

УДК: 1(519.3); 94(315)

КОНФУЦИАНСКИЕ УТОПИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ОФИЦИАЛЬНОЙ ИДЕОЛОГИИ КИТАЯ В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ СТРАНЫ (1927 — 1949)

Д.Е. Мартынов
e-mail: dmitrymartynov80@mail.ru

Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина, г. Казань, Россия

Проблема воздействия традиционной политической культуры на идеологический курс правительства в условиях Китая, осуществляющего на протяжении всего XX в. комплексную модернизацию всех сторон жизни государства, является чрезвычайно актуальной в академическом плане, а также позволяет преодолеть некоторые теоретические коллизии, назревшие в 1980-е гг. Суть их сводится к тому, что западноевропейская и отечественная синология фактически перешла на «догоняющую» модель теоретического развития, ибо ни одна созданная парадигма была не в состоянии предусмотреть резкие политические и идеологические повороты в жизни Китая на всём протяжении XX в.

Исследование ключевых «точек» исторического процесса в Китае первой половины XX в. оказалось в значительной степени «в тени» бурных перипетий истории КНР: от «Большого скачка» до трагедии на площади Тяньаньмэнь 1989 г. Специализированных работ, посвящённых воздействию традиционного (конфуцианского) базиса на идеологический курс модернизации в Китае нет по сию пору. Частные аспекты разбираются в цитируемых ниже работах. Настоящая статья призвана заполнить существующую в синологии лакуну.

Для укрепления государства, раздираемого жесточайшим структурным и цивилизационным кризисом, а также в целях борьбы с очевидной конкуренцией КПК, гоминьдановское правительство нуждалось в массовой идеологии, доступной самым широким слоям населения. Специфической исторической обстановки Китая после 1911 г. была необходимость продолжения революционного импульса, постепенно угасшего в обстановке регионального «милитаризма» (дуцзюната). Неутешительные для Китая результаты Первой мировой войны нанесли сильнейший удар по действующему политическому режиму и авторитету конфуцианской идеологии.

С конца XIX в. поиски новых форм политического развития китайская элита связывала с усвоением западных идейно-политических концепций. Это обусловило повышенный интерес к распространённым в Европе социалистическим учениям. Либеральные теории вызывали отторжение у большинства китайских интеллектуалов, ибо были несовместимы с традиционными взглядами и представлениями. (В начале XX в. ведущим течением либерализма было не экономическое, а политическое, ведущее борьбу за всеобщее избирательное право, демократические свободы и права личности, которым отказывал в праве на существование даже Сунь Ятсен [1, с. 251]). Адекватному восприятию западных идей препятствовало отличие китайского мировоззрения от европейского, а также то, что основной понятийный аппарат западной политической науки перенимался через посредство японского языка [2, с. 61—67, 84—89]. В результате, понимание социализма (в т.ч. в форме анархизма) в Китае приближалось к идеям восточных социальных утопий [3, с. 234—238].

В 20-е гг. основные политические силы Китая располагали весьма небольшим социально-политическим пространством для манёвра [1, с. 82]. Как для КПК, так и для ГМД общенациональные интересы были первичны, что и создало возможность альянса на начальном этапе. Однако превращение ГМД в 1927 г. в правящую партию внесло большие коррективы в ситуацию: став государственным институтом, ГМД не обладал для этого необходимым внутренним

(идейным и организационным) ресурсом. Война с КПК и Японией привела к расцвету авторитаризма в партии и сращению государственного и партийного аппарата. Аналогичную эволюцию «проделала» идеология партии, разрабатываемая Чэнь Ли-фу (1900 — 1998). «Крен» партийного курса вправо привёл к возрождению традиционных моральных ценностей. Неизбежно новая идеология должна была основываться на конфуцианстве.

Провозглашенный Цзяном Цзе-ши (Цзян Чжун-чжэн, Чай Кай-ши) 19 февраля 1934 г. «Курс на новую жизнь» (*синь шэнхо юньдун*) декларировался как движение, направленное на установление в Китае справедливого общественного строя, долженствующего привести Поднебесную к состоянию Да тун [4, с. 62]. Основой для установления такого строя было возрождение национального духа и культуры, искони присущих Китаю, в особенности — конфуцианской морали, являющейся главной из ценностей.

Основными нравственными качествами китайцев, согласно Цзян Чжун-чжэну являются «верность/преданность» (*чжун*) и «сыновняя почтительность/уважение к старшим братьям» (*сяо-ти*), которые в новых условиях следует понимать как «преданность государству» и «преданность нации». В основу воспитания должен быть положен основополагающий тезис: «Думать об общественном — забывать о личном, думать о государстве — забывать о семье» [5, с. 133]. Важнейшими компонентами конфуцианства провозглашались «исполнение ритуала-ли», «долга/справедливости» (*и*), «скромности и стыдливости». Очень характерно, что культ Конфуция, унаследованный от имперских времен, был в 1934 г. полностью восстановлен.

Официальную идеологию Гоминьдана на основе конфуцианства пытались создать Чэнь Ли-фу (опубликовавший в 1936 г. двухтомный трактат *Вэй-шэн лунь* «Витализм» или «Философия жизни») и сам Цзян Чжун-чжэн, напечатавший в 1943 г. «Судьбу Китая». Эти системы были схожи и фактически служили взаимным дополнением друг другу. В основе их лежал основной (консервативный в основе своей) тезис: необходимость приведения конфуцианской морали в соответствие с духом времени, при незыблемости основ конфуцианской этики. Была разница в предметной сфере: Чэнь Ли-фу главное внимание уделял естествознанию, космологии и онтологии, развив теорию витализма Сунь Ят-сена [6, с. 139 и след.]. Цзян Чжун-чжэн преимущественное внимание уделял социальным вопросам. Предполагалось даже, что его *Чжунго чжи минъюнь* станет чем-то наподобие отечественного «Краткого курса», то есть настольной книгой членов ГМД, учебником политграмоты в масштабах всей страны [7, с. 223]. Целью книги объявлялось целеполагание китайскому народу дороги в будущее, извлекая уроки из опыта минувшего столетия.

С формальной точки зрения мы должны причислить Чан Кай-ши к последним представителям т.н. «самоусиления», так как для него определяющей была апелляция к ортодоксальным имперским конфуцианским представлениям в версии конца XIX в. [8, с. 44]. Строжайшая регламентация между социальными, профессиональными и возрастными группами, внутрисемейные и межличностные связи были для него образцом для устройства современного ему китайского социума [5, с. 66—67]. Согласно Чан Кай-ши, «цементом» для разобщенного китайского общества являются Восемь моральных заповедей (преданность, сыновняя почтительность, человеколюбие, любовь, верность, соблюдение долга/справедливости, дружелюбие, спокойствие) и Четыре основы существования государства (справедливость, соблюдение ритуала, скромность, стыдливость) [4, с. 65; 8, с. 41—42]. Для Чан Кай-ши характерна апология традиционных сельских социальных институтов Китая, в частности — кровнородственной общины и системы круговой поруки *бао-цзя* и кланово-патриархальной системы вообще. Так как деревенская община являлась основной политико-административной и хозяйственной единицей Китая на протяжении тысячелетий, она, согласно Чан Кай-ши, являлась основой «духа народной основы, народного правления» [5, с. 136; ср.: 9, с. 15—19]. В значительной степени община осуществляла принципы взаимопомощи и взаимной ответственности, так что весь традиционный деревенский уклад жизни воплощал в жизнь идеалы Конфуция и системы *цзин-тянь* Мэн-цзы [5, с. 61—63]. Описание данной системы более чем красноречиво [5, с. 87—88].

Процессу разрушения общинной патриархальности по Цзян Цзе-ши способствовали последствия неравноправных договоров XIX в., распространились пороки: под тлетворным влиянием системы сеттльментов исчезли многие характерные для китайцев обычаи, в частности, уважение к труду, скромность, хлопчатобумажная одежда и вегетарианская пища, домашнее производство, основанное на ткачестве женщин и земледельческом труде мужчин [5, с. 66]. «Традиция подражания мудрым, почитания героев и следования предначертаниям предков

не только клонилась к гибели, но и народ начал презирать ее» [5, с. 92]. Цзун-цзай [2, с. 99] использовал образное выражение Сунь Ят-сена: «В результате, нация обратилась в блюдо ничем не связанных друг с другом песчинок» [5, с. 92].

Модернизация (сяндайхуа) Китая неизбежна и должна была привести к возрождению норм традиционной морали и традиционного образа жизни. Основой ее оставались Три народных принципа Сунь Ят-сена: национализм, народовластие и народное благосостояние. Характерно, что Чан Кай-ши начал конфуцианизацию учения Сунь Ят-сена, постепенно освобождая его от западных заимствований в пользу традиционной доктрины Да тун [1, с. 84].

Национализм. Принцип «национализма» зачастую приобретал прямое значение данного термина [2, с. 156—159]. Например, Цзян Чжун-чжэн писал: «Присущая Китаю философия жизни (син дэ чжэсюэ), созданная Кун-цзы, развитая Мэн-цзы и прокомментированная ханьскими конфуцианцами, превратилась в совершенную систему, превосходящую любую философию в мире и недостижимую ни для кого» [5, с. 69]. Именно потому Китай мог занять свое место в мире и просуществовать в течение невообразимо длительного периода истории [5, с. 96].

Теория единой китайской нации также изложена в книге Чан Кай-ши «Судьба Китая». Национальная доктрина Чан Кай-ши — наиболее радикальная из всех предложенных в Поднебесной того периода, ибо она основывалась на тезисе, что китайская нация — единый организм, уже сформированный межэтническими контактами на протяжении веков. Однако внутри нации существуют расовые, этнические и религиозные различия между «клановыми» группами цзун-цзу — ханьцами, маньчжурами, монголами, тибетцами и мусульманами. Все эти пять групп характеризуются желанием жить в одном государстве с общей (ханьской) культурой. Это логически устраняло необходимость свободного или насильственного объединения этносов и делало абсурдным самоопределение наций. Следовательно, основная задача гоминьдановской этнической политики — укрепление единства расовых групп внутри единой нации. Естественно, что и территория страны должна быть едина [2, с. 100].

Практическая реализация принципа национализма во внешней политике означала для Чан Кай-ши отмену неравноправных договоров, заключаемых с 1842 г. (Нанкинского), а также ликвидацию экономического и политического влияния Запада в Китае, каковую задачу в «Судьбе Китая» он объявил выполненной [5, с. 123].

Народовластие. Вслед за Сунь Ят-сеном Чан Кай-ши настаивал на существовании системы пяти властей, основанной на переработанной еще Кан Ю-вэем (1858 – 1927) историческо-философской теории Трёх Эр, творчески воспринятой доктором Сунем. Она предусматривала существование в государстве пяти ветвей власти: законодательной, исполнительной, судебной, экзаменационной и контрольной (все они существуют поныне на Тайване). Реализация же указанной системы предусматривала прохождение трёх периодов правления: военной власти, политической опеки и конституционного правления. Традиционную систему бао-цзя Чан Кай-ши объявлял диагностирующей существование в Китае периода политической опеки [4, с. 68]. Во взглядах Чан Кай-ши на политическую свободу также мало оригинального по сравнению, например, с Лян Ци-чао. Чан Кай-ши осуждал «свободные поступки», наносящие ущерб как отдельным индивидам, так и обществу в целом [8, с. 38-39]. Чан Кай-ши писал: «Свобода человеческой деятельности не может быть безграничной: в отношениях между государством и индивидом, как во время войны, так и после нее, не может быть определяющей индивидуальная свобода, подобно рассыпающемуся песку» [5, с. 183]. Это означает, что авторитарное законодательство спасет страну от распушенности и анархии.

Народное благосостояние. Учение о благосостоянии является наиболее консервативной частью оригинальной доктрины Цзян Цзе-ши, что, однако, парадоксально сочетается с теоретическим новаторством. Принципиально новыми явились в данном контексте аспекты многоотраслевого преобразования, затрагивающего не только экономику. Осуществление национальной реконструкции (цзянь-го, досл. «строительство государства») опирается на единство обучения, военного дела и экономики, включая пять направлений:

- 1) Психология — перестройка ее в духе чистоты, аскетизма, практицизма и серьезности в делах.
- 2) Этика — обеспечение приоритетов государства перед приоритетами семьи и индивидуума.
- 3) Социум — переустройство его в рамках «Движения за новую жизнь», прежде всего — в деревне.

4) *Политика* — установление демократического строя в духе опоры на собственные силы, без индивидуализма и классового сознания.

5) *Экономика* — индустриализация в условиях плановой экономики и развитого социального законодательства. Условие возрождения экономики — превращение всего частного капитала в государственный [2, с. 101].

Определение работы в указанных областях звучит достаточно знакомо: «воспитание нового человека», что, впрочем, для *цзун-цзая* означало сохранение и взращивание конфуцианства.

Китайская экономическая наука по Чан Кай-ши шире западной, ибо это не только частное дело участников рынка, но в первую очередь контроль и участие государства. Китайская экономическая теория стремится вскрыть рациональную природу человека как члена общества и отыскать пути наилучшего использования человеческой силы, земли и товаров. Древнюю систему *цзин-тянь* заменят кооперативы, как и в древности, производственная единица станет военной единицей [10, с. 167]. Возникла китайская экономическая наука, по Цзян Чжун-чжэну, в эпоху Чжоу-гуна (1115 — 1079 гг. до н.э.) и нашла выражение в китайской классике. Особенно большое влияние на развитие китайской экономической мысли оказало влияние борьбы конфуцианцев с легистами, их синтез в эпоху Хань знаменовал окончательную кристаллизацию китайской экономической теории. Особенное значение Чан Кай-ши уделял личностям Гуань Чжун-на (ум. 645 г. до н.э.) и Шан Яна (390 — 338 гг. до н.э.), акцентировавших внимание на руководящей экономической роли государства и значении монополизации важнейших экономических рычагов в руках правительства, но и — этической составляющей государственной политики. С тех времен ведут начало и государственное планирование хозяйства и политика народного благосостояния вообще [10, с. 168].

Исторический экскурс подобного плана Цзян Цзе-ши требовался для подтверждения независимости суньятсеновского принципа от западных идей — особенно социалистических, но и идей западного предпринимательства. (В этом проявились господствующие тенденции внутриполитической жизни Китая начала 40-х гг.) История должна была дать опору и орудие в борьбе Гоминьдана. Финальной же стадией и конечной целью существования государства и общества является общество Да тун — Великого Единения. Тем не менее, Да тун Цзян Чжун-чжэна и Сунь Ят-сена — не одно и то же. В его трактовке можно выделить два важнейших аспекта.

Во-первых, в трактовке общества Да тун Цзян Цзе-ши ставил знак равенства между существующими в нём экономическими отношениями и тем экономическим строем, который предусмотрен принципом народного благосостояния Сунь Ят-сена [об оригинальной трактовке см.: 2, с. 158-159]. *Цзун-цзай* стремился очистить светлый идеал Да тун от влияния «идей русской революции» [10, с. 169]. Да тун, однако, весьма далеко и цель слишком обща. Но именно Великое Единение представлялось великому вождю столбовым путём не только Китая, но и всего человечества, так как именно дорога в Да тун позволит преодолеть крайности как капитализма, так и социализма, которые суть — отклонения [7, с. 227].

При переходе Китая от аграрного строя к индустриальному функции воспитания и социального обеспечения, осуществлявшиеся прежде семьей-кланом, перейдут к государству, которое воспитает у молодежи чувство ответственности перед обществом. Важное средство воспитания — искусство, которое не может быть ни коммерческим, ни классовым, но только государственным. Парадоксально, но Цзян Цзе-ши связывал, казалось бы, мало совместимые сферы жизни социума: культуру, принцип народного благоденствия и функцию национальной обороны, присущую государству. Культуру он понимал достаточно узко: как «образ жизни согласно законам природы и общества» [2, с. 103].

Интересно остановиться (по необходимости, кратко) на рассуждениях об аграрной проблеме. Мы имеем в виду восстановление системы *бао-цзя* уже на новом техническом уровне, причем крупные государственные коллективные хозяйства должны были стать не только производственными объединениями, но и военными единицами, где крестьянин является одновременно и солдатом.

Таким образом, постулируем важнейшее положение: для Чан Кай-ши главным содержанием понятия о народном благоденствии было огосударствление экономики. Все успехи в экономическом строительстве в Китае Чан Кай-ши относил на счет государства и правительства: во-первых, развитие инфраструктуры — строительство новых железнодорожных магистралей и шоссейных дорог, а также создание современной финансовой и денежно-монетарной систем. Конечный идеал Чан Кай-ши — в главе «Ли юнь» («Действенность установлений»)

конфуцианского канона «Ли цзи» («Книга обрядов»). Именно в Да тун — содержатся практическое решение целей Трёх народных принципов, т.е. идеалы, реализовать которые стремится Китай. Таким образом, *минь шэн* не есть социализм, ибо этот последний — западный продукт, а в появлении его в мире вины Китая нет и быть не может [2, с. 103-104].

Заключение

Государственная идеология Китая в период 1927 — 1949 гг. характеризуется попыткой синтеза традиционных представлений и идеологии суньятсенизма, которая, по оценкам китайских исследователей, являлась самой глубокой по пониманию сути модернизации [11, с. 13, 98]. Одновременно выявилась малая пригодность суньятсенизма как программы конкретных действий в обстановке тотального кризиса 20-х гг. XX в. и гражданской войны, что привело к тому, что официальной идеологией ГМД была заимствована только трёхступенчатая схема: «военное правление» — «политическая опека» — «конституционное правление». Одновременно оказалось, что концентрация новой власти на хозяйственных вопросах губительно сказалась на основной задаче партии — восстановления революционного импульса и распространения его в массы (эта задача была успешно решена КПК). ГМД изначально делал ставку на передовые городские слои, крайне немногочисленные, что и предопределило узость социальной базы. Это сделало невозможным решение стоящих перед страной стратегических задач. Впрочем, объективных условий для их решения в 1920-е — 1930-е гг. не было, что и предопределило поражение ГМД в исторической перспективе.

Нам представляются излишне односторонними проводимые некоторыми исследователями параллели между Китайской республикой после 1934 г. и нацистской Германией [11, с. 14]. Это подтверждается работами современного китайского политолога Гуань Хай-тина, который признал невозможным использование «тоталитарной» модели для описания реалий гоминьдановского Китая [Жэньминь Жибао: 02.03.1987; 21 и 26.02.1989]. Основной задачей ГМД (помимо сформулированных официально) был поиск модели модернизации страны, отвечающей специфике Китая. Концентрация же на территориальном единстве страны привела к невозможности реализации большинства провозглашённых проектов: радикальная реформа в сельской местности (вмещавшей тогда 80% населения страны) привела бы к сокращению прибавочного продукта, отчуждаемого на военные нужды. ГМД был принуждён отдавать все свои силы на борьбу с КПК и Японией, не получая взамен ничего и жертвуя репутацией у населения.

В целом, социально-политические усилия, прилагаемые ГМД для модернизации традиционного общества, оказались недостаточными. Задача национального объединения являлась всего лишь обязательным условием для дальнейшего движения; это понимал Сунь Ят-сен. Поставив задачу удержать национальное государство и культуру от распада (и частично разрешив её), ГМД утратил стимулы к дальнейшему развитию. Под влиянием социокультурной среды не началось движения к новой национальной идентичности, был лишь возврат к национальной традиции, который шёл более быстрыми темпами, чем это допускало решение насущных задач государства и общества.

Список литературы

1. Виноградов А.В. Китайская модель модернизации. Поиски новой идентичности. М.: Памятники исторической мысли, 2005. 335 с.
2. Мартынов Д.Е. Конфуцианское учение и маоизм. Казань: Изд-во КГУ, 2006. 368 с.
3. Мартынов Д.Е. Конфуцианский утопизм как фактор развития материкового Китая в XX в. (введение в проблему) // Либеральные и тоталитарные образы истории. Казань, Набережные Челны, 2006. С. 231 — 240.
4. Буров В.Г. Современная китайская философия. М.: Наука, 1980. 311 с.
5. Цзян Чжун-чжэн. Чжунго чжи минъюнь. (Чан Кай-ши. Судьба Китая). Тайбэй: Чжэнчжун шуцзюй, 1976. 223 с.
6. Сенин Н.Г. Общественно-политические и философские взгляды Сунь Ят-сена. М.: Изд-во АН СССР, 1956. 216 с.
7. Сухарчук Г.Д. Социально-экономические взгляды Чан Кай-ши // Китай: поиски путей социального развития. М., 1979. С. 223 — 244.
8. Буров В.Г. Модернизация тайваньского общества. М.: ИФ РАН, 1998. 238 с.
9. Галенович Ю.М. Цзян Чжун-чжэн, или Неизвестный Чан Кай-ши. М.: ИД «Муравей», 2000. 368 с.

10. Меликсетов А.В. Социально-экономическая политика Гоминьдана в Китае (1927 – 1949). М.: Наука, 1977. 317 с.
11. Смирнов Д.А. Идеино-политические аспекты модернизации КНР. М.: ИДВ РАН, 2005. 324 с.
12. Сухарчук Г.Д. Социально-экономические взгляды Сунь Ят-сена (1920-е г.) // Общество и государство в Китае. М., 1981. С. 129 – 148.