
ХУ ШИ О КУЛЬТУРАХ ВОСТОКА И ЗАПАДА И БУДУЩЕМ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ*

В.А. Киселев

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

Данная статья повествует о начале тесного взаимодействия культур Востока и Запада в Китае в начале XX в. и о роли Ху Ши в данном взаимодействии. В статье показаны основные общественно-политические дискуссии Китая того времени и споры о материальных и духовных сущностях культур Востока и Запада. Отдельное внимание уделяется взгляду Х Ши на будущее мировой философии.

Ключевые слова: Китай, XX век, культуры Востока и Запада, Ху Ши.

Столкновение с западной культурой в конце XIX — начале XX в. было для Китая первым серьезным противостоянием с иноземной культурой. До этого во всех имевших место межкультурных конфликтах китайская культура всегда оказывалась в доминирующем положении. Даже при военных поражениях Китая завоеватели в скором времени принимали китайские методы управления, идеологические модели, нормы поведения и морали. А китайская культура, в свою очередь, обогащалась и развивалась, ассимилируя элементы чужой культуры¹.

Знакомство Китая с Западом состоялось в XVI—XVII вв. В это время Франциск Ксавье, Мельхиор Нан Баррето, Жуан Батиста Рибейра, Августиниану де Раде, Маттео Риччи начали миссионерскую деятельность в Макао и на южных границах Китая. Кроме проповеди христианства миссионеры принесли в Китай современные знания о математике, астрономии, картографии и философии².

Однако иезуитам в Китае «долгие годы предстояло служить „по научно-технической части“, а не в идейной сфере»³, влияние западной культуры в этот период было незначительным.

В XIX в. необходимость расширения рынков сбыта Ост-Индской компании стало одной из причин Опиумных войн, что в итоге привело Китай к частичной

* Данная работа была подготовлена в рамках инициативной темы № 100330-0-000.

¹ Подробнее см.: The Cambridge History of China. Alien Regimes and Border States, 907—1368; The Ming Dynasty, 1368—1644, Part 1, Part 2; The Ch'ing Empire to 1800, Part 1; Late Ch'ing 1800—1911, Part 1, Part 2. Cambridge University Press, 1978-2002. Кравцова М.Е. История культуры Китая. СПб: «Лань», 1999. Непомнин О. Е. История Китая: Эпоха Цин. XVII — начало XX века. М, 2005. История Китая. Под ред. А.В. Меликсетова. М.: Изд-во МГУ, Изд-во «Высшая школа», 2002.

² Подробнее см.: Киселев В.А., Юркевич А.Г. Становление современного понимания философии в Китае и творчество Ху Ши // Проблемы Дальнего Востока. 2006. № 5. С. 146—156. Дубровская Д.В. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552—1775 гг.). М.: «Крафт+», Институт востоковедения РАН, 2000.

³ Дубровская Д.В. Указ. соч. С. 100.

потере суверенитета и поставило вопрос о существовании Китая как самостоятельного государства. Многочисленные попытки модернизировать армию и промышленность с сохранением традиционной идеологии, «политика самоусиления», «сто дней реформ» не дали существенных результатов¹. В итоге в начале XX в. в Китае с необычайной остротой встала проблема адаптации Китая к изменившейся международной ситуации. Для сохранения национального суверенитета было необходимо провести скорейшую модернизацию, но при этом сохранить национальную идентичность.

Поэтому совершенно очевидно, что практически все философские дискуссии в Китае 20—30-х гг. XX в. были так или иначе связаны с проблемой диалога Востока и Запада. Для китайских мыслителей начала XX в. проблема соотношения культур Востока и Запада стала не просто темой теоретических построений, но важным общественным вопросом, от решения которого зависело будущее Китая, сама возможность его существования.

Важной частью «движения за новую культуру» были требования реформы системы письма, вплоть до призывов полностью отказаться от иероглифической письменности как «тормозящей развитие» Китая и препятствующей развитию грамотности².

Провозглашенная Ху Ши и Чэнь Дусю «литературная революция» не ограничивалась простой реформой письменности и стиля речи. *Вэньянь* долгое время был в Китае «инструментом мышления», он определял и структурировал форму теоретических построений, в значительной степени обуславливал возможности мыслительных конструкций. Активисты движения провозгласили становление нового стиля мышления, которому должны соответствовать языковые и речевые стандарты. По утверждению современного китайского историка Янь Хайгуана, «движение за литературу на разговорном языке было в то же время и началом движения за модернизацию Китая». Заявление не вполне бесспорное, но в целом верно отражающее роль «литературной революции» в политическом и культурном процессах, развивавшихся в стране к началу 20-х гг. XX в.

В ходе дискуссий, сопровождавших развертывание «движения 4 мая», выявился широкий спектр мнений по вопросам заимствования достижений Запада и отношения к традиционным ценностям. Сторонники полной вестернизации Китая, такие как Мао Цзышуй, утверждали, что «китайская нация никогда не имела каких-либо существенных достижений; она не внесла сколько-нибудь важного вклада в мировую историю, поэтому наша собственная история вряд ли содержит что-либо значительное»³.

¹ Подробнее см.: The Cambridge History of China. Late Ch'ing 1800–1911, Part 1, Part 2. *Непомнин О.Е.* История Китая: Эпоха Цин. XVII — начало XX века.

² *Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Этническая история китайцев в XIX — начале XX века. М.: Вост. лит-ра РАН, 1993. С. 278—288.

³ *Мао Цзышуй.* Гоцзяо юй кэсюэ цзиншэнь (Государственная религия и дух науки) // Синьчао. 1919. Т. 1. № 5; цит. по: *Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Указ. соч. С. 314.

Другой подход, сформировавшийся в период, предшествующий «движению 4 мая», признавал существование качественных различий между культурными системами Китая и Запада, и в то же время был нацелен на поиск пути к их будущему взаимодействию. К представителям данного подхода в той или иной степени можно отнести таких разных по общественно-политическим воззрениям людей, как Янь Фу, либерального реформатора Лян Цичао, будущих деятелей коммунистического движения Чэнь Дусю и Ли Дачжао, а также Ху Ши, Лян Шумина, Фэн Юланя и др. Объединяло их признание необходимости перемен в китайском обществе и наличия определенных ценностей в западной культуре.

В то же время ряд представителей указанного подхода предупреждали об опасности полного культурного поглощения Китая Западом, причем эта опасность усматривалась в крайностях «движения 4 мая».

Представители традиционалистского направления указывали на идеологический кризис западной цивилизации после Первой мировой войны, который они связывали с различиями «материалистической» западной и «духовных» восточных цивилизаций. По их мнению, гипертрофированно развитая западная наука не в состоянии решить проблему человека, и в сложившейся ситуации Запад должен учиться у Востока, а не наоборот. Вообще развитие общественно-политических и культурных воззрений тех китайских интеллектуалов, которые в конце XIX — начале XX в. поддерживали реформаторское движение (такие как Лян Цичао¹, Ван Говэй и др.), подчинялось характерной тенденции: со временем они переходили на позиции защиты традиционных ценностей, во многом под впечатлением политического распада Китая после Синьхайской революции.

Углублявшееся идеологическое расслоение в рядах интеллигенции привело к разветвлению в начале 20-х гг. общекитайских дискуссий: «о науке и демократии» (*кэсюэ юй миньчжэ*) и «о науке и метафизике» (*кэсюэ юй сюаньсюэ*) (под «метафизикой» понимались традиционные китайские философские и религиозные учения) и других. Эти дискуссии, во-первых, отразили культурные и политические реалии, фокусировавшие внимание китайской интеллигенции того периода, во вторых — способствовали уточнению идейных позиций разных групп интеллектуалов, их идейному размежеванию или консолидации².

В ходе полемики выявлялись некие общие для тех или иных групп позиции. Так, для сторонников радикальной модернизации, как уже отмечалось, общим местом было неприятие конфуцианства как идейной основы отживших социальных порядков и культурных форм (провозглашенное Ху Ши «разрушение конфуцианских храмов»).

¹ В современной историко-философской синологии воззрения Лян Цичао даже признаются примером конфуцианского взгляда на мир в условиях модернизации. См.: *Борох Л.Н.* Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX—XX веков. Лян Цичао: теория обновления народа. М.: Вост. лит-ра РАН, 2001.

² Об этих дискуссиях см.: *Китайская философия. Энциклопедический словарь.* М.: Мысль, 1994. С. 108—112.

Это обстоятельство во многом обусловило характер историко-философской проблематики, суть новых историко-философских концепций. В частности, появилось гиперкритическое текстологическое направление «сомнений в древности» (*и гу*), которое обвиняло конфуцианских ученых в подделке книг и идей с тем, чтобы представить историю китайской мысли исключительно как историю конфуцианской идеологии.

Одним из главных основоположников этого течения стал Ху Ши. Его ученики и последователи (Цянь Сюаньтун, Гу Цзеган и др.) демонстрировали как «разрушительную», по определению современных китайских ученых, работу (многие конфуцианские сочинения объявлялись подделками, в ряде древних трудов выявлялось множество позднейших интерполяций и т.д.), так и «созидательную» — определялись даты, выявлялась реальная роль различных неконфуцианских мыслителей и т.д.¹ Критическое отношение к конфуцианству привело к всплеску интереса историков философии к построениям его идеологических конкурентов — даосизму, моизму и буддизму.

Параллельно неуклонно возрастало внимание к новым для Китая гуманитарным теоретическим дисциплинам. Особое внимание привлекали те из них, что связаны с проблематикой усвоения и верификации знания. В первую очередь это были западные логические системы, начало распространению которых положили переводы Янь Фу.

В первые два-три десятилетия XX в. логические системы служили главным образом предметом первоначального изучения и освоения. Логика рассматривалась как учение о методах познания, но не как самостоятельная научная дисциплина. В том же русле интерпретировалась диалектика, сначала гегелевская, потом материалистическая. Только в начале 20-х гг. китайцы начали знакомиться с современными для тех лет отраслями логики. Так, лекции Б. Рассела, прочитанные им в Пекинском университете в 1921—1922 гг., а также публикации его работ на китайском языке обратили внимание философов Китая на математическую логику. В основном же публикации о логике на китайском языке в первой трети XX в., при всем интересе к этой проблематике, являлись переводными или носили пропедевтический характер.

Неопределенность представлений о данном предмете в начале XX столетия проявилась, в частности, в многообразии вариантов перевода самого термина «логика» в тот период: *минсюэ* (учение об именах), *луньли* (принципы суждения), *минбяньсюэ* (учение о различении имен), фонетическая передача *лоцзисюэ*². Последний термин и вошел в китайский язык как стандартное обозначение науки логики.

¹ Го Чжанобо. Цзинь уши нянь чжунго сысян ши (История китайской мысли за последние 50 лет). Шанхай, 2004. С. 203.

² См. об этом: Кобзев А.И. Логика и диалектика в китайской философии // Духовная культура Китая: энциклопедия. Гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Вост. лит-ра РАН, 2006.

Поиск в новом знании «программы преобразований», первоочередной интерес к таким его формам и разновидностям, которые указали бы перспективу скорейшего национального возрождения Китая, стремление скорее обрести новые эффективные методы и формы теоретического и практического освоения действительности, определить место и роль традиции в меняющемся мире, — таковы в общих чертах доминировавшие в начале XX в. в Китае императивы философствования. В полной мере испытал их воздействие и Ху Ши, что определило выбор им мировоззренческих и философско-теоретических оснований научных изысканий.

Что касается традиционалистских течений философской и общественно-политической мысли, то далеко не все они восходили к исходным ксенофобским установкам ревнителей чистоты национальной традиции. Однако мыслители-традиционалисты разных направлений были единодушны в признании безусловного превосходства китайской культуры, в которой духовные ценности ставились выше материальных, смыслом жизни человека признавалось нравственное совершенствование, «облагораживание духа», над западной, которая считалась сосредоточенной на утилитарных вопросах человеческого бытия.

Довольно большой популярностью в начале 20-х гг. XX в. пользовалась «умеренно традиционалистская» концепция Лян Шумина, сформулированная в работе «Культуры Востока и Запада и их философия» (1921). Лян Шумин отстаивал особую, мессианскую роль китайской традиции: «Будущая мировая культура — это возрожденная культура Китая»¹.

Он выделял три основных типа культур — западную, китайскую и индийскую, соответствующих, в его понимании, трем фазам развития мировой культуры. Предполагалось, что оно должно идти в определенной последовательности: от господства западного типа культуры к доминированию китайского типа и далее к преобладанию индийского².

Запад уже исчерпал возможности своего развития и поэтому готов к восприятию ценностей китайской культуры, утверждал Лян Шумин, видя эти ценности главным образом в обновленном конфуцианстве. Исходная посылка теории Лян Шумина гласила, что любая культура обречена, если она не способна стать мировой культурой, и наоборот — если она жизнеспособна, то должна выйти за рамки одной страны и обрести всемирный характер³.

Одним из ярких противников данной концепции был Ху Ши. Для него западная культура была чем-то значительно большим, нежели преходящим этапом в развитии человечества.

¹ Лян Шумин. Дунси вэньхуа цзи ци чжэсюэ (Культура Востока и Запада и их философия). Шанхай, 1921. С. 199.

² Там же. С. 199.

³ См. Там же. С. 200. Чуть позже появилась культурологическая теория Фэн Юланя, в которой китайская философия объявлялась «философией для мировой организации». — Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ чжун чжи миньчжу сысян (Демократические идеи в китайской философии)// Сань сун тан сюэшу вэньцзи (Сборник научных статей из Зала трех сосен). Пекин. 1984. С. 643.

Знакомство с ней для Ху Ши началось с переводов Янь Фу и сочинений Лян Цичао¹. А с 1910 по 1917 г., когда Ху Ши учился в США, он, как сам писал в своих дневниках, не только изучал историю и философию в университете, но и погружался в жизнь американского общества, изнутри постигая его политические и религиозные ценности². Ху Ши утверждал, что изучение западной философии научило его «искренне думать и искренне говорить», оказало огромное влияние на его мировоззрение и мышление³.

Ху Ши считал, что деятельность мыслителей-традиционалистов пагубно влияет на развитие китайского общества и культуры. В статье «Наше отношение к современной западной цивилизации» он назвал «самым беспочвенным и наиболее вредным заблуждением» признание западной цивилизации «материальной», а восточной — «духовной». По его мнению, с тех пор как восточные народы подверглись давлению западных наций, эта теория используется для «самоуспокоения». Одна из причин ее возрождения — послевоенные разочарования западной интеллигенции в «современной научной цивилизации». Отсюда неумеренные восторги западных ученых «духовностью» восточной цивилизации, подхваченные интеллигенцией Востока⁴.

В 1930 г. в статье «О моем мышлении»⁵ Ху Ши иронизировал: «Мы не можем, сидя на деревянном плоту, хвастливо называть себя духовной цивилизацией и насмехаться над 50-тонным кораблем как над материальной цивилизацией»⁶. Китайский мыслитель указывал, что у многих его ученых соотечественников нет четкого представления о понятии «цивилизация». Он настаивал на том, что каждая цивилизация состоит из элементов материального и духовного, и не существовало и не существует цивилизации, которая была бы полностью материальной либо абсолютно духовной. К тому же для достижения уровня «духовной» цивилизации ей необходимо вначале обеспечить надлежащий материальный уровень. «Духовная цивилизация должна строиться на основе материальной цивилизации. Повышать возможности людей к наслаждению в материальной сфере, увеличивать материальные удобства и комфорт, — все это направлено на высвобождение человеческих способностей»⁷.

Особенность современной западной цивилизации состоит в том, что она признает важность «наслаждения материальным» (*учжи дэ сяншоу*). Более того, не без

¹ См.: Ху Ши. Люсюэ жици (Дневники времени учебы за границей). Чанша: Цюлу шушэ, 2000. С. 153.

² Там же. С. 242.

³ Там же. С. 315.

⁴ Ху Ши. Вомэнь дуйюй сиян цзиньдай вэньмин ды тайду (Наше отношение к современной западной цивилизации) // Ху Ши вэньци. Т. 5. С. 188.

⁵ Ху Ши. Цзешао во цзыци ды сысян (О моем мышлении) // Ху Ши сюаньци. С. 608.

⁶ Там же. С. 603.

⁷ Там же. С. 606.

полемиической натяжки утверждает Ху Ши: она ставит достижение счастья целью человеческой жизни, а бедность и болезни рассматривает как преступление¹.

По мнению Ху Ши, именно западные страны на основе материального аспекта цивилизации развивают ее духовный аспект, особым элементом которого является наука. А «дух науки заключается в поиске истины»².

Наиважнейшая особенность западной цивилизации, по Ху Ши, — то, что она «не знает удовлетворения» (*бучжи цзу*), т.е. не признает предела роста потребностей человека, в том числе интеллектуальных и познавательных, в отличие от цивилизаций Востока, так или иначе устанавливавших границы достаточности этих потребностей, в том числе в сфере постижения окружающего мира. Именно поэтому, считал Ху Ши, люди Запада стараются изменить природу и общество. «Полное использование человеческих знаний и способностей для поиска истины и освобождения души... для изменения материального окружения, для реформирования общественного и политического строя, для стремления человечества к наибольшему счастью — такая цивилизация, должно быть, сможет удовлетворить духовные потребности человечества; такая цивилизация есть духовная цивилизация, по-настоящему идеальная цивилизация, и определенно не материальная цивилизация»³.

Таким образом, продуктивность западной цивилизации и культуры для развития человечества Ху Ши признавал несомненной. В то же время китайский философ был уверен в наличии не просто точек соприкосновения между китайской и западной традициями, но в наличии некоей основы для их перспективного взаимодействия. Такой основой для него был «метод» (кит. *фанфа*, англ. *method*).

Некоторые современные историки философии усматривают в факте отсутствия логической системы одно из принципиальных отличий китайской философии от западной. Так, известный российский философ-китаевед А.И. Кобзев пишет: «На наш взгляд, специфику китайской классической философии в содержательном аспекте определяет прежде всего господство натурализма и отсутствие развитых идеалистических теорий типа платонизма или неоплатонизма... а в методологическом аспекте — отсутствие такого универсального общефилософского и общенаучного органа, как формальная логика... Одним из следствий общеметодологической роли логики в Европе стало обретение философскими категориями прежде всего логического смысла, генетически восходящего к грамматическим моделям древнегреческого языка... Китайские аналоги категорий, генетически восходя к мифическим представлениям, образам гадательной практики и хозяйственно-упорядочивающей деятельности, обрели прежде всего натурфилософский смысл и использовались в качестве классификационных матриц: например двоичная — *инь-ян*... троичная — *тянь, жэнь, ди* — “небо, человек, земля”, или *сань*

¹ Там же. С. 604.

² Там же. С. 608.

³ Там же. С. 609.

цай — “три материала”; пятеричная — у син — “пять элементов”...»¹. Наличие в западной философии логики противопоставлял китайскому «коррелятивному мышлению» и знаменитый английский синолог А.Ч. Грэм (1919—1990). Эта точка зрения в последние десятилетия XX в. стала завоевывать все больше сторонников в синологии.

Однако для Ху Ши сопряженность всякой философии с логикой была сама собой разумеющейся. Еще в своей дипломной работе, впоследствии опубликованной на английском и китайском языках, он писал: «Философия обусловлена логическим методом, развитие философии безусловно исходит из развития логического метода»². «Логический метод», как и Дьюи, Ху Ши толковал предельно расширительно, понимая под ним любую теоретическую парадигму познания и организации знания.

В поздние годы Ху Ши писал: «Все мои сочинения, разбирающие китайскую мысль и китайскую историю, построены вокруг вопроса „метода“. На самом деле „метод“ управлял всеми моими сочинениями за более чем 40 лет. Основу этого взгляда заложило влияние Дьюи»³.

Ху Ши считал, что проблема методологии для Китая не сводилась к «„ментальной дисциплине“ в школах или даже к одному из востребованных научных методов в лабораториях»⁴. Внедрение философских и научных методов, которые «развивались в Западном мире со времен Аристотеля до настоящего дня»⁵, сопряжена с вопросом отношения китайцев к собственной цивилизации. Ху Ши полагал «естественным и справедливым», что нация, имеющая славное прошлое и собственную цивилизацию, никогда не будет «чувствовать себя как дома» в новой цивилизации, если последняя станет рассматриваться как часть того, что импортируется с чужбины и навязывается извне. «И было бы величайшей потерей для человечества, если бы принятие этой новой цивилизации стало формой резкого замещения вместо органической ассимиляции, вызывая таким образом исчезновение старой цивилизации»⁶. Он ставил вопрос следующим образом: «Как мы можем наилучшим образом ассимилировать современную цивилизацию, чтобы сделать ее и конгениальной, и конгруэнтной, и продолжающей цивилизацию, созданную нами самими?»⁷.

Самая большая проблема состояла, по его мнению, в очевидном конфликте старого и нового в искусстве, литературе, политике и общественной жизни. Решение этой проблемы, как считал Ху Ши, зависело от способности «интеллектуаль-

¹ Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. С. 24—25.

² Ху Ши. Сяньцинъ минсюэ ши (История доциньской логики) // Ху Ши вэньцзи. Т. 6. С. 6.

³ Кан Дэган. Ху Ши коушу цзычжуань (Биография Ху Ши, рассказанная им лично) // Ху Ши вэньцзи. Т. 1. С. 256.

⁴ *Hu Shih*. The Development of the Logical Method... P. (6).

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibid*. P. (7).

⁷ *Ibidem*.

ных лидеров Нового Китая к предвидению и от их чувства исторической непрерывности, а также от такта и умения, с которым они смогут соединить лучшее в современной цивилизации с лучшим в нашей собственной цивилизации»¹.

Конкретизируя эту проблему применительно к философии, Ху Ши сводил ее к поиску «конгениальной опоры», посредством которой можно было бы «соединиться с системами мысли современных Европы и Америки, так чтобы мы могли впоследствии строить нашу собственную науку и философию на новой основе внутренней ассимиляции старого и нового»².

Основываясь на подобном видении взаимоотношений западной и китайской цивилизаций, Ху Ши создает оригинальную схему мирового философского процесса. Все многообразие мировой философии он свел к четырем изначально автохтонным философским системам: китайской и индийской, выделенных им в восточную ветвь мировой философии, греческой и еврейской, составляющих западную ветвь.

Согласно Ху Ши, европейская философия, после некоторого периода самостоятельного развития, в период правления династии Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) влилась в греческую, и таким образом сложилась средневековая европейская философия. Датировка этого «слияния», подразумевающего становление христианской мысли в рамках позднеэллинистической культуры, выглядит несколько курьезно, но была вполне привычна китайскому читателю. С течением времени, по Ху Ши, влияние еврейской философии (так он трактовал развивающую традицию монотеистического богословия христианскую теологию) ослабло, что было началом европейской философии Нового времени. В отношении Востока Ху Ши рисует подобную же ситуацию. Индийская философия влилась в китайскую, что привело к появлению средневековой китайской философии. Впоследствии индийская составляющая стала играть все меньшую роль, последовало возрождение конфуцианства, результатом чего стало возникновение китайской философии Нового времени, просуществовавшей с эпохи Сун (960—1280 гг.) до XX в.³

Истоки странной, казалось бы, концепции поглощения одних ветвей мировой философии (на деле благополучно продолжавших существовать и развиваться) другими становятся более прозрачными, если принять во внимание два обстоятельства. Во-первых, это убежденность прагматиков в превосходстве «научного метода» как орудия философствования, призванного заменить все остальные; во-вторых, популярность в то время в Китае идей эволюционизма, влияние которого не обошло и философию Дьюи. Ху Ши отслеживал исключительно судьбы наиболее сильных и жизнеспособных, с его точки зрения, ветвей мировой философии. Для него *цзя жу* — «вхождение», *тянь цзя цзинь цюй* — «добавление и проникновение» одних ветвей философии в другие, более перспективные, получающие таким образом новый импульс к саморазвитию, означало прогрессивную

¹ Ibidem.

² Ibidem.

³ *Он же*. Чжунго чжэсюэ ши даган. С. 12—13.

смену моделей философского знания. Европейская и китайская мысль у него просто «выходят в финал» мирового историко-философского процесса!

Стоит отметить, что сам китайский прагматик, вводя в оборот китайской культуры и науки представления о новой интеллектуальной парадигме, оказался отнюдь не свободен и от привычных для Китая канонов теоретизирования. Об этом свидетельствует, в частности, его концепция развития мировой философии. Она выглядит очевидно искусственной с точки зрения западных норм дискурса, но вполне отвечает традиционным китайским критериям стройности.

Описание мирового историко-философского процесса четко следует бинарному принципу и ориентировано на абсолютную симметрию мыслительной конструкции. На каждом из выделенных Ху Ши исторических этапов взаимодействуют две локальные традиции, одна из которых является иерархически доминирующей (*ян*) по отношению к другой (*инь*). Взаимодействие этих традиций приводит к формированию целостности, в которой в свою очередь присутствуют доминирующая и подчиненная компонента. Элиминирование второстепенной компоненты, напоминающее «очищение» субстанции, из которой получается состоящий из «чистой пневмы *ян*» «бессмертный зародыш» китайской алхимии, приводит к образованию однородной целостности. Последняя вступает в отношения с другой целостностью (в «финале», напомним, оказываются западная и китайская философские традиции), что в перспективе, в результате «взаимного слияния и влияния», способно привести к возникновению «единой мировой философии»¹. О том, какая из двух составляющих в конечном итоге должна в этом синтезе сойти на нет, Ху Ши умалчивал.

HU SHI ABOUT THE CULTURES OF EAST AND WEST, AND FUTURE WORLD PHILOSOPHY

V.A. Kiselev

Department of History of Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklaya str., 10a, Moscow, Russia, 117198

This article is about the beginning of the tight interaction between cultures of East and West in China in the beginning of XXth century and about the role of Hu Shih in this interaction. The article describes main ideological debates in China of that time and disputes about material and spiritual essence of cultures of East and West. The article pays special attention to vision of Hu Shih to the future of world philosophy.

Key words: XXth century China, cultures of East and West, Hu Shih.

¹ Там же. С. 12.