уникальной роли своей страны в мировом сообществе и ее особом месте в ряду других стран и народов некоторые современные исследователи, считающие противостояние России Западу «одной из устойчивых характеристик русской истории», объясняют тем, что «в течение длительного времени Россия, хотя бы неосознанно, ощущала свою чуждость по отношению к Европе» [27. С. 3.]. Отсюда происходило стремление представить себя если не центром Ойкумены, то, во всяком случае, — центром значительной общности народов («православного мира», «славянского мира» и т. д.). В процессе объективизации противостояния Западу возникла активная мифологизация многих явлений общественной жизни, как России, так и зарубежных стран, а также их взаимоотношений с Россией и русскими. Представления значительной части населения России о Западе неизбежно принимали форму более или менее устойчивых стереотипов.

Сходные явления имели место при формировании отношения России к Востоку (нехристианскому). Культурные, социальные и исторические различия обуславливали объективный характер оппозиции «Православная Россия» (иногда вместе с другими православными или шире — христианскими народами) — «Восток» (мусульманский, «степной», буддийский, буддийско-конфуцианский или же неконкретно-абстрактный), приобретающей на определенных этапах форму скрытой или открытой конфронтации. Однако нам представляется вполне очевидным, что уровень и масштабы противостояния России Западу и Востоку на протяжении всего исторического континуума были различными и далеко не всегда представляли собой доминанту, давившую над всем обществом, как это стараются представить некоторые авторы. В определенные периоды степень взаимного притяжения культур оказывалась весьма значительной. В осо-

бенности это характерно для эпохи Петра Великого и, отчасти, для постпетровского времени.

В отдельные периоды русской истории возникало стремление противопоставить Западу геополитический (а иногда — и идеологический, и даже духовный) союз с восточными соседями. В качестве примеров можно привести геостратегическую линию, претворявшуюся в жизнь Александром Невским, и направленную на союз с Золотой Ордой в целях более эффективного противостояния экспансии Запада, или советско-китайское партнерство в 50-х годах XX в., направленное своим острием против «мирового империализма», т. е. опять-таки, против Западного («католическо-протестантского» — выражаясь в старых терминах или следуя современной терминологии, предлагаемой С. Хантингтоном) мира.

В русской средневековой геокультурной традиции (и в этом проявляется ее сходство с китайской традицией) отчетливо присутствуют универсалистские мотивы. Как отмечал академик Д.С. Лихачев, Русская земля представлялась древнерусским авторам «не только во всей ее широте, но и как часть вселенной, во всяком случае, — как часть христианского мира» [22. С. 14]. Отождествлению православной Руси со Вселенной или, по крайней мере, со значительной ее частью способствовал и служил жанр «Хождений» в Святую землю и Царьград (Константинополь), воспринимавшиеся православными как два центра мира и мировой истории. Духовное приобщение русских к этим центрам и включение их, наряду с самой Русью, в осознаваемую часть Вселенной рассматривалось русской средневековой мыслью как приобщение к мировому единству.

Подобный геокультурный образ, укреплявшийся по мере распространения указанных представлений, не мог не повлиять на формирование уничижительного отношения к католическому и шире — не-православному миру, существование которого во Вселенной если и подразумевалось, то виделось явно периферийным. В эсхатологических произведениях, распространенных в средневековой Руси, рай обязательно располагался на востоке, а ад — на западе [13]. Следует отметить, что под Востоком в это время на Руси подразумевали мир Православия, для остального «Востока» места в принятой схеме просто не находилось.

В конце концов, в массовом сознании населения средневековой России постепенно сформировалось своеобразное разделение мира на свою, праведную страну, и все остальные — неправедные. «Неправедность» становится обобщенным свойством всего нерусского. При этом даже путешествия в другие страны и контакты с чужеземцами оказывались делом весьма сомнительным, почти греховным. Можно вспомнить, что Афанасий Никитин, начиная описание своего «Хожения за три моря», назвал его «грешным» [39. С. 5].

Наиболее рельефно представление о Московском государстве как средоточии всего христианского мира было изложено в послании старца псковского Спасо-Елиазарова Великопустынного монастыря Филофея Великому князю Московскому Василию III (1514–1521). Автор послания сформулировал его так: «Вси царства православные христианские снисдошася в твое едино царство, един ты во всей *поднебесной* (курсив мой. — Н.С.) христианом царь». Развивая эту идею, старец подкрепил свои рассуждения фразой, ставшей в дальнейшем теоретической основой и символом российского универсализма: «Два Рима падоша, а третей стоит, а четвертому не бывать» [35. С. 145].

Н.А. Бердяев в своей известной работе «Русская идея» отмечал особую значимость концепции «Москва — Третий Рим» для русского народа. С ее появлением и теорети-

ческим оформлением люди Московского царства начали ощущать себя избранным народом, полагая, что миссия России состоит в том, чтобы быть носительницей и хранительницей истинного христианства. Россия стала осознаваться ее представителями не просто как православное государство, а как вселенское царство, подобное первому и второму Риму. «В духовных стихах Русь — вселенная, русский царь — царь над царями, Иерусалим та же Русь, Русь там, где истина веры» [6. С. 49–50].

В геокультурном образе «Москва — Третий Рим» Русь представлялась как единственное и последнее из сменявших друг друга благочестивых царств. Ведь не только первый Рим погиб, перейдя в «латинскую ересь», но и благочестивый Константинополь был наказан за прегрешения. «Мысль, что Россия есть прообраз царства Христа или даже само это царство... очевидно вытекала из этого общего смысла теории “Москва — Третий Рим”» [7. С. 187.] Согласно представлениям, сформировавшимся в московский период истории России, все истинно христианские ценности концентрировались в пределах одного государства (вначале это была Византия, в дальнейшем — Русь). За его пределами располагался мир иноверный («неверный»), инокультурный («варварский»), быть может, вовсе не мир, а хаос.

Архимандрит Игнатий (в миру Иван Степанович Римский-Корсаков), стольник царя Алексея Михайловича (с 1685 г. — архимандрит Московского Новоспасского монастыря, а с 1692 г. — митрополит Сибирский), в своих писаниях обосновывал право православных русских царей наследовать «всю Вселенную», царствовать над всеми без исключения народами, народившимися после Потопа и «рассеянными» Господом «по лицу всея земли» при Столпотворении [7. С. 188]. Православие в итоге согласно концепции архимандрита Игнатия, представлялось определяющим свойством царства.

Основные положения, выдвинутые этим духовным автором, в последующие столетия становятся очень популярными в русской общественной мысли и государственной идеологии. Согласно данным постулатам, постепенно закреплявшимся в общественном сознании, Русское государство, благодаря своему избранному положению, с Божьей помощью неуклонно растет и ведет присоединяемые к нему народы не к порабощению, а к свободе и просвещению. В силу этого, расширение земного царства Христова до пределов Вселенной становилось духовным основанием державной идеи Российского православного самодержавного государства и его царственной мироустроительной функции. Таким образом, ключевой геокультурный образ в России слился с образом геополитическим.

Будучи официальной по своему происхождению, идеологема «Москва — Третий Рим» постепенно сливалась в массовом народном сознании с идеей Святой Руси — идеей, по большей степени, эсхатологической. В официально-государственной трактовке концепция «Москва — Третий Рим», в отличие от православного понимания, лишаясь своего эсхатологического акцента, приобретала ярко выраженную привязку к имевшимся государственным формам и превращалась в основу внешнеполитической доктрины. Последняя подразумевала естественное расширение пределов русского государства — «Третьего Рима», при сакрализации процесса расширения территории. Концепция «мы есть Третий Рим», сформированная в качестве генеральной идеи Московского государства, естественным образом предполагала и расширение собственного культурного пространства, включение в свою орбиту всех тех сфер потенциального Православия, которые лежали на периферии собственного социума [25. С. 145]. Исходя из этого, как отмечается в современных исследованиях, «завоевание чужих земель

представляется как санкционированный свыше и, следовательно, вполне закономерный с точки зрения “божественного права” акт» [14. С. 272].

С.С. Аверинцев обратил внимание на то, что идея Святой Руси не могла быть локализована ни географически, ни в историческом континууме. Святая Русь не имела каких-либо локальных признаков: «У нее только два признака: первый — быть в некотором смысле всем миром, воплощающим даже рай; второй — быть миром под знаком истинной веры» [3. С. 217]. Русский (по принятой в ряде источников того времени — «Белый») царь — это царь христианский, при том, что других истинно христианских государей в мире просто не может быть.

Идея Святой Руси в народных представлениях, подобно официальной идеологии «Третьего Рима», подразумевала наличие в мире лишь одного единственного подлинно христианского царства истинного благочестия. Однако народное толкование не имело столь жесткой привязки к конкретному государству, обладая более отчетливой этнической окраской.

Таким образом, укрепление в официальной идеологии и распространение в массовом народном сознании парадигмы «Москва — Третий Рим» способствовали утверждению представлений о мессианских функциях Русского государства по отношению как к Западу, так и к Востоку.

Высшим геокультурным образом Китая становится понятие «тянься» («Поднебесная»), ассоциировавшееся одновременно и с Китаем, и со всем миром. Будучи «Сыном Неба», китайский император априори становился правителем Поднебесной, т. е. всего мира, где «Срединное государство» (в равной степени геополитический и геокультурный образ) выступало в роли «цивилизующего» начала.

В основе многовековой культурно-исторической традиции Китая лежало конфуцианское учение, оказывавшее воздействие на внутривнутриполитическое развитие страны и ее внешнеполитическую доктрину и, что особенно существенно, ставшее структурообразующим фактором всей *синосферы* (геокультурного пространства Китая). *Синосфера* (*sinosphere*), или «китайский мир», включает в себя совокупность стран Восточной и Юго-Восточной Азии, чья культурная традиция сформировалась под сильным влиянием Китая. У истоков этого понятия в западном китаеведении стоял один из ведущих специалистов в области сино-тибетских языков, профессор Калифорнийского университета (Беркли) Джеймс Мэтисофф.

Закрепив еще в древности в сознании китайцев представление о своей стране как о культурном и политическом центре Поднебесной, конфуцианство, несмотря на постоянную эволюцию, продолжало культивировать мессианские идеи в качестве основы восприятия отношений с окружающим миром. В средневековом Китае сформировалась иерархическая модель отношений с другими государствами и народами, по сути своей сводившаяся к вертикальной связи «сюзерен — вассал».

В Китае еще в глубокой древности оформилась концепция Мандата Неба, которая прочно вошла в традицию китайской общественно-политической мысли. Согласно представлениям, в дальнейшем закрепленным официальной конфуцианской доктриной, Небо — это самая высшая сила, которая определяет и направляет развитие человеческого общества. Правитель (Сын Неба), обладая дарованной Небом «благой силой *дэ*», руководит народом и обустроивает страну. В то же время его прямая обязанность состоит в сохранении и культивировании этой «силы *дэ*» как в государстве, так и в самом себе. Утрата нравственного начала способна повлечь за собой потерю самой «силы

дэ», что, в свою очередь, может привести к лишению всей династии Мандата Неба и замене ее на другую.

В соответствии со сложившимися в императорском Китае представлениями, вся внешнеполитическая деятельность государства должна была подчиняться логике внутреннего развития страны. Благотворное влияние присущей китайскому императору «силы дэ», переполнявшей территорию «Срединного государства», должно было распространяться и за его пределы, т. е. на всю Поднебесную, преобразуя «варваров четырех сторон света». Отношение к другим народам как к «варварам», не обладавшим абсолютно никакой культурой и являвшимся лишь по своему внешнему облику людьми, а по внутренней сущности представлявшими собой диких зверей, было введено в китайскую политическую традицию еще ранними конфуцианцами [19. С. 255–257] и закрепилось в виде устойчивого внешнеполитического стереотипа, ставшего на долгое время существенным геокультурным образом.

В значительной степени подобные представления были обусловлены тем, что на протяжении многих столетий китайцам — крупнейшему земледельческому народу Восточной Азии — приходилось, в основном, сталкиваться с кочевниками, находившимися на более низкой стадии общественного развития. Что же касается некоевых народов, то корейцы и японцы активно заимствовали достижения китайской цивилизации и тем самым включались в геокультурное пространство Китая, а от другого древнейшего историко-культурного очага — Индии, Китай отделяли высочайшие в мире горные массивы (Гималаи, Тибет, Куньлунь).

По сложившимся в императорском Китае представлениям, «варвары» делились на «покорившихся» и «непокорных». «Покорившиеся варвары» признавали сюзеренитет Китая и были обязаны направлять в столицу «Срединного государства» посольства с данью (чаще всего — символической), что должно было символизировать их покорность Сыну Неба и служить доказательством результативности мироустроительной деятельности китайского императора. В целях укрепления престижа монарха среди населения империи, факты прибытия иностранных посольств усиленно афишировались внутри страны. В качестве ответных даров посланцы «варварских» государств обычно получали такие подарки от китайского императора, ценность которых подчас во много раз превосходила стоимость привезенной «дани», что опять-таки должно было убедить и подданных Сына Неба, и покорных «варваров» в величии и щедрости того, кто по воле Неба обустроивает Землю. Поднесение «дани» всегда обставлялось специальными церемониями, призванными продемонстрировать покорность «варваров». Так, например, в те времена, когда были установлены отношения между Россией и Китаем, китайские сановники требовали от иноземных посланников совершения церемонии «*коу тоу*». Во время аудиенции у императора иноземный посланник должен был трижды опуститься на колени, при этом отвешивая каждый раз три земных поклона.

Важно отметить, что далеко не все государства и народы, посылавшие в столицу Китая своих представителей, на самом деле находились в вассальной зависимости от него. Часто вассалитет был чисто номинальным, но исходя из доктрины «мироустроительной монархии», посольств иного характера просто не могло быть.

Согласно той же доктрине, некоторых выходивших из повиновения «варваров» следовало карать всей своей мощью, тем самым опять-таки приводя мир в гармоничный порядок. Установление равноправных отношений Китая с «варварскими» государствами или племенами было исключено, хотя на самом деле, в различные исторические пе-

риоды, реальное развитие событий вносило свои коррективы в подобную идеальную модель. В тех случаях, когда китайскому государству приходилось иметь дело с государствами или народами, над которыми невозможно было установить достаточно эффективный контроль, но которые в то же время серьезно не угрожали «Срединному государству», к ним применялся принцип «*цзими бу цзе*» («держат в узде, не прерывая сношения»). В этих случаях послы принимались, привезенные ими подарки рассматривались в качестве «дани», но не предпринималось попыток установить над этим государством непосредственный контроль. В иных ситуациях, когда со стороны «варваров» могла возникнуть реальная угроза китайскому государству, существующая доктрина предписывала руководствоваться принципом «*и и чжи и*» («с помощью варваров усмирять варваров»). Во всех случаях было удобнее иметь дело с «дальними варварами» с тем, чтобы с их помощью можно было держать в узде «ближних варваров», поступая согласно традиционной стратегической установке: «*юань цзяо цзинь гун*» («привлекать дальних, нападать на ближних»). Этот традиционный подход к другим народам, характерный для культивировавшегося столетиями «китайского миропорядка», постоянно ощущался и на ранних этапах российско-китайского взаимодействия.

В XVIII — начале XX вв. происходит взаимодействие двух геокультурных пространств: синосферы и русского православного мира. На *стадии активации* процесса социокультурного взаимодействия в условиях развития активной приграничной торговли формируется особое геокультурное пространство, аттрактором которого стали пограничные торговые города: российская Кяхта и китайский Маймайчэн. Здесь формируются абсолютно новое поле взаимодействия и особый язык общения (кяхтинский пиджин, или «маймачинское наречие»). Понятие «кяхтинский» применительно не только к чаю, но и к особому языку присутствует даже в словаре Даля [12]. Распространение китайских товаров и произведений искусства в России и деятельность Российской Духовной Миссии в Китае способствовали началу взаимопроникновения двух геокультурных пространств.

Вторая половина XIX в. стала временем усиления адаптивных функций и перехода социокультурного взаимодействия России и Китая из *стадии активации* в *стадию адаптации*. Помимо уже сложившихся коммуникационных каналов появились новые. Все больше русских стало появляться в Китае, а в Россию устремился поток китайских эмигрантов — носителей культуры государства-соседа. В роли аттрактора начинает выступать приграничная зона — *фронтир*. Особую роль в этом процессе играл сформировавшийся в то время «маньчжурский клин» на территории российского Приамурья [Подробнее см.: 4].

Начало XX в. стало временем активного социокультурного проникновения России в Китай. Аттрактором, в котором происходил процесс формирования коммуникационного кода данного периода и в то же время основой нового геокультурного пространства, становятся Китайско-Восточная железная дорога и основанный в 1898 г. в целях ее дальнейшего развития город Харбин, ставший местом сосредоточения большого числа выходцев из России, выступавших в роли трансляторов русской культуры. Аналогичную функцию расширения геополитического и геокультурного пространства России были призваны выполнить Порт-Артур и Дальний, для которых разрабатывались особые правила управления и застройки по русским образцам [Подробнее см.: 31]. Однако поражение России в русско-японской войне 1904–1905 гг. не дало этому случиться.

Поскольку вышеперечисленные вопросы были нами рассмотрены в предшеству-

ющих публикациях [28–33], остановимся на проблеме роли и места находившихся на российской службе иностранцев (как носителей западной социокультурной традиции) в развитии отношений с Китаем.

Хорошо известно, что в дореволюционной России иностранцы активно привлекались на государственную службу, в том числе в сфере внешней политики и дипломатии. Во времена царствования первых Романовых отчетливо обнаружилось, что в стране катастрофически не хватает людей, способных к ведению переговоров с другими государствами. Для подобного рода деятельности требовалось владение иностранными языками, знание иноземных реалий, умение вступать в культурное взаимодействие с представителями иных народов. Начиная с Алексея Михайловича, русские цари с большой охотой стали принимать на эту деликатную и столь важную для государства службу иностранцев — тех, кто имел опыт дипломатической деятельности и межкультурного общения, свободно владел иностранными языками и был готов с достоинством представлять интересы русского государства.

Цинские власти в аналогичный период также активно пользовались знаниями и услугами носителей западной социокультурной традиции — католических миссионеров, в том числе и в области дипломатии, прежде всего, когда речь шла о переговорах с носителями иной социокультурной традиции. Достаточно вспомнить участие французского миссионера-иезуита Жана Франсуа Жербилона (1631–1707) и его португальского собрата Томаша Перейры (1645–1708) в переговорах 1689 г. в Нерчинске с русским посольством, возглавлявшимся боярином и наместником брянским Федором Головиным. Это говорит о сходстве подходов в данной сфере в обоих государствах.

Профессор Т.С. Иларионова высказывает суждение о том, что императоры и российская знать на первом этапе развития межгосударственных отношений видели Китай глазами иностранцев (точнее сказать, европейцев): «шведа Ланга, оказавшегося в русском плену, грека Николая Спафария, униженного молдавским господарем, датчанина-голштинца Избранта Идеса, который стал самым первым переговорщиком с китайцами после русского неудачного похода, объединяло то, что они были деятельными, неутомимыми, жадными до нового, умевшими брать на себя ответственность и выполнять порученное. Это были люди дела — вот что привлекало в них русских императоров. Они были другими, не такими, как свои» [17]. В другой своей работе она развивает данную мысль: «На первом этапе этого освоения — во второй половине XVII — начале XVIII веков — Николай Спафарий, Избрант Идес, Адам Брандт, Лоренц Ланг, Савва Владиславич сыграли ключевую роль в становлении отношений с Китаем, были самыми первыми посланцами из числа иностранцев в дальний неизведанный чужой край. Глазами этих иностранцев — грека, датчанина, немца, шведа, серба — Россия увидела Китай [16].

Вряд ли подобное мнение можно принять полностью. Ни в коей мере не умаляя заслуги иностранцев, выполнявших ответственные дипломатические поручения в Китае и сыгравших огромную роль на ранних этапах становления российско-китайских отношений, необходимо указать на следующие моменты. Во-первых, большинство первых российских посланцев в Цинскую империю: Иван Петлин, Федор Байков, Иван Перфильев, Иван Милованов, Федор Головин, Лев Измайлов, а также руководители первых торговых караванов были все-таки русскими людьми и в более широком смысле — носителями русской православной социокультурной традиции. Сеиткул Аблин именуется в документах «тобольским бухарцем» (скорее всего, он был татарин). К тому

же, выходец из Молдавии и грек по крови Николай Спафарий и уроженец Дубровника (Рагузы) Савва Владиславич-Рагузинский, как показывает знакомство с соответствующими источниками, также достаточно глубоко восприняли российскую православную традицию и выступали в процессе взаимодействия России и Цинской империи как ее носители и даже апологеты. Интересно, что в последнее время этот вопрос занимает и ученых КНР [43; 44]. Таким образом, по нашему мнению, не следует столь прямолинейно воспринимать роль и значение иноземного фактора в процессе социокультурного взаимодействия России и Китая, а также восприятия в России Китая и его культуры.

Роль европейцев в процессе этого взаимодействия проявлялась скорее опосредованно. В.П. Таранович в своем исследовании (не увидевшем свет при его жизни) сумел показать, что находившаяся в процессе своего становления Санкт-Петербургская Академия наук в XVIII в. в целях получения новых научных знаний вступила в продолжавшуюся около 50 лет переписку с находившимися в Пекине иезуитами [26]. Естественно, что из Пекина от иезуитов приходили не только данные естественных наук, но и сведения о Китае, преломленные сквозь призму их восприятия. Научные круги России, так же, как и представители западной науки, во многом оказались зависимы от миссионерского взгляда на Китай. Но в том-то и состояла специфика России и ее отличие от Западной Европы, что помимо этого Россия могла полагаться на описания и дневники российских представителей, в большом количестве посещавших Китай в указанное время.

Возвращаясь к исследованиям Т.С. Иларионовой, сосредоточившей свое основное внимание на роли немцев и российских подданных немецкого происхождения в деле изучения и освоения Дальнего Востока и в развитии отношений с Китаем, следует заметить, что при этом вне поля ее зрения оказались некоторые другие иностранцы, сыгравшие существенную роль в процессе социокультурного взаимодействия России и Китая. Можно напомнить имена английского врача и натуралиста Джона Белла, участника посольства Л. Измайлова и автора интересных записок, активно публиковавшихся на европейских языках [5], его соотечественника и тоже врача — хирурга больницы Санкт-Петербурга Томаса Гарвина, направленного в 1715–1716 гг. в Китай вместе с Л. Лангом по личному указанию Петра Великого для лечения императора Канси, а также хорвата Франца Елачича, трижды посещавшего Китай в качестве лекаря и представителя Академии наук и сыгравшего огромную роль в деле пополнения китайских коллекций Кунсткамеры [40. С. 126–131].

Большое влияние на формирование в России интереса к Китаю в петровское и постпетровское время оказали работы немецких и французских «китаефилов» и, прежде всего, труды и взгляды Готфрида Вильгельма Лейбница (1646–1716) [1]. Выдающийся немецкий ученый, познакомившийся с Петром Великим во время пребывания русского царя в Западной Европе, в дальнейшем часто давал ему ценные советы и оказывал поддержку в деле организации в Санкт-Петербурге Академии наук. Лейбниц предложил проекты развертывания научных исследований в России, связанных с ее уникальным географическим положением, обращая серьезное внимание на развитие связей со странами Востока. От Петра I Лейбниц получил титул тайного юстиции советника и пенсию в 2000 гульденов.

К настоящему времени в научной литературе сложилось достаточно устойчивое убеждение в том, что «Китай пришел в Россию с Запада». Это верно, но лишь отчасти. Действительно, к XVIII в. в Западной Европе формируется устойчивое увлечение Китаем и его удивительной культурой, охватившее самые широкие сферы — от литературы

и прикладного искусства до общественно-политических теорий. Утвердившаяся мода «на все китайское» создала основу для появления целого периода в европейском искусстве — эпоху рококо. Однако вряд ли можно согласиться с категоричными суждениями некоторых авторов о том, что «в России никогда не было такой моды. Если она и была, то только в той степени, чтобы поспеть, не отстать от Запада. Если Китай присутствовал в переводах, то это были переводы с французского или немецкого трудов Вольтера и Лейбница» [16]. На этом основании профессор Т.С. Иларионова в своем исследовании «Немцы на дипломатической службе России и их вклад в освоение Дальнего Востока в XVIII — начале XX веков» приходит к выводу о том, что именно потому, что «Китай в Россию пришел с Запада... так много имен иностранцев мы находим среди тех, кто осваивал для России Дальний Восток, шел по русскому повелению в Китай» [16].

Надо отметить, что при этом не учитывается целый ряд факторов российско-китайского социокультурного взаимодействия. Во-первых, это деятельность сотрудников Российской Духовной Миссии в Пекине по распространению в России знаний о Китае, что позволяет говорить о становлении научного китаеведения в нашей стране уже в XVIII в. (начиная с работ Иллариона Россохина). Во-вторых, караванная и приграничная (кяхтинская) торговля, которая создала условия для распространения китайских товаров и изделий и роста их популярности и привлекательности не только у придворной знати, но и в массовой среде. В-третьих, более критичный подход, сложившийся в России в отношении тогдашних китайских реалий, что проявлялось даже в переписке Екатерины II с Вольтером, который вошел в историю не только как выдающийся французский просветитель, но и как большой синофил. Располагая сведениями, полученными непосредственно из Пекина, российская императрица активно полемизировала с французским философом, ставя под сомнение многие из его суждений, проистекавшие из очевидной идеализации тогдашнего Китая [9. С. 102]. И, наконец, в-четвертых, возникновение в приграничной полосе особого геокультурного пространства, в рамках которого происходил активный процесс социокультурного взаимодействия.

Однако самым главным следует признать то, что те иностранцы, которые были вовлечены в процесс социокультурного взаимодействия России и Китая в XVII–XVIII вв., действовали уже в рамках геокультурного поля России, играя роль не только интерпретаторов российской культуры, но и становясь ее непосредственными трансляторами в геокультурное пространство Китая, чем активно способствовали процессу формирования нового коммуникационного кода социокультурного взаимодействия двух империй. Безусловно, петровские реформы формировали совершенно новую социокультурную среду и вовлекали Россию (точнее, ее определенную часть) в европейское геокультурное пространство, что позволяло иностранцам, начиная с петровского, а отчасти и с допетровского времени, занимать достойное место трансляторов элементов западной культуры в рамках принципиально нового геокультурного пространства.

Благодаря российским посольствам (в том числе и с участием носителей западной культуры) в столицу Цинской империи, российско-китайской сухопутной торговле и деятельности Российской Духовной Миссии в Пекине происходил процесс оформления принципиально новой геокультурной пространственной системы, которая была гораздо более масштабной и цельной, чем та, что возникала посредством контактов между Китаем и Западом, благодаря кантонской торговле и деятельности иезуитов в Китае.

Литература

1. Leibniz, Gottfried Wilhelm. Das Neueste von China: (1697). Köln, 1979.
2. Wilkinson E. Misunderstanding: Europe versus Japan. Tokyo, 1982. 307 p.
3. Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 7. С. 210–220; № 9. С. 227–239.
4. Аниховский С.Э., Болотин Д.П., Забияко А.П., Пан Т.А. «Маньчжурский клин»: история, народы, религии. Благовещенск, 2005. 263 с.
5. [Белл Д.] Белевы путешествия чрез Россию в разные азиатские земли, а именно в Испанию, в Пекин, в Дербент и Константинополь. Перевел с французского Михайло Попов. Ч. 1–3. СПб., 1776. 250+244+246 с.
6. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 43–271.
7. Богданов А.П. Русь и Вселенная в период формирования имперской концепции (последняя четверть XVII в.) // Россия и внешний мир: диалог культур. М., 1997. С. 185–206.
8. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. М., 2008. 552 с.
9. Вольтер и Екатерина II. СПб., 1882. 242 с.
10. Воскресенский А.Д. Китай и Россия в Евразии: Историческая динамика политических взаимодействий. М., 2004. 600 с.
11. Воскресенский А.Д. Россия и Китай: теория и история межгосударственных отношений. М., 1999. 405 с.
12. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. [Электронный ресурс:] www.kansallisbiographia.fi/pdf/kb_ru.pdf (дата обращения: 18.09.2009).
13. Демин А.С. Путешествие души по загробному миру (В древнерусской литературе) // Российский литературоведческий журнал. 1994. № 5–6. С. 355–376.
14. Ерофеева И.В. Русская имперская идея в истории // Россия и Восток: Проблемы взаимодействия. М., 1993.
15. Замятин Д.Н. Стратегии интерпретации историко-географических образов России // Мир России. 2002. № 2. С. 105–138.
16. Иларионова Т.С. Немцы на дипломатической службе России и их вклад в освоение Дальнего Востока в XVIII — начале XX веков. [Электронный ресурс:] <http://www.avh.phys.msu.ru/rus/membership/personal/ilarionova/publications/Germas-Ferst-West.pdf> (дата обращения: 12.09.2009).
17. Иларионова Т.С. Русские и немецкие источники о немцах-дипломатах царя в освоении Дальнего Востока в XVII — начале XVIII веков. [Электронный ресурс:] <http://www.rags.ru/files/docil.doc> (дата обращения: 12.09.2009).
18. Корсак А. Историко-статистическое обозрение торговых сношений России с Китаем. Казань, 1857. 445 с.
19. Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979. 327 с.
20. Кузык Б.Н., Титаренко М.Л. Китай — Россия 2050: Стратегия соразвития. М., 2006. 656 с.
21. Кузык Б.Н., Шаумян Т.Л. Индия — Россия: Стратегия партнерства в XXI веке. М., 2009. 1224 с.
22. Лихачев Д.С. Литература эпохи «Слова о полку Игореве» // Памятники литературы Древней Руси: XII век. М., 1980. С. 5–22.
23. Мясников В.С. Империя Цин и Русское государство в XVII веке. М., 1980. 312 с.
24. Мясников В.С. Квадратура китайского круга: избранные статьи. Кн. 1. М., 2006. 550 с.
25. Очирова Т.Н. Присоединение Сибири как евразийский социокультурный вектор внешней политики Московского государства // Цивилизации и культуры. Вып. 1. Россия и Восток: цивилизационные отношения. М., 1994. С. 131–153.
26. Пан Т.А., Шаталов О.В. Архивные материалы по истории западноевропейского и русского китаеведения. СПб.; Воронеж, 2004. 140 с.

27. Россия и Запад. Формирование внешнеполитических стереотипов в сознании российского общества первой половины XX века. М., 1998. 335 с.
28. Самойлов Н.А. Изучение истории социокультурного взаимодействия России и Китая: традиционные подходы и новые парадигмы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 9. Филология, востоковедение, журналистика. 2006. Вып. 4. С. 114–121.
29. Самойлов Н.А. К вопросу о теоретических основах изучения социокультурного взаимодействия // Востоковедение и африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России и Европы. Актуальные проблемы и перспективы. Международная научная конференция. Санкт-Петербург, 4–6 апреля 2006 г.: Доклады и материалы. СПб., 2007. С. 116–128.
30. Самойлов Н.А. Роль цинских дипломатов в политическом и культурном взаимодействии Китая с Европой и Россией (2-я половина XIX века) // Вестник Новосибирского государственного университета. 2008. Т. 7. Вып. 4: Востоковедение. С. 32–37.
31. Самойлов Н.А. Российские планы организации управления городом Дальний на рубеже XIX и XX вв. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. История. 2008. Вып. 4. Ч. 1. С. 144–150.
32. Самойлов Н.А. Социокультурное взаимодействие России и Китая: историография вопроса // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 9. Филология, востоковедение, журналистика. 2008. Вып. 4. Ч. 1. С. 135–142.
33. Самойлов Н.А. Периодизация истории социокультурного взаимодействия России и Китая до 1917 г.: методологические подходы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 9. Филология, востоковедение, журналистика. 2009. Вып. 1. Ч. 2. С. 209–214.
34. Селиверстова Н.А. Концепция социокультурного взаимодействия посредством книги. [Электронный ресурс:] <http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/professor.ru/Seliverstova> (дата обращения: 12.09.2009).
35. Скрынников Р.Г. Святители и власти. Л., 1990. 349 с.
36. Сладковский М.И. История торгово-экономических отношений народов России с Китаем (до 1917 г.). М., 1974. 439 с.
37. Трубевиц Х. Посольские и торговые сношения России с Китаем (до XIX века). М., 1882. 304 с.
38. Физическая энциклопедия. Т. 5. М., 1998. 760 с.
39. Хожение за три моря Афанасия Никитина. Л., 1986. 213 с.
40. Шафрановская Т.К. Поездка лекаря Франца Елачица в 1753–1756 гг. в Пекин для пополнения коллекций Кунсткамеры // Из истории науки и техники в странах Востока. Вып. 2. М., 1961. С. 126–131.
41. Япония в сравнительных социокультурных исследованиях. М., 1989.
42. Синь Цзяньфэй. Шицзе дэ Чжунго гуань — цзинь эр цянъ нянь лай шицзе дуй Чжунго жэньши ши ган = Образ Китая в мире — исторический очерк 2000-летнего знакомства мира с Китаем. Шанхай, 1991.
43. Цзиньдай лай Хуа вайгожэнь мин цыдянь = Словарь имен иностранцев, посещавших Китай в Новое время. Пекин, 1984. 642 с.
44. Янь Годун. Эго ханьсюэ ши ци юй 1917 нянь = История российского китаеведения до 1917 г. Пекин, 2006.