

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА И ПРОЦЕСС МОДЕРНИЗАЦИИ В КИТАЕ

Галина Семёновна КАРЕТИНА,

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, г. Владивосток. E-mail: ihae@eastnet.febras.ru



Анализируются отношение правителей Китая к традиционной культуре, а также оценки ее роли в модернизации страны представителями различных политических сил и современными учеными, начиная с политики «самоусиления» в конце цинской империи до настоящего времени. Автор отмечает, что ранее коммунистические лидеры Китая пренебрегали конфуцианскими ценностями, однако в настоящее время последние активно используются для обеспечения поддержки народа политического курса КПК.

Ключевые слова: модернизация, реформы, традиционная культура, конфуцианские ценности, китайская цивилизация, национальная идентичность.

Traditional culture and the process of modernization in China. G.S. KARETINA (Institute of History, Archaeology and Ethnography of Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok).

The attitude of the rulers of China to traditional culture and the estimates of its role in the process of modernization of the country by various political forces and modern scientists since the period of «selfstrengthening» till contemporaneity are analyzed. The author underlines, that the values of confucian culture earlier were neglected by the communist leaders of China, but now they actively use them to provide the support of Chinese people to the political course of CPC.

Key words: modernization, reforms, traditional culture, confucian values, Chinese civilization, national identity.

При определении роли традиционной культуры в процессе модернизации использована теоретическая основа Ш. Эйзенштадта, который отметил, что в этом процессе на вызов времени каждое общество даёт собственный ответ. Модернизация хотя и несёт необходимые для развития преобразования, но неизбежно подрывает сложившиеся социальные и политические структуры, устоявшиеся принципы, традиционный уклад и потому порождает протест и дезинтеграцию. Её успех зависит от сочетания необходимых преобразований с сохранением цивилизационной специфики общества прежде всего в функционировании его особых институциональных и духовных структур¹. Ещё в середине XIX в. пример успешной модернизации стран Востока показала Япония, где до сих пор сохраняется институт императорской власти, а духовной основой общества является синтоизм.

В Китае процесс модернизации начался также в середине XIX в., однако растянулся более чем на сто лет до образования КНР и продолжается под эгидой современного руководства страны. В статье отмечается, как учитывалась роль традиционной культуры, ядром которой является конфуцианство, представителями правящих сил и различных общественно-политических течений в период с начала модернизации до настоящего времени, приводятся также мнения современных учёных. Известный китайский историк старого поколения Дэн Цзэ выделяет три этапа и соответственно три ключевые фигуры в новой истории Китая (от движения «за усвоение заморских дел» до образования КНР) — Ли Хунчжан, Юань Шикай и Чан Кайши². В 50—70-е гг. в китайской историографии все они оценивались как реакционеры и предатели национальных интересов. В настоящее время подход кардинально изменился, учитывается положительное влияние их деятельности на процесс модернизации в Китае. Ли Хунчжан и Чжан Чжидун были проводниками так называемого движения за усвоение заморских дел, или «политики самоусиления» в 60—90-е гг. XIX в. Ли Хунчжан — одна из главных фигур цинского Китая этого периода. Советник и доверенное лицо Ли Хунчжана Фэн Гуйфэнь, крупный шэньши, педагог и учёный из Сучжоу (1809—1875), составил несколько меморандумов императору за подписью Ли Хунчжана, содержащих предложения о заимствовании западных технических нововведений (паровых судов и огнестрельного оружия). Фэн Гуйфэнь считал необходимым укрепить в стране конфуцианский порядок, а из западных наук заимствовать лишь то, что, по его мнению, способствовало силе и могуществу Запада. Он также рекомендовал упорядочить систему государственных экзаменов, преподавать в школе иностранные языки и математику, в то же время подчёркивал морально-этическое превосходство китайцев над иностранцами. В своём сочинении «О стремлении к западному знанию» он писал, что сформулированные в Китае в давние времена принципы священного учения Конфуция являются основой любых знаний и что в настоящее время следует освоить такую технику, которая позволила западным державам достичь богатства и военного могущества. В книге «Новая история Китая» он выступает в качестве автора формулировки «китайская (т.е. конфуцианская) наука составляет основу, а западная носит лишь сугубо прикладной характер»³. В других изданиях её автором называют Чжан Чжидуна. На наш взгляд, эта формулировка является ключевой в идеологии правителей Китая на протяжении всей новой истории страны, она имеет влияние и на политику современного руководства, её главный смысл заключается в утверждении приоритета конфуцианства над ценностями западной культуры.

Б.Г. Доронин, отмечая, что учение Конфуция «...впитало в себя опыт предшествующих поколений и во многом определило пути развития китайской цивилизации на многие века вперёд» и что Конфуций «...на-

стойчиво подчёркивал необходимость сохранения культурной традиции и обеспечения её преемственности», считает: «...официальная культура императорского Китая была обращена в прошлое и выступала как сила консервативная, неспособная к обновлению»⁴. Однако попытки реформирования конфуцианства для его адаптации к условиям нового времени предпринимались китайскими общественными деятелями уже с конца XIX в., в частности реформатором Кан Ювэем и его учеником и сподвижником Лян Цичао. Последний в трактате «Учение об обновлении народа» предложил программу строительства национального государства, в которой стремился совместить европейские политические идеи с принципами обновлённой конфуцианской этики.

В оценке Л.Н. Борох «Прочтение текстов Лян Цичао, анализ содержащихся в них новых понятий и теоретических решений даёт возможность реконструировать важные моменты общего процесса культурного взаимодействия Китай — Запад, существенной частью которого и стала реформация конфуцианства на рубеже XIX—XX вв.»⁵. К этому можно добавить, что предложенные Лян Цичао новые понятия (например, такое как «*гун дэ*» — общественная добродетель и др.) используются современными культурологами и педагогами КНР в воспитании молодёжи⁶. В 1917—1919 гг. Лян Цичао стал идеологом аньхойской военно-политической группировки. В этот период он объявлял Конфуция великим философом всех стран и всех времён, считал, что в конфуцианском учении содержатся идеи свободы, равенства и справедливости. «Конфуций представляет китайскую цивилизацию... Наша страна сумела сохранить целостность и поддержать своё существование в течение двух тысяч лет. Мы обязаны этим тому, что конфуцианское учение служило невидимым стержнем общества. Необходимо поэтому использовать конфуцианство как ядро общественного воспитания в будущем»⁷. Эта истина теперь никем не оспаривается. Но следует подчеркнуть, что именно Лян Цичао отметил стабилизирующую роль конфуцианства в китайском обществе и необходимость его использования в воспитании будущих поколений. В современной китайской историографии высоко оценивается роль Лян Цичао как посредника между Китаем и Западом. По словам известного историка философии Ли Цзэхуо, «...это был первый голос буржуазного просветителя в стране древнего феодализма»⁸.

Вторая ключевая фигура новой истории Китая, по определению Дэн Цзэ, — это Юань Шикай, преемник Ли Хунчжана на правительственных постах в цинской империи, а также президент Китайской республики, которому этот пост передал Сунь Ятсен. Карьера Юань Шикая прервалась в разгар его кампании за восстановление монархии (но не цинской, а конституционной. — Г.К.) в конце 1916 г. Наибольшей его заслугой в деле модернизации китайские учёные сейчас называют создание современной (бэйянской, т.е. северной) армии по западному и японскому

образцам. Его правой рукой в этом деле был генерал Дуань Цижуй, занимавший впоследствии посты военного министра и премьера Китайской республики. Что касается деятельности Юань Шикая, то он также был проводником «новой политики» цинского двора в начале XX в., очередного этапа модернизации. В частности, кроме создания новой армии под его руководством проводилась реформа образования, была отменена система экзаменов на знание конфуцианских канонов для получения чиновничьих постов. В «Воззвании к народу» по случаю вступления на пост президента он провозгласил основой республики конфуцианскую мораль, выраженную такими категориями, как *чжун* (преданность), *синь* (верность), *ду* (постоянство, честность), *цзин* (уважение), и потребовал, чтобы в своём отношении к президенту как к первому гражданину республики народ руководствовался именно этими понятиями⁹.

В ответ на постановление министра образования Китайской республики Цай Юаньпэя об отмене изучения конфуцианских канонов в начальной школе от 19 января 1912 г. президент Юань Шикай в июне 1913 г. издал указ о восстановлении ритуала почитания Конфуция в учебных заведениях¹⁰, а в феврале 1915 г. утвердил программу развития образования, предусматривавшую уроки чтения источников по конфуцианству и даосизму¹¹. Юань Шикай и Дуань Цижуй настаивали на включении в конституцию Китайской республики статьи, устанавливающей, что «нравственное усовершенствование соответственно учению Конфуция составляет основу системы просвещения». В период бэйянского милитаризма (1916—1928) многие местные правители издавали указы об обязательном чтении конфуцианской литературы, а шаньдунский губернатор Чжан Цзунчан, видимо, в качестве пособия издал 12 томов конфуцианских классических канонов. Известный «генерал-демократ» У Пэйфу имел учёную степень сюэца и был верным последователем конфуцианского учения, он утверждал вслед за Фэн Гуйфэнем, что все понятия западной демократии и даже многие технические новшества уже были в Древнем Китае. Отмену конфуцианства как государственной религии после образования республики он считал главной причиной «великого хаоса» в стране. Правитель Северо-Восточного Китая Чжан Цзолинь объявил сбор средств на сооружение храма-памятника Конфуцию, который был открыт в ноябре 1929 г. в Харбине его сыном Чжан Сюэляном, установившим памятную стелу с надписью о непреходящем значении учения Конфуция особенно в воспитании молодёжи¹². Оппозицию сторонникам использования конфуцианской морали в бэйянский период представляли коммунисты и лидеры движения «4 мая 1919 г.».

Чан Кайши, объединивший Китай под своей властью в конце 1928 г., обвинял либералов и коммунистов в непонимании «вечных качеств китайской культуры», в копировании поверхностных аспектов западной цивилизации вместо того, чтобы воспринимать её основные принципы на

пользу китайской экономики и народного благосостояния. Он считал, что буржуазный либерализм, с одной стороны, и марксизм — с другой, не только не соответствуют потребностям национальной экономики Китая в достижении народного благосостояния, но и противоречат духу китайской цивилизации, а поддерживающие эти иностранные теории лишь облегчают империалистическую агрессию в области культуры. В феврале 1934 г. Чан Кайши инициировал «движение за новую жизнь», которое ставило своей целью обновление и укрепление Китая через восстановление традиционных конфуцианских моральных ценностей («*ли*» — ритуала, «*и*» — справедливости, «*цян*» — скромности, «*чи*» — стыдливости, «*сяо*» — уважения к старшим)¹³.

На протяжении первой половины XX в. в стране происходила борьба ортодоксально-марксистских, либеральных и традиционных взглядов и общественно-политических тенденций, которая вызывала социальную нестабильность, препятствуя достижению экономических результатов. В то же время представители философии постконфуцианства (Лян Шумин, Чисан Цзюньмай, Сюн Шили, Фан Юлань и др.) занимались проблемами усвоения западных ценностей науки и демократии с сохранением фундаментальных основ конфуцианских традиций.

После образования КНР китайское руководство сначала использовало советскую мобилизационную модель в целях построения социалистического общества. При этом Мао Цзэдун объявил о китаизации марксизма и вскоре начал свои эксперименты, которые завершились коллапсом. В его политической кампании по «исправлению стиля» можно увидеть влияние одного из главных положений Конфуция в управлении государством и обществом — «об исправлении имён», а в кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» оба выступали как отрицательные персонажи.

Дэн Сяопин явился инициатором рыночных реформ и построения «социализма с китайской спецификой», однако в результате его призыва к обогащению в китайском обществе произошёл разрыв между законами и нравственностью. Так, в газете «Чжунго вэньхуа бао» в феврале 1995 г. констатировалось, что в условиях открытости и рынка многие связывают негативные явления в сфере морали, распространение коррупции и тому подобное с вторжением западной культуры и упадком традиционных этических представлений. Возникло течение, цель которого — возрождение традиционной культуры и подъём национального духа. Его положения требуют не забывать предков, стремиться усовершенствовать моральный и социальный облик людей¹⁴.

В 90-е гг. XX в. был выдвинут лозунг построения общества «сяокан», которое является понятием традиционной конфуцианской культуры. В комментарии известного философа В. Булова оно означает достижение «...умеренного общественного благосостояния, опирающегося на прочный, этически детерминированный социальный порядок»¹⁵. В конце

XX в. специфику политики КНР выражал принцип *И во вэй чжу вэй во со юн* («своё — главное, использовать на благо своего»), связанный с созданием новой национальной культуры¹⁶.

Китайский культуролог Гао Мин считает, что при создании новой культуры необходимо сохранить три её великих традиционных (конфуцианских) идеала: гуманность, искренность, середина-нейтралитет, которые китайская культура несёт человечеству. Первое — это соответствие внутреннего и внешнего, оно создаёт гармонию эго («самосовершенствование»). Второе — соответствие между людьми, приводящее к гармонии в обществе («государственное правление», мир в «Поднебесной»). Третье — соответствие природы и человека, что порождает в конечном счёте космическую гармонию, в центре всегда находится человек с его сущностью и его целью способствовать гармонии... Именно эта культура гармонии абсолютно разнится, особенно с западной материальной культурой ежедневного соперничества и борьбы¹⁷.

Сегодня китайские авторы признают, что ранее был выбран неправильный подход к китайской традиционной культуре, рассматривающий её как препятствие на пути модернизации. Так, Линь Яньмай отмечает: «Мы подвергали национальные культурные традиции медленному уничтожению, нападкам, осмеянию, развёртывали против них широкомащтабные кампании... тем самым был нанесён громадный ущерб ресурсам китайской традиционной культуры... в сфере общественного сознания и культурном строительстве в различной степени были разрушены многие духовные ценности, имеющие общечеловеческий характер»¹⁸. Поэтому китайское руководство поставило задачу создания «социалистической духовной цивилизации». При этом традиционная культура была призвана противостоять тлетворному влиянию западной культуры, так называемой буржуазной либерализации.

В 2000 г. Цзян Цзэминь выдвинул лозунг «управления государством с помощью морали» (*и дэ чжи го*), впоследствии он неоднократно выступал за «усиление социалистического идеологического и морального строительства». В сентябре 2001 г. ЦК КПК выпустил «Программу строительства гражданской этики», где были сформулированы основные моральные нормы, которые следует пропагандировать в обществе.

На 6-м пленуме шестнадцатого созыва (октябрь 2006 г.) и на XVII съезде КПК была поставлена цель формирования культуры гармоничного социалистического общества. Как отмечается в статье Линь Яньмай, выдвижение этой цели является важным результатом «китаизации марксизма», «продуктом органического сочетания реалистического подхода, являющегося идейным принципом марксизма, с китайской традиционной культурой»¹⁹.

Теперь в установках китайских идеологов нравственные ценности выдвигаются на передний план, оттесняя экономический детерминизм. В печати отмечается, что сегодня обществу в Китае крайне не хватает са-

мих истоков нравственности. «Именно восстановление нравственных начал и в партии, и в обществе в целом и вызывает необходимость призыва строить гармоничное высоконравственное общество, выдвигать это в качестве практически современной национальной идеи в Китае, находящемся под руководством КПК», — считает Ю.М. Галенович²⁰.

Конфуций полагал, что во главе государства должны стоять только люди с высокоморальными принципами (суть его концепции о мандате Неба добродетельному правителю) и «...бросил все свои силы, чтобы людей, облечённых властью, или готовящих себя к этому, преобразовать в духе гуманизма и бескорыстия... Сосредоточение интеллектуальных усилий на том слое населения, который должен был управлять обществом, сделало этих кандидатов на управляющие должности главными носителями традиционной китайской культуры, что резко отличало китайскую цивилизацию от всех остальных», — отмечал А.С. Мартынов²¹. Очевидно, что современное китайское руководство решило следовать идеям Конфуция и заняться самосовершенствованием.

Конфуцианский социальный идеал — «благородный муж» — (*цзюнь-цзы*) должен послужить образцом восстановления нравственных начал — гуманности, искренности, честности, долга. Образцом гуманности от Конфуция является такое его изречение: «Не делай другим того, чего не желаешь себе», «Не поговорить с человеком, который достоин разговора, — значит потерять человека, говорить с человеком, который разговора недостоин, — значит потерять слова. Мудрый не теряет ни людей, ни слов». Многочему может научить Конфуций и в менеджменте, и деловой этике. Здесь тоже необходимы честность, порядочность, а исполнением своего долга по Конфуцию современные предприниматели должны считать заботу о процветании предприятия, начиная с воспитания и продвижения талантливых кадров.

Кроме конфуцианских нравственных ценностей в идеологию гармоничного социалистического общества вписываются и некоторые ценности традиционных религий Китая — даосизма и буддизма. Даосской культуре присуще стремление к гармонии и единству с природой, буддизм воспитывает проявление сочувствия ко всему живому, заботу обо всех вещах на земле²².

Академик М.Л. Титаренко отмечает, что концепция гуманного правления (*дэ чжи*), соединяющего в теории и практике нравственность и гуманность с политикой, «...подкрепляется не столько конфуцианской идеологией, сколько идеологией моизма, непосредственно десятью принципами Мо-цзы (V в. до н.э.): «всеобщая любовь и взаимная выгода», «сильный помогает слабым», «справедливость и польза для общества» и т.д. Эти принципы помогают понять внутреннюю логику восточных политических систем и восточной модели демократии, а не теократии и не тоталитаризма, которые на каждом шагу мерещатся российским

доморощенным либералам. Он также считает, что появление целой серии модернизированных понятий из традиционной культуры, таких как *чжэнчжи* (правильное управление), *дэ чжи* (нравственная политика), *да-тун* (великое единство) как синоним гармоничного общества, *сяокан* (общество малого благоденствия), *даодэ* (нравственный путь) и др., подтверждает идею диалектической взаимосвязи традиции и современности²³.

Реинтерпретация понятийного аппарата китайской культуры, осуществляемая ныне китайскими реформаторами в беспрецедентных масштабах, свидетельствует об их стремлении к сохранению цивилизационных ценностей и их адаптации к условиям современного общества. Активно проводится курс «поставить древность на службу современности» (*и гу вэй цзинь юн*). Таким образом обеспечивается преемственность культурной традиции, причём особую стабильность этому процессу придаёт постоянное участие в нём государства²⁴. Формулу развития демократии китайского образца представляет исследователь Нанькайского университета КНР А. Королёв: «...сущностная демократия» (*шичжи миньчжу*) — «режимная демократия» (*чжиду миньчжу*) — «правление добродетелей, или людей высокой морали» (*сяньжэнь чжэнчжи*)²⁵. Её специфику выражает третье слагаемое из конфуцианского наследия.

Традиционная культура составляет ядро китайской идентичности. «Чувство принадлежности к великой и самой древней китайской цивилизации является условием самоуважения и идентичности абсолютно числа китайцев... Высокая степень адаптивности китайской культуры в отношениях с другими культурами, её способность к самообновлению во многом связаны с тем, что в Китае со времён Конфуция способность человека к учёбе и самосовершенствованию рассматривается главным критерием цивилизованности и нравственной самооценки», — отмечает исследователь С.А. Просеков²⁶. А. Яковлев приходит к выводу, что опыт модернизации китайского образца свидетельствует о стремлении к выработке в незападных обществах своих собственных моделей капитализма и подтверждает тезис о важности традиции при осуществлении модернизации, так как «...верность базовым цивилизационным основам общества позволяет сохранить его идентичность, смягчает для народа трудности крутых перемен, а использование имеющегося исторического опыта облегчает для власти проведение модернизации»²⁷.

Таким образом, на основании краткого обзора отношения различных политических сил Китая к традиционной культуре на протяжении всего процесса модернизации можно заключить, что оценка её роли колебалась от положения в основу преобразований в начальный период до полного отрицания во время культурной революции. В конце XX в. китайское руководство стало использовать ценности традиционной культуры как вспомогательное средство для обеспечения поддержки курса КПК населением и в качестве базовых при строительстве новой культуры.

- ¹ Цит. по: Е. В. Верисоцкая. Вестернизация, национальная идея и реалии японской политики в эпоху Мэйцзи. Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2005. С. 75.
- ² Дэн Цзэ. Люэ лунь Чжунго цзиньдайхуа гочэнды саньдай хэсинь жэньу (Три ключевые фигуры процесса модернизации старого Китая) // Сюэшунь цзикань. 1992. № 3.
- ³ Новая история Китая. М.: Наука, 1978. С. 209—210.
- ⁴ Доронин Б. Г. Китайская цивилизация: проблемы преемственности // 30 лет реформ в КНР: опыт, проблемы, уроки: тез. докл. XVII Междунар. науч. конф. «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы». М.: ИДВ РАН. 2008. Ч. 2. С. 126, 128.
- ⁵ Борох Л. Н. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX—XX вв. М.: Наука, 2001. С. 8.
- ⁶ См.: Абрамова Н. А. Традиционная культура Китая и межкультурное взаимодействие. Чита: Чит. ГТУ, 1998. С. 209—210.
- ⁷ Крымов А. Г. Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае. М.: Наука, 1972. С. 277.
- ⁸ Цит по: Борох Л. Н. Указ. соч. С. 9.
- ⁹ Крымов А. Г. Указ. соч. С. 263—264.
- ¹⁰ Хань Хуа. Миньчу фачу цзунли дущин цзи ци шэхуй фаньсян = Реакция общества на отмену почитания Конфуция и изучения конфуцианских канонов // Шэхуй кэсюэ чжаньсянь. 2006. № 4. С. 149.
- ¹¹ Чжоу Кэчжэнь. Усы юньдун юй цзяоюй цзеды ичан сысян гэмин = Движение 4 мая и идеологическая революция в образовательных кругах // Сюэшунь яньцзю 1999. № 4. С. 67.
- ¹² Каретина Г. С. Храм Конфуция в Харбине: К истории строительства и открытия // Россия и АТР. Владивосток, 2008. № 4.
- ¹³ Сухарчук Г. Д. Социально-экономические взгляды политических лидеров Китая первой половины XX в.: Сравнительный анализ. М.: Наука, 1983. С. 84.
- ¹⁴ Китайская Народная Республика: Политика, экономика, культура в 1995—1996 гг. М.: ИДВ РАН, 1998. С. 298.
- ¹⁵ Линь Яньмай. Формирование культуры гармоничного социалистического общества // Проблемы Дальнего Востока. М., 2008. № 1. С. 145.
- ¹⁶ Виноградов А. В. Китайская модель модернизации. М.: «Памятники исторической мысли», 2003. С. 211.
- ¹⁷ Цит. по: Абрамова Н. А. Указ. соч. С. 180—182.
- ¹⁸ Линь Яньмай. Указ. соч. С. 142.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Галенович Ю. М. Девиз Ху Цзиньтао: социальная гармония в Китае. М.: «Памятники исторической мысли», 2006. С. 66.
- ²¹ Алимов И. А., Ермаков М. Е., Мартынов А. С. Срединное государство: Введение в традиционную культуру Китая. М.: Наука, 1998. С. 158.
- ²² Линь Яньмай. Указ. соч. С. 137.
- ²³ Титаренко М. Л. Геополитическое значение Дальнего Востока: Россия, Китай и другие страны Азии. М.: «Памятники исторической мысли». С. 85—86.
- ²⁴ Доронин Б. Г. Указ. соч. С. 130—131.
- ²⁵ Королёв А. Н. Стратегия модернизации Китая на новом этапе развития // 30 лет реформ в КНР: Опыт, проблемы, уроки: тез. докл. XVII Междунар. науч. конф. «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы». М.: ИДВ РАН. Ч. 1. С. 26—27.
- ²⁶ Просеков С. А. Проблемы социокультурной трансформации незападных обществ на примере Китая: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2001. С. 18.
- ²⁷ Яковлев. А. Страны Востока: конец модернизации и выбор цели развития // Азия и Африка сегодня. 2008. № 6. С. 37.