

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

А.В. ГОРДОН

**КИТАЙ В МИРОВОЙ ИСТОРИИ
И МЕЖДУНАРОДНОЙ ПОЛИТИКЕ:
МОДЕРНИЗМ – ТРАДИЦИОНАЛИЗМ –
ГЛОБАЛИЗМ**

Аналитический обзор

**МОСКВА
2017**

ББК 63,3(5)
Г 68

Серия
*«Проблемы общественного развития стран
Азии и Африки»*

*Центр научно-информационных исследований
глобальных и региональных проблем*

Отдел Азии и Африки

Гордон А.В.

Г 68 **Китай в мировой истории и международной политике: Модернизм – Традиционализм – Глобализм: Аналит. обзор / РАН. ИНИОН. Центр науч.-информ. исслед. глобал. и регионал. пробл. Отд. Азии и Африки. – М., 2017. – 84 с. – (Сер.: Пробл. общественного развития стран Азии и Африки).**
ISBN 978-5-248-00848-3

Анализируются новейшие тенденции в китайской и мировой историографии. Ставится вопрос о единстве мирового исторического процесса и своеобразии развития отдельных регионов. Характеризуются политические аспекты противостояния глобализма и «китаецентризма».

Для востоковедов, историков, преподавателей вузов, аспирантов и студентов.

The survey analyzes the latest trends in the Chinese and world historiography; discusses the problem of the unity of the world historical process and the uniqueness of the individual regions; characterizes political aspects of the opposition to the globalization and "Sinocentrism".

For orientalists, historians, university professors, graduate students and students.

ББК 63,3(5)

СОДЕРЖАНИЕ

Фазы культурной модернизации: Вестернизация, революционный коммунизм, глобальная модерность.....	6
Актуальность традиции: Нативизм, фундаментализм, национализм	34
От Поднебесной к современному миропорядку	53
Западные историки-международники о перспективе гегемонии Китая.....	66
Исторический смысл проекта Шелковых путей	74
Список литературы	80

30 лет феноменального индустриального роста вывели страну на второе место в мире. К концу XX в. Китай в мировой экономике занял положение, которое лидер промышленной революции Англия занимала в середине XIX в. – *мастерской мира*. Страна покончила с массовым хроническим недоеданием и эпидемическим голодом. На десятки миллионов людей уменьшилось число проживающих за чертой бедности. Китай стал урбанизированной страной с развитой системой коммуникаций и информационными технологиями.

За годы реформ, начавшихся в 1978 г., китайское общество радикально изменилось, коммунизация жизни и быта в деревне и городе пришла к концу. Свершения в экономике и социальные сдвиги отчетливо выразились в духовной сфере. На смену разрушительных идеологических кампаний пришел прагматизм на всех уровнях общественного бытия, этос коллективного выживания уступает логике индивидуального преуспевания, ощущение позитивных перемен в личной и общественной жизни создает атмосферу исторического оптимизма.

Миллионы китайцев работают в разных странах, десятки тысяч учились и учатся за рубежом, тысячи путешествуют вокруг света. Китайские компании распространяют свою активность по всему миру. Китайская диаспора растет и усиливается на всех континентах, захватывая в первую очередь Западную Европу и Северную Америку. Китайское общество отзывается на перипетии происходящего во всех частях света. Китай со своими глобальными устремлениями проявляет жизненную заинтересованность состоянием миропорядка.

Общественное сознание в возрастающей степени глобализуется. Традиционный изоляционизм ушел в прошлое, национальная идентичность воспринимается как положение страны в системе международных отношений. Опираясь на феноменальные эконо-

мические достижения (20% мирового ВВП), Китай ставит вопрос о статусе мировой державы. Утверждение этого статуса осознается в Китае и высказывается мировому сообществу как историческая справедливость, возвращение стране его многовекового места на международной арене.

Глубоко входя в современный миропорядок, КНР предъявляет свои требования и условия. Трактую парадоксальное сочетание партийного режима и процветания крупного бизнеса, коммунистической идеологии и рынка как национальную идентичность, Пекин добивается, чтобы к ней было проявлено уважение со стороны Запада.

Научное сообщество КНР заметно озабочено осознанием и объяснением возникшего исторического парадокса. Перед учеными, заодно с партийными идеологами, стоит настоящая задача интегрировать в рамках единой историко-теоретической парадигмы все культурное прошлое страны, разорванное сначала вестернизаторским радикализмом первых десятилетий XX в., а затем марксистской идеологией в ее маоистской версии. Под знаменем национального возрождения происходит актуализация культурной традиции. Знаменательный факт – переосмысление ее происходит, как правило, в категориях современной общественной мысли, зачастую в терминах глобальной модерности.

Устойчивым направлением общественной мысли становится восприятие особенностей исторического пути Китая в контексте всемирной истории. Продвижение от классического «китаецентризма» и имперской самодостаточности Поднебесной к мир-историческому подходу дается непросто. Историографический анализ выявляет многочисленные отступления – демонстративный отказ от универсальных категорий, попытки разделить всемирно-исторический процесс на замкнутые потоки национальной истории, метафизическое противопоставление Китая недифференцированному Западу. Вопрос о преодолении методологической зависимости стоит остро прежде всего в идеологической плоскости, а также в международной политической проблематике.

Вместе с тем даже в крайних случаях традиционалистского теоретизирования обнаруживается подспудное проникновение и сознательное использование методов и концептов общественной мысли, зарекомендовавших себя в мировой науке безотносительно от происхождения их авторов. И в целом анализируемая китайская литература не поддерживает отказ от достижений мировой науки, как и культурных заимствований с Запада.

Сложное сопряжение традиции и современности, преемственности и инноваций, отечественных архетипов и воспринятых извне идеологием суть культурной модернизации Китая в XX в., которая, сменяя стадии и формы, продолжается и в настоящее время.

ФАЗЫ КУЛЬТУРНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ: ВЕСТЕРНИЗАЦИЯ, РЕВОЛЮЦИОННЫЙ КОММУНИЗМ, ГЛОБАЛЬНАЯ МОДЕРНОСТЬ

Ученые КНР все настойчивее задаются вопросом, как сложилось современное своеобразие китайского общества: социалистическая страна по политическому устройству с рыночной экономикой и возрастающим значением коммерциализации и капитала. Сохранение руководящей роли КПК обосновывается марксизмом, рыночные реформы – неоклассической политэкономией, хотя эти теоретические системы принято считать несовместимыми. Чтобы понять феномен совмещения контрастирующих идеологий в современном Китае, китайские авторы предлагают проанализировать своеобразие культурной модернизации страны.

Начало вестернизации было положено реформаторской мыслью, а первоотлчком оказалась политика «самоусиления» (1860–1894), Главным считалось овладение западным оружием и техникой. Следующий этап (1895–1912) был отмечен упором на изменение институтов. Третий этап вошел в историю Движением за новую культуру (1915–1921), которое отстаивало ключевую роль культуры в преобразовании Китая.

Хотя Китай с 1840 г. был втянут в непрерывные и масштабные международные конфликты, имперская власть продолжала смотреть на мир с позиций культурного превосходства. Когда часть высших сановников добилась принятия курса на «самоусиление» под лозунгом «учиться у варваров, чтобы иметь дело с ними», получилась поверхностная, подражательная вестернизация. Целью было сохранить традиционные китайские порядки с помощью западной технологии: по формуле *«китайское учение – основополагающие принципы, западное учение для практического применения»*. Закономерным следствием явилось фиаско в войне с Японией 1894–1895 гг.

Поражение стало сигналом к попытке реформ. Под влиянием лидера реформаторов Кан Ювэя император Гуаньсюй 12 июня

1898 г. издал указ, провозглашавший переход к политике «реформ и самоусиления». Последовал ряд постановлений, нацеленных на превращение Китая в конституционную монархию, а также модернизацию образования и учреждение ведомств для развития экономики. Реформа продолжалась всего 103 дня, сорванная сопротивлением ретроградов во главе с императрицей Ци Си. Однако от реформы 1898 г., получившей название «реформы 100 дней», сохранилось немало учебных заведений западного типа.

Размышляя над неудачей, китайские интеллектуалы осознали необходимость полноценной культурной модернизации. Приоритетными объектами их размышлений сделались **наука**, как основа современной промышленной технологии, **демократия**, как способ организации конституционных государств, и **свобода**, как человеческий идеал. В то же время сохранялось и крепло убеждение, что модернизация должна проводиться в соответствии с историческим опытом Китая, явиться продолжением «собственного нарратива» [32, с. 6].

На путях к цивилизации модерности, сформировавшейся в Европе в эпоху Нового времени [3], китайские интеллектуалы пытались приспособить западные идеи к национальным условиям и на этой основе переосмыслить прошлое Китая, найдя для него новое идеологическое выражение. Так формировалась «китайская модерность».

В модерности китайские интеллектуалы восприняли прежде всего критицизм. И критике подвергались как прошлое Китая, так и сам сформировавшийся в Просвещении проект модерности, заодно с Западом в целом. В критике последнего прослеживается желание избежать кризисов, которые сотрясали западные общества в условиях утверждения индустриально-рыночной системы производственных отношений (Промышленная революция). Получалось, что китайская интеллектуальная элита критиковала традицию с модернистских позиций, а модернизацию с традиционалистских позиций.

Следует ли рассматривать «китайскую модерность» из-за ее специфики как «альтернативу модерности» в общепринятом смысле? Нет, полагают китайские авторы, если только не отождествлять модерность с вестернизацией. И не стоит, считает большинство, впадать в релятивизм, который демонстрируют апологеты «азиатских ценностей».

Согласно распространяющемуся мнению, проблемы, возникшие в ходе модернизации Китая, включая ее патологические

проявления, вроде «культурной революции», следует рассматривать в международном контексте. Подчеркивается, что особенности «китайской модерности» определялись, наряду с влиянием исторической традиции, «культурной коммуникацией Восток – Запад», иначе говоря, сама автономность ее сложилась в глобальном процессе культурного взаимодействия.

С начала XX в. китайские интеллектуалы, по выражению Ребекки Карл (Нью-Йоркский университет), «прочитывали китайскую ситуацию в глобальном контексте» [36]. Не случайно критика западной цивилизации воспроизводила аргументы консервативной критики на самом Западе, а трактовка принципа свободы китайскими либералами была реминисценцией коллизии между свободой индивида и общественным благом в либеральной мысли Запада. В общем, делает вывод австралийский синолог Эдмунд Фанг, китайская мысль эпохи была «частью общемирового движения идей» [30, с. 17].

Общим для поборников «китайской модерности» 1920–1930-х годов было стремление к синтезу традиционного и современного, старого и нового, китайского и западного. Никто не хотел, чтобы китайская культура и политическая система оставались неизменными. Все мечтали о «современном обществе – либеральном, демократическом и все же китайском». Некоторые исходили из несовместимости китайской и западной культур, но гораздо больше было тех, кто был расположен к «примирению Востока и Запада, современности и традиции, либерализма и консерватизма, разума и чувств, морали и истории» [там же, с. 14, 16].

При том, что интеграция Китая в современный мир была общим стремлением, пути и способы виделись различными. Наибольший след оставил радикальный антитрадиционализм, проявившийся в Движении «Четвертого мая». 4 мая 1919 г. студенты Пекинского и других университетов столицы вышли на площадь Тяньаньмэнь, протестуя против передачи германских концессий на Шаньдунском полуострове Японии. Выступления в поддержку национального суверенитета против «национальных предателей» стали кульминацией Движения за новую культуру (1915–1921), представители которого в слабости китайской государственности обвиняли классическую традицию («Долой лавочку Конфуция», – выкрикивали демонстранты).

Выступления в мае 1919 г. способствовали радикализации и политизации культурно-модернизационного движения. Среди деятелей Движения за новую культуру наметился сдвиг влево; такие

лидеры, как Чэнь Дусю и Ли Дачжао стали основателями КПК (1921). Мао Цзэдун оценивал произошедшее как начало «ново-демократической», антиимпериалистической и антифеодальной революции, которая будучи возглавленной коммунистами привела к созданию КНР. Именно поэтому в историографии КНР выступления 4 мая 1919 г. были выделены из Движения за новую культуру, получив особое название Движения «Четвертого мая». При этом под влиянием высказываний Мао подчеркивался политический характер движения, принижалась роль интеллигенции и целей культурного обновленчества.

В современной синологии оба движения рассматриваются в их единстве и оцениваются как поворотный момент культурной модернизации Китая в ряду с упразднением традиционной экзаменационной системы в 1905 г. и крушением монархии в результате Синьхайской революции 1911 г. Вместе с тем выявляется критическая тенденция, восходящая к Гоминьдану и его лидеру Чан Кайши, который оценивал Движение «Четвертого мая» с консервативных позиций. Явление последнего времени – критика радикального обновленчества с либеральных позиций.

Радикализм Движения за новую культуру и «Четвертого мая» противоречил «либеральному принципу постепенных изменений и культурному плюрализму», – замечает современный исследователь. Его порок – игнорирование внутренней динамики национальной культуры и ее способности к обновлению. А также – возможности взаимообогащения при межкультурном взаимодействии [30, с. 24, 59–60].

Наряду с вестернизаторским радикализмом в культурном обновленчестве был представлен консерватизм, ставивший во главу угла защиту классического наследия. Наиболее активными в этом направлении были неоконфуцианцы, которые требовали «возвращения к корням», чтобы создавать новое (*fanben kaixin*) или, по-другому – «создавать новое, чтобы укрепить основу» (*chuangxin guben*) [там же, с. 4–5]. В последнее время в синологии наметилась тенденция к реабилитации консерватизма времен Китайской республики и осмыслению его как умеренно модернистского направления. Весьма выпукло с полемической заостренностью эта тенденция представлена в обобщающей монографии Эдмунда Фанга.

Обычно в культурной модернизации Китая выделяют два полюса – Китайское Просвещение, выраженное Движением за новую культуру / «Четвертого мая», и «контр-Просвещение» в облике

консерватизма, отождествляемого в американской синологии с традиционализмом. Подобная бифуркация, и здесь с Фангом можно согласиться, не что иное, как проявление известного «дихотомического» подхода, противопоставляющего «традиционность» (в виде общества, культуры, личности, не переживших преобразования и революции Нового времени) «современности» в образе цивилизации Нового времени. Характерный как для послевоенной американской синологии, так и для классической парадигмы модернизации вообще, этот подход в настоящее время подвергается принципиальной критике [10, с. 147–178].

Фанг оспаривает мнение, что консервативное направление было лишь негативной реакцией на модернизм Движения «Четвертого мая» и что консерваторы «отказывались искать согласие между традицией и модерностью». Постулат Фанга – консерватизм Республиканского периода, виднейшим представителем которого был Лян Шумин, «служил целям модернизации», а их доктрина «медиации и гармонии (*tiaohelun*)» могла бы стать «философским базисом для диалога между различными школами мысли» [30, с. 21, 24].

Это направление называют «критической модерностью», «модерностью контр-Просвещения» или, по претендующей на парадоксальность формулировке, «антимодернистской теорией модернизации»¹. В сущности, подобные определения раскрывают противоречивость консервативного модернизма: «Они были, подобно Янусу, обращены одним ликом к Западу, другим – к Китаю» (там же, с. 257). И истина, очевидно, в том, что в самой полемике с радикальными вестернизаторами консерваторы вынуждены были использовать понятия модерности и прибегать к глобалистскому подходу. Очевиден и международный аспект. Подпиткой для этого направления была трагедия Первой мировой войны в восприятии европейской мыслью (Шпенглер и др.).

Хотя консервативное направление выступало против «гибридизации», подспудно и в нем происходило именно «слияние китайских архетипов и западных идеологем». Характерна концепция «истернизации» Лян Шумина. Для него «истернизироваться» означало «оставаться конфуцианцем», «истернизация» – эвфемизм верности учению Конфуция, а воображаемый «Восток» ограничивался Китаем. Индийская культура, по мнению Ляна, представляла

¹ Wang Hui. Contemporary Chinese thought (на кит. яз.). – Nanjing: Guangxi shifan daxue chubanshe, 1997. – 150 p.

«нежелательный путь для человечества», а Япония – «уже вестернизированное государство».

Вполне очевидно, Лян Шумин мыслил в глобальных категориях. Чтобы сохранилось конфуцианство, оно должно было получить всемирное признание. Иначе говоря, китайская культура должна стать частью мировой культуры. Для этого, полагал китайский мыслитель, существуют все предпосылки в виде универсальных достоинств учения Конфуция. Культура Востока и культура Запада эволюционируют навстречу друг другу, и Запад многое бы приобрел как в духовности, так и в социальных отношениях, если бы усвоил культурные ценности Востока (читай Китая).

Противопоставление консервативного и радикального направлений – наследие политической конфронтации и в культурно-философском аспекте его, доказывает Фанг, не следует преувеличивать. Различные подходы оспаривали друг друга и оказывали друг на друга влияние. При этом у образованной элиты были общие проблемы и интересы. Интеллектуалы опирались на общий арсенал культурных ресурсов, китайских и западных. При различии внутренних убеждений их идеи формировали национальный кризис и исторические обстоятельства.

Все это разнообразное интеллектуальное сообщество, за исключением коммунистов, в политическом отношении стояло на реформистских позициях. На усвоение идей Нового времени им было отпущено лишь несколько десятилетий, следствием чего стало своеобразное явление «сжатой (*compressed*) интеллектуальной модернизации»¹, которая выразилась в глубоком синкретизме, совмещении самых противоречивых идеологий.

Они выступали за сильное государство на основе национального единства, за сильную исполнительную власть на конституционных принципах и за эффективность управления при верховенстве права. В целом культурное обновленчество было заметно политизированным. Общая озабоченность текущей политикой была огромной, и даже философы редко осмысливали происходившее в абстрактных категориях.

Вспоминая о республиканском периоде, Лян Шумин писал: «Я не стремился к знаниям только ради знаний. Меня волновали проблемы Китая, я был озабочен тем, чтобы найти решение, и для этого углублялся в историю и культуру Китая». В политической

¹ Термин американского политолога и историка Брентли Вомака [57, с. 1–16].

жизни Лян тоже проявил себя, отстаивая идею возрождения деревни¹.

Оставаясь в целом скорее культурным течением, китайские консерваторы оказались тесно связанными с миром политики, в которой придерживались националистических позиций. Их нельзя, как было принято при Мао Цзэдуна, считать реакционерами. Они пребывали в оппозиции режиму Гоминьдана, если и склонялись, по формулировке Фанга, к «некоторой разновидности просвещенного авторитаризма» [30, с. 258].

Очень симптоматичный в сравнительно-историческом плане парафраз понятия «просвещенный абсолютизм» позволяет лучше понять место консервативного направления в истории общественной мысли. Возникшее в Европе в эпоху Просвещения и восходящее к Гоббсу понятие характеризовало идеологию абсолютных монархий, правители которых (Петр I, Фридрих II, Екатерина II, Иосиф II) имели склонность к идеям просветителей. Апология деятельности этих правителей была распространена у идеологов Просвещения на его раннем этапе и самым ярким последователем «просвещенного абсолютизма» проявил себя Вольтер. Таким образом, если обращаться к аналогиям, то вместо «Контрпросвещения» консервативное направление культурной модернизации Китая уместнее типологизировать как консервативное просветительство.

Своеобразием отмечен и ранний китайский либерализм. Причиной был не недостаток понимания либеральных ценностей, не влияние конфуцианского наследия и не трудности перевода с языка западной культуры². Китайский либерализм развивался как критика раннего капитализма. У него отсутствовала, как утверждает Фанг, классическая фаза. Китай не испытал «чего-нибудь подобного европейскому Ренессансу с его культом индивида и прославлением личных возможностей». Не было в Китае и рационального протеста в духе физиократов. Китайские интеллектуалы пришли к либерализму, минуя «стадию *laissez faire*», борьбы за

¹ В 1931 г. основал Институт аграрной реконструкции. Стал одним из создателей Демократической лиги Китая, редактором ее газеты «Гуанмин бао» (Гонконг). В сентябре 1953 г. критиковал КПК за пренебрежение нуждами крестьян, за что получил отповедь от Мао Цзэдуна. Волна критики «реакционных взглядов» Лян Шумина продолжалась до 1956 г. (См.: Ломанов А.В. Лян Шумин // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Под ред. В.С. Стёпина. – М.: Мысль, 2001.)

² Liu L. Translingual practice: Literature, national culture, a translated Modernity. China, 1900–1937. – Stanford.: Stanford univ. press, 1995. – 496 p.

свободное развитие рыночных отношений и частного предпринимательства¹.

Они отдали немалую дань коммунитаристской традиции преобладания духа общности над индивидуальностью. Показательно, что лишь немногие из китайских либералов республиканского периода обращались к Локку, Смиту, Монтескье и другим классикам XVIII в. Зато их интересовали идеи либералов конца XIX – начала XX в., близкие социал-демократизму.

Сказывались обстоятельства, побуждавшие либералов выступать за подчинение индивидуальных интересов общественным и личности государству. Проблема национального выживания, пишет Фанг, особенно ярко характеризовала отличие «китайского нарратива» от «метанарратива Европы в Новое время» [30, с. 22–23, 259]. И либералы тоже проявляли себя государственниками со склонностью к социализму.

Содержание китайского социализма было эклектичным: фабианство, германская социал-демократия, идеи советского НЭПа. В целом это был реформистский социализм. Выходцы из среднего класса, китайские интеллектуалы оказались неспособными мобилизовать массы. После Движения «Четвертого мая» путь модернизации Китая определяли Националистическая (Гоминьдан) и Коммунистическая партии. И в исходе партийной борьбы, как доказывают историки КНР, решающую роль сыграл выбор КПК марксистской идеологии, лучше отражавшей специфику ситуации, в которой оказался Китай.

Марксизм позволял понять историю как прогрессивное движение от одного строя к другому и главное – неизбежность смены традиционного аграрного общества торгово-промышленным. Марксизм был проникнут научным духом и объяснял, как наука может способствовать самосознанию людей и познанию ими общества. Марксизм выводил из хода истории идеальную цель, которая подразумевала достижение высшей стадии общественного развития посредством революции. По глубокомысленной формулировке Хуан Чюня и Ван Цзюэ, Китай избрал марксизм, чтобы «лучше понять идеологическую сущность западной модерности» [32, с. 9].

Однако не менее значимые предпосылки идеологической победы КПК усматриваются учеными КНР в культурной традиции. В ней на первый план выходил принцип гармонии. У членов

¹ *Laissez faire, laissez passer* – лозунг начального этапа Французской революции, сформулированный физиократами.

общества предполагались соответствующие обязательства, и все отношения базировались на ответственности. И император был «ответствен за то, чтобы бюрократия была ответственна перед нацией, а нация – за предустановленный жизненный путь». От бюрократии требовалось предупреждать или разрешать конфликты интересов, оставаясь над ними. Если она не справлялась с этой обязанностью, народ обретал право восстать и установить новую власть [32, с. 14].

Но как поддерживать гармонию в общественной жизни? Веками и тысячелетиями ориентиром оставался опыт прошлого, он формировал чувства, оценки, на основе которых создавались поведенческие модели. Культурное воздействие Запада дискредитировало этот ориентир, заменив его ориентиром на реформирование. Поддержав борьбу КПК против «феодалного абсолютизма» бюрократической касты, китайский народ не только способствовал преобразованиям, но и отверг конфуцианство как идеологию традиционного общества.

При этом традиционные моральные ценности и представления об идеальном обществе продолжали свое воздействие, в их свете китайцы восприняли свободное развитие капитала как угрозу принципам гармонии и справедливости. Национализация капитала призвана была обеспечить сохранение за властью роли высшего и беспристрастного судьи в социальных отношениях. Конфликт между авторитарностью власти и экономической свободой – общее явление при модернизации, однако традиционная концепция государства и общества сделала китайцев более восприимчивыми к догмату независимой природы государственной власти.

В синологии марксизм китайского образца нередко рассматривается как продолжение традиции. И в таких маоистских идеях, как роль нравственного преобразования народа в политических трансформациях или значение моральных качеств для лидеров, обнаруживают связь с конфуцианскими корнями. Утвердились те принципы марксизма – например, неприятие метафизической потусторонности и значение материального благополучия, – которые, пишет американский синолог Дэниел Белл, «резонировали» с этими корнями и, напротив, не удалась попытка заменить семейные узы лояльностью государству, ибо подобные новации противоречили конфуцианским ценностям [18, с. 24].

Столкнувшись с Западом, китайцы поняли, что реальность далека от идеала социальной гармонии, однако они надеялись на то, что сильная власть сможет защитить общество и обеспечить

ему стабильное экономическое и культурное развитие. Социалистический выбор Хуан Чюнь и Ван Цзюэ называют «новым договором между властью и народом», а его смыслом – экономическую модернизацию для искоренения бедности [32, с. 17].

Главным было именно общественное стремление побыстрее осуществить мечту о модернизации, поэтому самые радикальные средства казались оправданными. С созданием КНР приступили к форсированному строительству социализма, модернизация перешла на революционные рельсы, последовали радикальные преобразования в деревне и городе, включавшие национализацию земли и капитала.

И тут произошел сбой. Методы, эффективные в условиях войны и революции, обернулись катастрофическими последствиями при решении проблем социально-экономического и культурного развития. Без всякого понимания роли коммерции и капитала в современных экономиках, как отмечают ученые КНР, изведавшие достижения политики «реформ и открытости», руководство КПК перешло к мобилизации экономики политическими средствами. Теория классового боя была использована как средство управления, что привело не только к социальным, но и межличностным антагонизмам. «Жесткие черты человеческой природы» прикрывались высокими идеалами. Следствием стали «многочисленные страшные трагедии», породившие в постмаоистский период так называемую литературу шрамов, в которой многочисленные жертвы политический кампаний делились своими воспоминаниями [там же, с. 10].

Претенциозная установка в кратчайшие сроки «догнать и перегнать» ведущие индустриальные страны, воплотившись в курсе «великого скачка» (1958–1961), обернулась небывалым в истории китайской государственности голодом, унесшим, по различным подсчетам, от 18 до 30 млн жизней. Политика форсированной сельской индустриализации подорвала силы крестьянства; попытка решения задач модернизации страны усилием политической воли окончилась катастрофой.

Однако маоистское руководство не извлекло уроков, и, расправившись со своими оппонентами, Мао Цзэдун взял курс на еще более форсированную модернизацию, перенеся ее центр в сферу общественного сознания. Новая политическая кампания, получившая название «культурной революции» (1966–1976), вылилась в столь же небывалое в истории страны разрушение культурных ценностей, породив обстановку социального хаоса. Попытка Мао

и его ближайшего окружения углубить социалистическую революцию, реализовав альтернативу этатистско-бюрократической модернизации советского образца, провалилась.

Вместе с «культурной революцией» потерпел неудачу уникальный цивилизационный проект, совместивший идеи радикальной «догоняющей» модернизации и фундаментальной контрмодернизации. Следуя западной (и сталинской) модели модернизации, КПК проводила индустриализацию за счет перекачки средств из аграрной экономики. В духовной сфере присущая западной модели секуляризация была доведена (как и в СССР) до крайностей «войны с религией». Основанные на классической дихотомии «традиционного» и «современного» культурные преобразования обернулись политикой искоренения классического наследия, отождествленного с «феодализмом».

Как контрмодернизация маоизм явил полное отрицание частной собственности на путях предельного обобществления не только в сфере производства, но и потребления; товарно-денежные отношения и в городе, и в деревне замещались государственно-распределительной системой. Монополия КПК на власть упразднила и разделение властей, и состязательную выборность. Идея правового государства подменялась учением о классовой борьбе и приоритетом революционной законности. Наконец, принципы представительного правления уступили место «линии масс», которая подразумевала их непосредственное волеизъявление посредством политических кампаний, следовавших одна за другой.

Практика, которая по всем марксистским понятиям признается критерием истины, вместе со смертью Мао (1976) подвела историческую черту маоистской модернизации. Начался новый виток модернизации страны, который включал ликвидацию различных «завоеваний социализма» в экономике и социальной сфере, а в духовной сфере возвращение к дискуссиям 1920–1930-х годов о том, какой быть «китайской модерности».

Когда Китай начал рыночные реформы, им двигало, доказывают китайские авторы, не столько осознание значения коммерции, капитала, конкуренции, сколько констатация провала политико-мобилизационных методов управления. Оставив теоретические дискуссии о преимуществах того или иного способа производства, руководство КПК обратилось к практике. И «невидимая рука Адама Смита в конце концов сделала свое дело» [32, с. 11].

Однако знаменитой установкой Дэн Сяопина на переход к прагматизму поворот в духовной сфере не ограничился. Рыночная

модель постепенно заменила государственно-социалистическую как форма усвоения западной культуры. Последовало интенсивное изучение опыта стран Запада заново, и оно распространилось на философию, политику, социологию, администрацию, право. Ярким цветом расцвела переводная литература. За короткие сроки в КНР были изданы большими тиражами труды едва ли не всех западных, преимущественно англоязычных классиков общественной мысли.

Западная экономическая модель сделалась основой китайского экономического учения, теоретической базой для экономической политики правительства и практическим пособием для массового сознания. И как отражение этого явления китайская экономическая литература исполнена знанием новейших западных теорий и продвинутой разработкой теоретических методов и систем, возникших в университетах США и Западной Европы.

Когда в конце 1980-х годов в КНР возобновилась дискуссия о перспективе модернизационного проекта, часть авторов увлек постмодернистский пафос отрицания. «Модерность умерла», – говорили они. «Безусловно, нет», – возражали оппоненты, «по крайней мере – для Китая» [30, с. 1–2].

Знаменательно, что в ходе дискуссий обществоведов КНР в 80-х годах модернизация не только вышла на первое место, но и была осознана как «модернизации человека» (Го Циюн). Ученые предупреждали: «Если мы модернизируем только науку и технику, а не народ, осуществление модернизации будет всего лишь пустым лозунгом» (Тан Ицзэ). Они протестовали против узкого экономоцентризма: «Реформа экономической структуры требует соответственных изменений духовного состояния людей, характера культуры, социальной психологии» (Гао Чжансянь) [14, с. 50–51].

В последующий период модернизация прошла извилистый путь. Демократические устремления интеллигенции и студенчества были подавлены в мае 1989 г., однако с осени 1992 г. по инициативе Дэн Сяопина началась интенсивная реализация «реформ и открытости» в экономической сфере, открывшая дорогу рынку, частному бизнесу и иностранным инвестициям при сохранении директивного планирования и господстве государственной собственности.

В результате возникла причудливая социетальность, озадачивающая самих ученых КНР: «Мы ввели социалистическую рыночную экономику, которая дает полный простор действию рыночного механизма, *одновременно* подчеркивая сильную макрорегуляторскую функцию правительства... Мы активно включились в глоба-

лизацию и модернизацию. *Однако* мы надеемся, что эта трансформация будет осуществлена под руководством Коммунистической партии Китая, под знаменем китаизированного марксизма и в рамках социализма... Наследуя и развивая замечательные исторические и культурные традиции Китая, мы в то же время стремимся быть в авангарде современной цивилизации» [35, с. 187–189].

Понятно, совместить столь разнородные элементы крайне непросто, и создание духовной основы социализма «с китайской спецификой» видится в рамках широких подходов с использованием «инклюзивных методов», способных сплавить культурную традицию и курс перемен, партийную идеологию и западные теории [41, с. 176–177]. Прежняя классово-революционная парадигма исторического развития, в новых условиях «рыночного социализма» оказалась непригодна. Она удерживается в регламентированном респекте к «учению Мао», но в научно-теоретическом плане теснится модернизационной парадигмой.

«Начиная с середины 1980-х годов, – пишет синолог из Техасского университета Ли Хуайинь, – в описании новой истории Китая намечается переход от восхваления восстаний и революций к акцентированию модернизации и реформ в конце правления Цин и в республиканский период (1840–1949)». Выделяется роль элит и восприятия культуры Запада; напротив, восстания и революции видятся «в лучшем случае излишними, а в худшем – контрпродуктивными для развития Китая» [31, с. 337].

Обращение к модернизационной парадигме изменило сам тон историописания. В отличие от либералов республиканского периода и историков-коммунистов, ее нынешние приверженцы в КНР ставят в центр дискуссии не то, **как** и **почему** Китай не смог модернизироваться, а то, **что** было достигнуто на этом пути. На смену пессимизму, придававшему китайской истории Нового времени трагический колорит, который отзывался в обществе горечью и разочарованием, равно как героической манере официальной историографии КНР, сводившей китайскую историю к роковой схватке революционных сил добра и контрреволюционного зла, пришел исторический оптимизм: «Новая история Китая была пересказана как медленное, но постоянное движение к модерности... которое, к несчастью, было прервано коммунистической революцией и последующим маоистским радикализмом, но восстановилось после Мао» [там же, с. 360].

Модернизационная парадигма оказывает все более заметное влияние на официальный мейнстрим, который стремится при этом интегрировать в «движение к модерности» маоистский период.

Так, во введении к коллективной монографии «Ранняя модернизация в Китае в сравнительной перспективе» (1993) утверждается, что коммунистическая революция сделалась необходимой для «создания централизованной эффективной власти», поскольку последние правители династии Цин и Гоминьдан оказались неспособны к проведению модернизации.

В монографии «Модернизация Китая в исторической перспективе» (1994) коммунистическая революция рассматривается как «кульминация националистического движения», завершение «создания современной нации-государства», а успех коммунистов в этом государственном строительстве объясняется, в частности, выдвиганием собственной националистической доктрины (теория «новой демократии»), которая «адаптировала марксизм к китайским социальным и политическим условиям».

Высказывается и противоположное мнение, что приход к власти КПК был не модернизационной революцией, а «самым драматическим эпизодом сугубо традиционнейшего явления смены династии», или, как выразился Сюй Цзилинь, один из авторов «Истории модернизации Китая, 1800–1949» (1995) – «династической революцией».

При всех частных различиях все очевиднее становится смещение приоритетов. В противовес официальной доктрине пробивается мысль, что приход к власти КПК не означает окончательное решение проблем исторического развития Китая. Это «побочный продукт», следствие неудач предшествовавших режимов в государственном строительстве, и это только «средство достичь модернизации», но не собственно цель, каковой является модернизация [31, с. 353].

Модернизация вошла в дискурс современного руководства КНР со времени лозунга «четырёх модернизаций» Чжоу Эньлая – Дэн Сяопина. Отмечая распространенность модернизационной терминологии в подходах к современному развитию Китая, А.В. Виноградов (ИДВ РАН) показал, что своеобразным модернизационным проектом выступает собственно официальная доктрина КПК «социализм с китайской спецификой» [2]. Притом парадигма модернизации остается в КНР объектом полярных суждений, сделавшись предметом идеологической борьбы между либералами, националистами и «новыми левыми».

Последние, используя официально апробированную терминологию, незамысловато сужают понятия. «Модернизация» сводится исключительно к индустриализации. Большой вопрос для

партийной доктрины об отношении к наследию Мао «новые левые» решают просто: Великий кормчий оказывается отцом современных реформ, а Дэн Сяопин – верным продолжателем. Смыкаясь с националистами, «новые левые» противопоставляют «китайскую модель» «западной», а аргументируя превосходство социалистической модернизации, используют критику капитализма основоположниками марксизма. Так, Маркс и Энгельс оказываются под пером левых толкователей китайских реформ теоретиками современной модернизации.

Свою лепту в толкование модернизации вносит «китаеццентричное» направление (*чжунго сюэпай*). Подчеркивая важность для решения задач модернизации всего китайского наследия (включая историю КНР с 1949 г.), «китаеццентристы» сосредоточиваются на опровержении подражательной модернизации. Успех китайских реформ, доказывают «китаеццентристы», бросает вызов европоцентристскому противопоставлению плана и рынка, демократии и диктатуры, государства и общества.

Кроме понятного желания преодолеть возникший в ходе подражательной модернизации страны комплекс неполноценности и мобилизовать патриотизм народа для продолжения курса реформ, в логике «китаеццентристов» выявляется совершенно определенный политический подтекст. Это, как констатирует А.Н. Карнеев (ИСАА МГУ), «политическая доктрина, призванная посредством пропаганды китайской исключительности законсервировать в неизменном виде однопартийную систему власти в КНР» [7, с. 268].

Заслуживающей серьезного внимания попыткой совместить национальное самосознание с тем, что получило название «глобальной перспективы», и выстроить некую общую платформу для распространенных в КНР подходов представляются ежегодные доклады Центра по модернизации Академии наук Китая. Взывая к патриотическим чувствам, авторы в полной мере демонстрируют национальную гордость: «Китай обладает великой историей, древней культурой и уникальными людьми. Ничто в мире не сможет остановить его развитие, принизить мудрость китайского народа, сдержать прорыв китайских инноваций или ограничить возможности развития страны» [11, с. 81, 231].

Переосмысленная в патриотическом духе установка на «открытость» выступает свидетельством величия Китая и его уверенности в будущем: «Великая нация должна открыто смотреть на мир, а цивилизованная страна – открыть ему свое сердце» [там же, с. 74].

Проявляя мировоззренческую открытость, китайские авторы стремятся обосновать особенности современного развития КНР новейшими концепциями модернизации. Наиболее адекватными признаются концепция Эйзенштадта «multiple modernities» [26] и комплекс концептов западноевропейской социологии («рефлексивная модернизация», «текущая» или «пролонгированная» модернизация, «общество риска»), объединяемых общим понятием «вторая модерность» и связываемых с именами Ульриха Бека (ФРГ), Энтони Гидденса и Зигмунта Баумана (Великобритания), а также с идеями «мультикультурной» модерности Алена Турена и Мишеля Вевьёрки (Франция).

Учеными КНР «вторая модерность» было истолковано и как поступательный цивилизационный процесс, и как его поворотный момент. Это движение мировой цивилизации, как она начала формироваться в Европе в Новое время, и это – вступление человечества в новое состояние, когда вектор развития определяется конкурентной борьбой различных цивилизационных подходов и систем ценностей.

Согласно теории «вторичной модернизации», основные положения которой ее автор, руководитель академического Центра по модернизации Хэ Чуаньци впервые опубликовал в 1998 г., мировой модернизационный процесс распадается на две фазы: «первичная» связана с индустриальной эрой, «вторичная» – с информационной, или эрой знаний. Хэ относит свою теорию к «постмодернизационным», пришедшим на смену классическим теориям модернизации. Последние исчерпали свое познавательное значение, считает он, после того, как промышленные страны завершили в 60-х годах XX в. «классическую модернизацию» и выяснилось, что индустриальная экономика – «не конечная точка и не кульминация мирового экономического развития», а индустриальное общество – «не конечная точка развития человеческого общества» [11, с. 51].

Теория Хэ Чуаньци ориентирована на специфику развивающихся стран, поскольку та выражается в переплетении «первичной» и «вторичной» модернизации. По большому счету «первичная модернизация» закладывает основу для «вторичной», например, индустриализация на первой фазе обеспечивает успех информатизации и глобализации или общее начальное образование на первой фазе служит ступенью для перехода к всеобщему высшему образованию на второй.

В других случаях отмечается столкновение противоположных тенденций – например, концентрации производства и децентрализации мировой экономики. При проведении «первичной» модернизации целью экономического роста является удовлетворение насущных материальных потребностей населения и достижение экономической безопасности страны. При «вторичной» упор делается на повышение качества жизни с «целью удовлетворения потребности людей в счастье и самовыражении». В ходе «первичной» модернизации экономическое развитие выступает основным приоритетом, от чего страдает экология; в ходе «вторичной» задачи экономического роста и потребности сохранения среды обитания уравниваются [11, с. 38, 95].

Центр по модернизации Китайской академии наук свой теоретический подход выдвигает в качестве обоснования на среднесрочную перспективу (полвека) стратегии «*интегрированной модернизации*»: за 50 лет Китаю «удалось перейти от традиционного аграрного общества к индустриальному и вступить в фазу первичной модернизации»; требуется завершить ее и одновременно «в максимально сжатые сроки» осуществить «вторичную» модернизацию. В связи с этим у Китая возникает уникальный шанс – вырваться вперед именно успехами в информатизации и сфере знаний. Уже сейчас, подсчитали сотрудники Центра, «если основываться на индексе вторичной модернизации», уровень развития КНР по сравнению с другими странами выше, чем «если делать сравнение по степени завершенности первичной» [там же, с. 98].

Китайских теоретиков модернизации воодушевляет именно идея вырваться в лидеры мирового развития, возглавить цивилизационный процесс в эпоху «второй модерности». Последняя видится полем битвы, поскольку из 10 млрд. будущего населения развивающихся стран только 500 млн., по их расчетам, получат «возможность насладиться благами модернизации» [там же, с. 234, 249]. Модернизационный процесс в таких условиях становится отчаянной гонкой за лидером, в которой и статус нынешних лидеров отнюдь не гарантирован.

В этом соревновательном процессе в полной мере выражается нелинейная логика всемирной модернизации, неравномерность темпов, «асинхронность» ее осуществления и неодинаковость результатов. Решающей становится роль исторического субъекта. Хотя модернизация является всемирно-историческим процессом, в основе которого заключены универсальные и объективные зако-

номерности, успешная их реализация, подчеркивают китайские авторы, зависит от качеств и воли национального субъекта.

Субъектный подход выдвигает на первый план модернизацию культуры. С одной стороны, следует заботиться об уникальном культурном наследии страны, с другой – безоглядная верность традициям может превратиться в тормоз. Культурная модернизация, подобно процессам в экономике, немыслима без инноваций. И культурным инновациям должен быть, как подчеркивают в Центре модернизации, отдан приоритет, аналогично тому, как было в фазе «первичной модернизации», когда промышленной революции XIX в. предшествовали в XVII в. научная революция и в XVIII в. Просвещение.

«Нет такой страны, которая не впитала бы в себя элементы культуры других стран в ходе культурной модернизации, и ни одна страна не должна отвергать международный культурный обмен и сотрудничество в ходе модернизации», – таков один из основополагающих постулатов модернизационной парадигмы ученых КНР. Не менее важен другой: «нет такого удачного примера осуществления культурной модернизации, который можно скопировать». Требования культурной модернизации можно унифицировать, поскольку цель одна. Но идут к этой цели разными путями [11, с. 200].

Несмотря на различные упрощения и патриотическую патетику, в целом картина модернизационного процесса выглядит весьма непростой, а сам процесс – многомерным. Не случайно авторы докладов о «модернизации в мире и Китае» призывают «избегать линейного мышления», столь характерного не только для классических теорий модернизации, но и для тех моделей модернизации, которые по-прежнему имеют распространение в КНР как среди «новых левых» сторонников социалистического пути, так и среди либеральных поборников вестернизации.

Модернизация происходит «не раз и навсегда», и культурная тоже «является частично обратимой и при определенных условиях может пойти вспять», – предупреждают китайские ученые. «Мы не закончили процесс модернизации, и мы далеки от полного утверждения современного способа развития. Наши научные сообщества в значительной степени подвергаются наступлению и со стороны административной власти, и со стороны власти капитала... Нужно выстроить здоровое взаимодействие между логикой власти и логикой науки», – подчеркивает профессор Университета г. Сучжоу Ван Чжоуцзюнь [55, с. 167].

Успешное осуществление курса на модернизацию требует преодоления того, что китайские авторы называют «духовной слабоборазвитостью», а, значит, как они понимают – обретения высокой степени зрелости и самостоятельности мышления, политической свободы и духовного раскрепощения. Поэтому модернизационная парадигма как способ видения перспектив страны при всем историческом оптимизме имеет у них отчетливо различимую вероятностную интонацию: «Неизвестно, что сулит нам будущее, но история строится людьми. Народ, обладающий великой историей, определенно способен создать великое будущее» [11, с. 81, 199, 234].

Перспектива культурной модернизации Китая встраивается учеными КНР в новейшую парадигму «глобальной модерности». Выдвижение «китайских ценностей», отмечает философ из Хуачжунского университета науки и техники (г. Ухань) Кан Уян, – это следствие и развитие процесса, начавшегося выдвижением на международной арене «американских ценностей». За ними в 1980-х годах последовали «азиатские ценности», которые активно пропагандировал многолетний лидер Сингапура Ли Куан Ю. Упор делался на вертикаль власти и конфуцианскую этику, а реальной основой для их выдвижения были экономические успехи «азиатских тигров» (Южная Корея, Тайвань, Сингапур, Гонконг). Получив изрядную популярность, «азиатские ценности» оказались дискредитированы финансовым кризисом, поразившим страны Юго-Восточной Азии в 1997 г.

В 1990-х годах пришел черед «вашингтонского консенсуса», системы установок, разработанных учеными США для модернизации Латинской Америки (либерализация, приватизация, коммерциализация). Некоторые страны региона добились реального успеха, осуществляя эту программу. Однако постигший Латинскую Америку на рубеже веков финансовый кризис выявил уязвимость установок «вашингтонского консенсуса».

Бурное экономическое развитие КНР поставило перед страной задачу выдвинуть свои ценности, как в целях «ценностной интеграции современного китайского общества», так и для формирования ее международного имиджа. Нужно, чтобы в мире услышали голос страны. Однако при всей своей экономической мощи Китай еще бедная страна. Поэтому говорить о «пекинском консенсусе» или «китамерике (chinerica)» преждевременно. Выдвигая свои ценности на мировую арену, Китай должен еще настойчивей использовать опыт мирового развития, усваивая и пере-

рабатывая достижения всех цивилизаций, утверждает Кан Уян [35, с. 185, 190–192].

Эту позицию разделяют преподаватели Университета Сунь Ятсена (г. Гуаньчжоу) Ли Пин и Лун Байлинь. Несмотря на бурное экономическое развитие, Китай все еще «в духовном отношении относится к слаборазвитым странам». В этих условиях было бы роковой ошибкой замкнуться и скатиться к примитивному национализму. «Только на основе глубокого понимания нашей собственной культуры и других культур мы можем утвердить свое место в мультикультурном мире», – заключают авторы. И только «на путях сознательной взаимной межкультурной адаптации можно... установить общепризнанный порядок» и систему ценностей, что станет основой «мирного сосуществования и совместного развития» [41, с. 179–180].

Читая о модернизационном значении международного культурного сотрудничества, следует учитывать, что, в представлении китайских ученых, Китай сможет в будущем, как было в прошлом, претендовать на лидерство: «Мы должны явить миру наши духовные ценности, принять деятельное участие в формировании мировой системы ценностей и создать необходимые условия, чтобы *направлять развитие в системе мировых ценностей* (курсив мой. – А.Г.)» [35, с. 194]. Китай должен «перейти в наступление в сфере интеллектуального производства», подчеркивает президент Педагогического университета провинции Цзянсу Жэнь Пин [45, с. 153].

В отличие от других стран Восточной Азии и, разумеется, Запада Китай остается обществом мобилизационного типа, ориентированным на широкомасштабные цели. В целеполагание входит: достижение к 2050 г. уровня среднеразвитых стран и степени *сяокан* («общество среднего достатка»), упрочение статуса мировой державы и обретение лидерства в мировом цивилизационном процессе. Все эти цели нашли обобщенное и пафосное выражение в доктрине руководителя КНР Си Цзиньпина о «великом возрождении китайской нации».

Таким образом, в разрез с установками «второй модерности» идеологи китайской модернизации выступают приверженцами программированного развития страны. И это отличие в большой мере объясняется справедливостью другого постулата теорий «второй модерности» о возрастании рисков модернизации. Китайское общество в большей степени, чем многие другие, в том числе на Востоке, может считаться «обществом риска». Явственны катастрофическая нехватка природных ресурсов для поддержания вы-

соких темпов роста и нарастающая деградация природной среды как обратная сторона тех же феноменальных достижений в экономическом росте. При этом поддержание форсированных темпов не роскошь, а объективная необходимость, поскольку снижение их грозит драматическими социальными последствиями [5].

Новой ступенью в эволюции концепций китайской модернизации сделалось историческое измерение «глобальной модерности». Этому был посвящен XXII Международный Конгресс исторических наук¹ в г. Цзинань (центр провинции Шаньдун) в августе 2015 г. Главная тема называлась «Китай в глобальных процессах», и наибольшую активность проявили естественно ученые КНР, которые с разной долей успеха рассмотрели место страны во всемирно-историческом процессе, отказавшись и от классово-формационной догматики, и от мифологем самодовлеющего бытия Поднебесной.

Профессор университета Нанкай (г. Тяньцзинь) Чжан Вэйвэй решил последовательно пересмотреть место Китая в мировой истории, отвергнув сино-, востоко-, западо- или европо-центризм. Вместо подобного толкования всемирно-исторического процесса предлагается перспектива взаимодействия различных регионов и континентов как основная движущая сила исторического процесса. Такую парадигму Чжан называет «холистской», всецело глобалистской, а свою приверженность ей «глобалистской идентичностью» [66, с. 1].

В основе подхода китайского историка системность мировой экономики в Новое время. Китайская история, доказывает он, находилась под влиянием локальных, макрорегиональных или глобальных дисбалансов международного разделения труда. Вот почему историю Китая следует трактовать и изучать в «холистской перспективе мировой истории», с точки зрения понимания последней как единого целого.

В историографическом плане Чжан Вэйвэй рассчитывает своим подходом заполнить прежде всего разрыв, образовавшийся в науке КНР между китаеведением и всеобщей историей вследствие того, что историки Китая, как правило, не знают источников и недостаточно знают литературу по мировой истории, а всеобщники отводят китайской истории маргинальное место.

¹ Официальное название: XXII Конгресс Международного комитета исторических наук (МКИН).

Другая историографическая проблема заключена в генезисе всеобщности: «Мировая / глобальная история сделалась европоцентристской, потому что ее создали европейцы» [66, с. 3]. Западные историки продолжают придерживаться «центричности», и центром мировой истории оказываются события и процессы, происходившие в Европе, начиная с древности. Есть в этой предвзятости и конфессиональная составляющая. Распространение христианства видится важнейшей частью исторического прогресса человечества.

Идеологическая критика европоцентризма, в свою очередь, оказалась непродуктивной. Неслучайно гарвардский профессор Дэвид Ландес обвинял ее в «антиинтеллектуальности» и противоречии фактам¹. Андре Гундер Франк, подвергший книгу Ландеса сокрушительной критике², сам в письме автору статьи признавался в антицентрической «центричности». Его основной постулат, что между 1400 и 1800 гг. «вся мировая экономическая система была китаецентричной» [29, с. 117].

Среди пороков моноцентристской парадигмы исторического процесса есть презумпция, что Китай был «передовым» в древности и стал «отсталым» в Новое время. Презумпция базируется на сравнении Европы с Китаем, притом из разнородной совокупности стран берут лишь Западную Европу, конкретно Англию. В Китае выделяют центральные долины и особенно *Цзяннань*³, район нижнего течения Янцзы, в результате вся коллизия всемирной истории превращается в сопоставление Англии и *Цзяннани*.

Так, Роберт Бреннер и Кристофер Исетт отмечали, что английская экономика, «фактически единственная» в Европе в начале Нового времени, достигла повышения продуктивности сельского хозяйства и роста ВВП на душу населения, покончив с проклятием мальтузианских циклов⁴ [20, с. 650–651].

¹ Общее направление такой критики европоцентризма, что возвышение Европы было случайным: «китайцы могли (и даже должны были) открыть Америку. Или японцы, или африканцы. Европейцам просто повезло» [38, с. 514].

² Frank A.G. Review of the Wealth and Poverty of Nations. – Mode of access: <http://rjojasdatabank.info/agfrank/landes.html>

³ Расцвета эта историческая область (ныне провинции Чжэцзян и Цзянсу) достигла при династии Сун (960–1279), когда в Ханчжоу была перенесена столица империи. С тех пор и до настоящего времени остается одним из наиболее развитых и преуспевающих районов Китая.

⁴ Имеется в виду рост населения, приводящий без увеличения продуктивности аграрной экономики к массовому голоду и эпидемиям, что избавляет общество от «лишних ртов», давая начало новому демографическому циклу.

Но почему Англия оказалась исключением? Сравнение с долиной Янцзы (и континентальными странами Европы) ничего не объясняет. Сравняются совершенно различные части мировой экономической системы, различие траекторий развития которых, в действительности, объясняется отнюдь не их «стартовыми» особенностями, а их функциями в меняющемся разделении труда в мировой экономике.

Что бы ни брать для сравнения, «Англия / Европа / Запад, с одной стороны, и *Цзяннань* / Китай / Восток, с другой, это только части мировой системы, функционирующие различно во взаимодействии с другими. Поэтому пути отдельных стран являются «неизбежно» различными. Все они «нормальны», и «каждый из них *особый*» [64, с. 11].

Существует широко распространенное мнение, что «возвышению Запада»¹ предшествовал упадок стран Востока. В качестве поворотной точки берется 1500 г. Чжан Вэйвэй оспаривает это мнение: «Большинство стран Востока достигло пика своего развития, относительно или абсолютно после 1500 г.». Османская империя после захвата Константинополя в 1453 г. поглотила территории Азии, Европы и Африки. Персия, объединенная Сефевидами достигла вершины при Аббасе I (1587–1629). В Индии была основана держава Великих Моголов (1526–1707). Европейские купцы, особенно из британской Ост-Индской компании, способствовали развитию местной промышленности в прибрежных районах субконтинента, и благодаря экспорту хлопчатобумажных изделий Индия надолго обрела положительный баланс в торговле с Западом.

Правление династий Мин (1368–1644) и Цин (1644–1911) было «золотыми веками китайской истории», сравнимыми с великими эпохами Хань (206 г. до н. э – 220 г. н. э) и Тан (618–907). Это было время внутривосточной стабильности и имперской экспансии на границах, роста сельскохозяйственного производства, торговли, населения. Вместе с развитием культуры процветание Китая оказало заметное воздействие на Европу, вплоть до восхищения Поднебесной у классиков Просвещения [там же, с. 15–16].

¹ Вводившая термин «возвышения Запада» как вехи всемирной истории и положившая начало различным мир-системным работам книга канадского историка Уильяма Мак-Нейла впервые была издана в 1963 г. (McNeill W.H. *The Rise of the West: A History of the human community.* – Chicago: Univ. of Chicago press, 1963. – 820 p.).

Поражение в Опиумных войнах, действительно, произвело впечатление, что Китай находится в упадке. Однако нельзя судить о стране в целом на основании – примечательный постулат автора статьи – лишь ее успехов или неудач в войнах: «Передовая и богатая страна гораздо чаще подвергается нападению со стороны более бедной и отсталой». А о развитости Китая по отношению к Англии в середине XIX в. дает представление огромный внешнеторговый дефицит последней: в 1854–1856 гг. британский экспорт равнялся 1,1 млн ф. ст., а импорт превышал 9 млн ф. ст.¹ Именно из-за этого дефицита Англия прибегла к контрабанде в Китай опиума, выращенного в ее индийских колониях [64, с. 16].

Контрабанда опиумом доказывает слабость и неразвитость Англии в тот период. Это «развитый и богатый Китай помогал Англии», поставляя необходимые ей товары и финансируя ее развитие покупкой опиума. Именно потому, что экономическое превосходство Китая было столь велико, Англия прибегла к силе оружия. Таким образом, Китай пал жертвой не слабости, а «своей развитости, могущества и богатства». Решающим оказалось военное превосходство: наслаждаясь превосходством в регионе, Китай не был готов к обороне [там же, с. 19].

Поражения нанесли психологическую травму китайскому народу, способствовав краху династии Цин и тысячелетней империи. Но Китай не погрузился в стагнацию. Напротив, последовали беспрецедентные изменения – реформы, революции, прогресс в культуре, нововведения в идеологии и, наконец, создание социалистического государства.

Без сомнения, «возвышение Запада» – исторический факт. Но, во-первых, «возвышению Запада» способствовала «развитость Востока», а, во-вторых, «когда Запад “возвышался”, Восток, Америка, Африка, Океания тоже “возвышались”... хотя некоторые районы сравнительно медленно» [там же, с. 20].

Почему же тогда Промышленная революция произошла в Англии, а не в Китае? Таким вопросом задался Джозеф Нидэм. Высоко оценивая достижения Древнего Китая в науке и техноло-

¹ Автор не обращает внимание на качественную составляющую внешне-торгового оборота между Англией и Китаем. Основную часть английского импорта составляли чай (больше 5 млн ф. ст.) и шелк (3,7 млн ф. ст.), тогда как Англия экспортировала почти исключительно промышленные изделия, в основном продукцию хлопчатобумажной промышленности, и ее экспорт увеличился с 1 млн ф. ст. в 1849 г. до 1,7 млн ф. ст. в 1857 г. [64, с. 17–18].

гии, выдающийся британский синолог-научковед полагал, что Китай и в Новое время должен был оказаться в авангарде научно-технического прогресса (о подходе Нидэма см.: 4). Однако, считает Чжан Вэйвэй, нужно вначале задаться вопросом, почему у человечества возникла потребность в индустриализации и почему она острее всего проявилась в Англии в начале Нового времени?

Промышленная революция понадобилась последней, чтобы победить в конкуренции с дешевым индийским текстилем и, в конечном счете, с дешевой рабочей силой Востока. «В глобальном дисбалансе у Англии не было альтернативы развитию трудосберегающей технологии». Таким образом – один из важнейших выводов Чжан Вэйвэя – факторы, подтолкнувшие Англию на путь механизации, являются не «английскими», но «глобальными». Английская изобретательность и предприимчивость были «скорее вынужденно приобретенными, чем прирожденными» [64, с. 26].

Положение Китая в мировой экономической системе было абсолютно иным. Китай обладал огромной территорией, богатыми ресурсами, совершенной структурой производства, искусным административным аппаратом, развитыми технологическими системами в сельском хозяйстве и промыслах, развитой торговой сетью внутри страны и большим положительным внешнеторговым балансом. У страны не было конкурентов в поставке на европейские рынки товаров роскоши и уникальной продукции сельского хозяйства (вроде чая).

Китай представлял развитое аграрное общество, в котором доходы государства почти всецело зависели от сельскохозяйственных налогов, что и обусловило поддержку агросферы. Принцип «приоритетности сельского хозяйства и сдерживания торговли (*zhongnong yishang*)» был впервые выдвинут еще в 1 тыс. до н.э. Считалось, что развитие торговли отвлекает ресурсы от сельского хозяйства, а главное создает социальные проблемы, угрожая политической стабильности.

Между тем в аграрном обществе последняя является важнейшим приоритетом. Сдерживание торговли сделало аграрную экономику Китая обществом мелких крестьян. Идеологическим освещением их преобладания стала установка: «Беспокойтесь не о бедности, а о неравенстве (*bu huan gua er huan bu jun*)». В подобном политическом и культурном контексте становится понятным и то, почему китайские правители мало заботились о развитии внешней торговли, предоставив эту сферу иностранцам.

В условиях глобального дисбаланса Китай оставался сильным звеном в мировой цепи спроса и предложения, и его положение не было поколеблено резким увеличением мировой торговли в связи с Великими географическими открытиями и поставкой европейскими купцами золота и серебра из Америки. Китайская текстильная промышленность продолжала успешно функционировать на традиционной базе искусного ручного труда.

«Противящимся нововведениям и плохим учеником» (утверждение Ландеса [38, с. 33]) в хлопчатобумажном текстиле Китай сделало отсутствие необходимости, так как не было никакого давления со стороны мирового рынка и не было лучшей технологии, пока в Англии не началась Промышленная революция. А из-за избытка трудовых ресурсов не было никакой необходимости переходить к трудосберегающим технологиям. Потребности внутреннего рынка с легкостью покрывались привлечением дополнительной рабочей силы, а ее привлечение, обусловленное ростом населения, обеспечивалось развитостью земледелия, получавшего два-три урожая в год [64, с. 27–28].

Итак, заключает Чжан Вэйвэй, нельзя говорить об эпохальном размежевании, о «великой дивергенции» (тезис Кеннета Померанца [43]). Хотя Восток и Запад, Англия и Китай функционировали по-разному в системе мирового спроса и предложения и развивались каждый своим путем, их положение и функции в мировой истории были «сопряженными (*contingent*) в общем тренде, нарушившем глобальное равновесие». Их пути «сливались как реки в море в явлении Промышленной революции, создавая всеобщую историю (*common global history*)» [64, с. 29].

Помимо «загадки Нидэма», серьезной методологической проблемой для интегрирования китайской истории в Новое время является «история с капитализмом». В Китае существовало развитое феодальное общество, в котором рано появились «зародыши капитализма». Однако капитализм вызрел вначале в Европе, хотя города-государства в Италии, Голландия, Англия, где в XV–XVI вв. стал складываться капиталистический способ производства, отнюдь не имели за собой развитого феодализма.

Что произошло? Казалось бы, с точки зрения марксистской теории развитость одной формации должна была бы обеспечить более ранний переход к другой. Мао Цзэдун считал, что интервенция развитых капиталистических держав нарушила органический ход развития Китая по капиталистическому пути. Валлерстайн полагал, что Китай «был обременен имперской политической струк-

турой и “рациональностью” своей системы ценностей, которая становилась преградой для перемен». По Элвину, препятствием для трансформации явилась «ловушка равновесной системы», замкнутость на аграрной экономике при ее предельной интенсификации.

Все эти подходы, считает Чжан, основаны на представлении о «нормальности» западного пути развития и «ненормальности» китайского. Если рассматривать развитие отдельных стран и регионов в глобальной перспективе их взаимодействия, то возникновение капитализма в некоторых странах Европы «сопряжено с тем, что произошло в других частях мира». Феодализм, сохранявшийся в Европе, разнообразные производственные отношения в Азии, первобытные общества в Африке, рабство в Америке – «основание пирамиды, вершиной которой были новые капиталистические отношения» [64, с. 32–33].

Еще один вывод глобалистского подхода, по Чжан Вэйвэю, сосуществование различных способов производства. Утверждения об «абсолютной несовместимости социализма и капитализма» он отвергает. Заодно отвергает доктрину построения социализма в одной «отдельно взятой» стране, вынося приговор и сталинской, и маоистской моделям модернизации. Социалистические общества, утверждает Чжан Вэйвэй, заодно с другими учеными КНР, – это часть мировой системы производства. Включенные в эту систему такие общества становятся все более и более смешанными по характеру производственных отношений.

Растворив с глобалистских позиций современный китайский социализм в многоукладности, Чжан пытается одновременно с тех же позиций обосновать исторический генезис китайского социализма: «Передовая социалистическая система должна была возникнуть в странах неразвитого капитализма» [там же, с. 35].

Китай не мог развиваться в капиталистическое общество из-за своей функции, поскольку этой функцией было «помочь созданию капитализма на Западе». В свою очередь, успех стран Западной Европы в капиталистическом развитии имел оборотной стороной неприятие капитализма в Китае: «Китайцы изрядно натерпелись от капитализма в различных видах колониальной и империалистской эксплуатации. Естественно, что большинство китайского народа отвергло капитализм из-за несоответствия мечте об идеальном обществе. В то же время марксистский социализм / коммунизм легко ассоциировался с традиционным китайским идеалом урав-

нительности». Итак, социалистической страной Китай сделал «общий тренд» мировой истории [64, с. 35–37].

Перипетии развития КНР тоже определялись ходом мировой истории – холодной войной, противостоянием социализма и капитализма, наконец, противоречиями с СССР. Приоритет отдавался политике и идеологии: в дискуссиях с руководством КПСС утвердился принцип «лучше быть левым, чем правым в понимании марксизма». Так сформировалось первое поколение руководителей КПК. Имея богатый опыт политической борьбы, они не были подготовлены к руководству экономикой и попытались использовать методы политической борьбы в этой сфере, «пренебрегая экономическими законами, действуя в спешке и в отрыве от китайской действительности».

Однако, заявляет профессор из Тяньцзиня, не стоит осуждать отдельных китайских руководителей. Все это, вплоть до «культурной революции», следует рассматривать как «нормальную, хотя и чрезмерную реакцию на неблагоприятный общий тренд глобального дисбаланса». Дэн Сяопин говорил: «Революционеры очень легко становятся нетерпеливыми. Наши намерения были хорошими, надеялись поскорее достичь коммунизма. Часто мы пренебрегали хладнокровным анализом субъективных и объективных обстоятельств и действовали вопреки объективным законам. Китай в прошлом совершил ошибку нетерпения» [там же, с. 37].

«Культурная революция» выявила многочисленные противоречия и продемонстрировала острую необходимость найти выход из крайностей. Та же необходимость сменить конфронтацию на диалог выявилась под влиянием испытаний холодной войны. В глобальной перспективе и политика «реформ и открытости» – часть общей трансформации, развернувшейся среди ее участников. Для дальнейшего прогресса Китай нуждается в «мирном и стабильном» глобальном порядке. Нужно «мягкое урегулирование» современного глобального дисбаланса, и Китай должен в полной мере использовать «свою новую функцию в мире», чтобы создать условия «мягкого урегулирования».

«Великий скачок», «Великая пролетарская культурная революция» и политика «реформ и открытости» – «все в китайской истории должно изучаться в глобальном контексте». «Глобальная история неделима, и китайская история – ее составная часть», – итожит Чжан Вэйвэй [там же, с. 38–39].

АКТУАЛЬНОСТЬ ТРАДИЦИИ: НАТИВИЗМ, ФУНДАМЕНТАЛИЗМ, НАЦИОНАЛИЗМ

Форсированное выдвижение Китая на мировую арену, его бурная модернизация в эпоху «реформ и открытости», широкая вестернизация от облика китайских городов до элементов быта провоцируют интенсивное обращение к традиции. В многообразии традиционалистской реакции узнаваемо то, что в пореформенной России называлось «почвенничеством», а в более широкой международной перспективе – «нативизмом». Можно различить квазирелигиозный аналог фундаментализма в виде «политического конфуцианства». Наконец, все заметней на авансцену выступает имперский национализм.

В конечном счете, отмеченные разновидности коренятся в подъеме национального самосознания: с началом реформ среди народа усилилось чувство принадлежности к культурной традиции и истории Китая. Подобно тому, как в Японии прорыв к модерности обернулся навязчивым выявлением национальной идентичности, породив обширную литературу о «японскости» (*нихондзинрон*), в модернизирующемся Китае окрепло движение за воскрешение «национального учения» (*госюэ*).

Открываются колледжи и центры *госюэ* в престижных университетах, возникают альманахи, сайты, блоги, устраиваются летние лагеря и курсы. В центральных газетах, в библиотеках и книжных магазинах есть специальные отделы. Обществу явлены авторитеты *госюэ*. Телевидение транслирует просветительские сериалы, превращающиеся в «мыльные оперы» на исторические темы. Ситуация напоминает первые десятилетия XX в., когда движение культурного обновления резко обострило проблему национальной идентичности и, манифестируя эту озабоченность, пошли в ход выражения «национальная живопись», «национальный театр», «национальный язык», «национальная медицина», «национальная одежда», появился и сам термин *госюэ*.

По мнению синоведа из США Арифа Дирлика, на современном этапе движение *госюэ* служит примером того, что отставание традиции уже не исключает модерность, а является попыткой выработать альтернативную форму ее. Однако он же признает непродуктивность противопоставления одной традиции другой: китаецентризм оказывается лучшим способом воспроизведения западоецентризма. Требуется, подчеркивает американский синолог,

«более глобальная перспектива для сопоставления культур, чем китайско-западная бинарность» [25, с. 6, 12].

Фундаментальным вызовом различным концепциям модернизации и особенно парадигме «глобальной модерности» выступает в современном Китае конфуцианство политического толка.

Началом возрождения конфуцианской традиции в КНР считают 1980-е годы, а причиной – ощущение духовного вакуума, возникшего в связи с тем, что марксизм утратил «свою жизненную силу для большинства китайцев» [27, с. 17]. Сыграли также роль возобновившиеся контакты с зарубежными учеными и мыслителями, среди которых (особенно на Тайване) традиция уже получила к тому времени значительное развитие.

Вначале она возродилась в качестве предмета изучения. Так в 1985 г. профессор философии Нанкайского университета (г. Тяньцзинь) Фан Кэли получил субсидирование на исследовательский проект, который привлек 47 ученых КНР и явился стимулом для широкого круга работ. Большинство участников проекта, подобно Фану, руководствовались марксистской теорией; однако были и такие, кто в качестве руководства обращался к учению Конфуция.

Кроме марксизма, методологическую базу восприятия конфуцианства явила либерально-демократическая теория. В монографии Дэн Сяоцзюня (1995) анализируются идеи европейского Просвещения, автор ищет им аналогии. Для него главное – движение Китая к демократии, и он стремится обосновать это движение конфуцианскими доводами. Вслед за Дэн Сяоцзюнем еще ряд приверженцев конфуцианства высказались в пользу демократического развития КНР; при этом некоторые выступают за усовершенствование либеральной демократии посредством соединения с конфуцианской традицией. Разделителем, однако, оказывается меритократия.

Конфуцианцы политического толка отвергают принцип «один человек – один голос». Сделавшееся «секулярным идиологом» современного общества равенство, пишет философ из Гонконга Фань Жуйпин, не должно быть основой для нравственности, политики и права. С точки зрения конфуцианства люди неравны в нравственном отношении и «китайские массы должны принять моральное воспитание, которое исходит от классических текстов конфуцианства, сочиненных мудрецами». Китайский народ должен допустить привилегию для интеллигенции. Принцип равенства перед законом может быть принят как ответственность всех перед законом, однако это не означает, что «каждый должен

обладать абсолютно одинаковыми законными правами и обязанностями» [44, с. 6].

Вместе с тем умеренные представители политического конфуцианства озабочены, чтобы меритократия не превращалась в олигархию. Для них важен демократический принцип равенства возможностей. «Элита должна править, но каждый должен иметь возможность сделаться частью элиты», – замечает Бай Тундун, заведующий кафедрой философии в Фуданьском университете (Шанхай). Вертикальная мобильность должна поддерживаться прежде всего за счет доступности образования, создавая, по выражению Бай Тундуна, «гибридный режим» демократических и меритократических принципов [17].

В целом приверженцы политического конфуцианства – борники элитократии, и их размежевание с существующей в КНР системой институционально сводится к тому, из кого будет состоять элита и порядок ее формирования. У радикальных представителей политического конфуцианства обнаруживается при том тяготение к цивилизационному фундаментализму. Этим интеллектуалам обращение к Конфуцию потребовалось для духовного противостояния Западу. Тотальное противопоставление служит нередко обоснованием «диктатуры развития».

В противоположность иудео-христианской цивилизации с ее постулатом первородного греха, утверждает профессор Нью-Йоркского университета Джеймс Сион, конфуцианство отстаивает возможность исправления человеческой природы в силу ее расположенности к добру, которая может быть развита воспитанием. Развитие происходит с превращением общества в пожизненную школу для его членов. Направляя воспитание граждан и предохраняя общество от негативных влияний, государственная власть «должна быть сильной, эффективной и дружелюбной (citizen-friendly)» [44, с. 24].

Исторически государство в Китае «было больше, чем общество». Обеспечивая макроразвитие и социальную справедливость, оно структурировало общество на элиту и простолюдинов посредством экзаменационной системы. Культивировавшееся конфуцианством уважение к власти было воспринято в Японии, воплотившись в комплексе *бусидо*, который сделался основой модели «развивающего государства (developmental-state model)», распространившейся в другие страны. Таким образом, влияние конфуцианства облегчало восприятие «государственного интервенциониз-

ма» и его роли в «обретении общественного процветания» [44, с. 24–25].

Гегемония государственной власти отстаивается и основателем особой школы «политического конфуцианства» в КНР Цзян Цином. Ему она видится универсальной: не только диктатура ради развития, но и для воспитания (перевоспитания) народа. Цзян за активное вмешательство государства в общественную мораль, но лишь на основе конфуцианских принципов. Переосмыслив институт императорской власти, он, как пишут его биографы, выдвинул «идею правителя, чей авторитет и власть легитимированы и ограничены высшей инстанцией моральных принципов Неба, воплощенных в конфуцианском каноне и истолкованных конфуцианскими учеными» [там же, с. 252–253].

Легитимность – центральное положение концепции Цзяна. Легитимная власть действует на основе моральных принципов, а не посредством силы. Легитимна та власть, которая признается таковой народом и которой тот подчиняется добровольно. Для этого она должна опираться на исторические и культурные ценности данного общества в их сакральном восприятии. Оспаривая легитимность существующего в КНР режима, он предлагает конфуцианство взамен коммунизма как господствующей идеологии.

Цзян допускает исповедание в стране различных религий и приверженность различным учениям, но лишь применительно к сфере частной жизни. Плюрализм современных демократических обществ для Цзяна граничит с аморальностью. Публично должна признаваться только одна вера как основа морально-политического единства в обществе – ассоциация с идеями гражданской религии в «Общественном договоре» Руссо, возникающая в связи с типичным движением политической мысли к приоритету сплочения общества под эгидой верховной власти¹.

Сторонники Цзяна не отвергают заимствование некоторых западных институтов. Образцом приспособления при наполнении синкретическим содержанием служит проект высшего государственного органа страны у Цзяна. Это некое подобие трехпалатного парламента. Высшая *тунжу юань* включает авторитетных конфуцианцев. Народная палата (*шуминь юань*) формируется на основе всеобщих и профессионально-отраслевых выборов. Палату куль-

¹ Цзян читал Руссо в китайском переводе. О популярности автора «Общественного договора» в Китае в XX в. см.: Борох Л.Н. Учение Ж.-Ж. Руссо – концепция государства нового типа [1, с. 74–97].

турной преемственности¹ составляют потомки Конфуция, аристократических родов и исторических персонажей. Кроме того, ее комплектуют назначенцы из числа отставных чиновников, преподавателей китайской истории, представителей религиозных общин. Законопроекты становятся законами при одобрении двумя палатами, притом первая имеет право вето. Так гарантируется верность высшей власти конфуцианским принципам.

Кто же такой Цзян Цин? Родившийся в 1953 г. в г. Гуйяне, центре отдаленной горной провинции Гуйчжоу, сын высокопоставленного партийного чиновника, Цзян был воспитан в партийно-коммунистическом духе, хотя благодаря бабушке познакомился с классической поэзией, музыкой и конфуцианскими произведениями. «Культурная революция» с ее идейными завихрениями побудила его углубиться в чтение Маркса, в раннем творчестве которого его привлекла концепция отчуждения. К этому прибавилось изучение философов-неомарксистов Франкфуртской школы, произведений Сартра, Камю, Хайдеггера, а также Руссо и Локка.

Из своих теоретических занятий Цзян вынес заключение, что официальная доктрина КПК – ленинская версия учения Маркса и что подлинный марксизм – разновидность гуманизма, а не теория классово-борьбы. С этих позиций написано эссе «Назад к марксизму» (1980), в котором второкурсник Юго-Западного колледжа политической науки и права (г. Чунцин) постарался опровергнуть распространенное искажение марксизма и восстановить веру в него среди народа. Эссе было с энтузиазмом воспринято в университетском кампусе и осуждено начальством, которое нашло в нем (заодно с дипломной работой «Критика сталинизма») «серьезные ошибки». Цзяну предложили покаяться, однако он как признанный среди студентов борец за демократические права отказался.

Преследования властей повергли между тем Цзяна в «глубокую фрустрацию», по выражению биографов, обернувшуюся «крайним отвращением к политике». Цзян стал искать трансцендентный смысл жизни, погрузившись в медитацию и чтение философско-религиозной литературы. Христианство и буддизм вызвали у него наибольший отклик, и он едва не крестился [44, с. 245].

¹ Названия палат переводятся по-разному. А. Чэнь именует их соответственно «палата конфуцианцев», «национальная палата», «народная палата» [44, с. 208], Эрика Юй и Фань Мэн называют первую палату «палатой образцовых людей» [там же, с. 252].

Новый поворот произошел у Цзяна в 1984 г. под влиянием неоконфуцианских мыслителей из Гонконга и Тайваня. Цзян решил внедрить их идеи в КНР. В 1985 г. он встретился с Лян Шумином. Тот посоветовал ему заняться творчеством виднейшего представителя раннего неоконфуцианства Ван Янмина (1472–1529). В мае 1989 г. в Баптистском университете Гонконга Цзян участвовал в конференции по проблемам постмодерности, где заявил, что решать надо не проблемы постмодернизма, а проблемы Китая и начинать с возрождения конфуцианской традиции, ибо «основная проблема Китая не развитие экономики и не реформа политической системы, а восстановление чувства национальной идентичности, которое может обеспечить конфуцианство как подлинно национальная культура» [44, с. 247–248].

Новым поворотным моментом в эволюции взглядов Цзяна явилась трагедия 4 июня 1989 г. Восприняв разгром демократического движения как «антропогенную катастрофу», Цзян, однако, не свел дело к поражению демократии. Он связал его с некритическим восприятием западной идеологии и непониманием интеллигенцией, включая неоконфуцианцев, китайских традиций.

Размежевавшись с неоконфуцианством, Цзян взял для своего учения особый термин «политическое конфуцианство (*чжэньчжи жюсюэ*)» в противовес «конфуцианству чувства и мысли (*синьсин жюсюэ*)» неоконфуцианцев¹. В разработке своей системы Цзян опирался не на духовные, а на институциональные аспекты учения Конфуция в традиции *Школы Гунъян*. Институированные ритуалы трактуются Цзяном как средство связи индивида с общностью – семьей, социальным порядком, символическим союзом Неба и Земли. Человек входит в этот союз в качестве «соратника» в творческом процессе устроения социума, направляемом Небом и опирающемся на силы Земли [там же, с. 251].

Идея тройственного союза Неба, Земли и человека претворилась в учение Цзяна о трех видах легитимности. Небесной, протекающей из сакральных источников, Земной, знаменующей

¹ Категория *синь* была изначально значима в неоконфуцианстве, важнейшее направление которого получило название *синьсюэ* («учение о сердце»). Его основоположник Лу Цзююань (XII в.) разрабатывал тезис о тождестве «сердца» и универсального «принципа» *ли*, который был развит в учении Ван Янмина. С *синь* связывалась глубина восприятия мира. Отсюда англоязычный термин, к которому прибегают последователи Цзян Цина и западные синологи в отношении современного неоконфуцианства – *mind Confucianism*.

культурно-историческую традицию, Человеческой, подразумевающей «желание людей подчиняться своим правителям». Эти виды должны уравнивать друг друга и совместно образовывать политическую систему, воплощаясь в трехпалатном органе, в котором каждая палата реализует тот или иной вид легитимности.

В отличие от неоконфуцианцев, полагавшихся на формирование политического сознания рациональным путем, Цзян апеллировал к вмешательству Неба в человеческие дела. Вместо секулярной демократической системы Цзян предлагает освященный мандатом Неба политический порядок, который базируется на системе конфуцианских ритуалов, что подразумевает особый путь политического развития для современного Китая, отличный не только от социализма и либерализма, но и от неоконфуцианства [44, с. 253].

Как «образцовому конфуцианцу в современном мире» Цзян Цину посвящено капитальное издание «Возрождение конфуцианства в современном Китае»¹. Согласно составителю Фань Жуйпину (Городской университет Гонконга), авторы глав брались доказать, что пример современного Китая опровергает мнение об универсальности институтов и политических теорий, сложившихся на Западе. В книге, восторгается Фань Жуйпин, почти нет упоминания о «человеческом достоинстве», о «правах человека» и других западных ценностях. Однако, вопреки Фаню, стремление сформулировать нравственные и политические проблемы в «стро-го конфуцианском дискурсе» [там же, с. 1] без заимствований не обошлось.

Современное неоконфуцианство – главный объект критики Цзян Цина и его сторонников, хотя он и признает отчасти его позитивное значение: «Неоконфуцианские ученые в Гонконге, на Тайване и в США, давая отпор господствующим теориям и идеологиям, несли бремя сохранения и возрождения находившейся в опасности китайской традиции. Они заслуживают огромной благодарности за важный исторический вклад, вдохнувший новую жизнь в китайскую традицию» [там же, с. 17].

Недостаток неоконфуцианцев видится Цзяню в том, что те не нашли политических ресурсов в конфуцианской традиции, а это, в свою очередь, он объясняет особенностями истории Китая в XX в.,

¹ Это коллективная монография, включающая статьи 12 ученых из ведущих университетов КНР и конфуцианских академий, а также США с комментариями редактора-составителя и самого Цзяна.

когда «огонь критики... сосредоточился на институциональных и политических аспектах конфуцианства». Оно было признано «феодальной идеологией монархическо-деспотического строя». А поскольку целью революции 1911 г. было свергнуть этот строй, то его идеология сделалась главной мишенью революционеров 1911 г. и участников Движения «Четвертого мая» 1919 г.

Основоположники современного неоконфуцианства Сюн Шили (1885–1968) и Лян Шумин сами были революционерами. Они не смогли понять, что «стремление конфуцианства к гармоничному порядку посредством конфуцианских институтов» выходит за пределы идеологии феодально-монархического строя. В результате они «отвергли институциональный аспект конфуцианства и сосредоточились на его духовных аспектах». Они полагали, что, когда индивиды достигнут добродетели путем самосовершенствования, все политические проблемы могут быть решены [44, с. 17, 22].

Современные неоконфуцианцы, особенно Моу Цзунсань (1909–1995), видя слабость классического неоконфуцианства, стремятся разработать политическую теорию. Однако институциональные опоры для нее они ищут вовне. Конфуцианству, считают они, не удалось предложить механизм для легитимной смены политической власти. Современное конфуцианство должно решить проблему политических изменений, осуществляемых без насилия и хаоса, которые сопровождали всю китайскую историю, а для этого преобразовать традиционный моральный подход в институциональный поход рационального мышления, чтобы модернизировать и демократизировать политическую систему Китая.

Основой рационального мышления они трактуют современную науку как универсальную ценность. Таким образом, у неоконфуцианцев демократия и наука оказываются в равном положении с моралью. Однако, возражает Цзян Цин, наука ценна только как средство: китайцы могут обучиться ей, но они должны «регламентировать науку в соответствии с конфуцианскими моральными ценностями». На них должны зиждиться политические институты страны. И следует развивать именно «политическое», или «институциональное» конфуцианство [там же, с. 24–25].

Исторической предпосылкой его возникновения Цзян видит состояние хаоса, в который погрузилась страна в период Враждующих царств (V–III вв. до н.э.). В стремлении найти выход возникло несколько направлений, при этом *моизм* не предусматривал активной политической деятельности. *Легисты* способствовали объединению страны при династии Цинь (221 г. до н.э.), но их

ставка на грубую силу подорвала легитимность династии, и та пала через два поколения. Даосская школа Хуан-Лао способствовала экономическому процветанию и политической стабилизации в начале правления династии Хань, но пренебрегала важностью морального воспитания и политической легитимности.

Задачу устроения нового порядка взяли на себя конфуцианцы, в трактовке которых власть сочетала моральный авторитет с законной силой. Началось с регламента для императорского двора и разработки ритуала поминовения предков и закончилось апофеозом конфуцианства как государственной идеологии Хань. На самом деле, по словам Л.С. Переломова (ИДВ РАН), произошел «сплав легизма с конфуцианством», который и придал жизненную стойкость империи Хань, позволившую ей просуществовать около полутысячелетия (206 до н.э. – 220 н.э.) [12, с. 205].

Но Цзян Цин сосредоточен всецело на роли конфуцианства, преувеличивая которую, он впадает в некий экстаз в отношении государственности Хань: то был «идеальный политический порядок», основанный на конфуцианской системе ритуалов, музыки и законов, «самая передовая система в мире» для своего времени! [44, с. 28–29]

Цзян Цин в идеале допускает возможность сосуществования различных подходов в рамках конфуцианской традиции, один из которых (неоконфуцианцы) подчеркивает трансцендентную ценность человеческой личности, а другой («политическое конфуцианство») – эмпирическую реальность существования и влияние среды на проявление человеческих качеств. Один подход не исключает другой. И «конфуцианство мысли» необходимо, чтобы «поддержать моральную чистоту политического конфуцианства» [там же, с. 29].

Однако, как отмечает Джонатан Чань (Баптистский университет Гонконга), вместе с принципами современной демократии, «политическое конфуцианство» отвергает «трансцендентные» ценности в принципе. Цзян Цин сформулировал эту позицию в ответе на Декларацию глобальной этики, которую опубликовал Совет Парламента мировых религий в сентябре 1993 г.¹

По утверждению Цзяна, мировой порядок не созрел, чтобы опираться на общечеловеческую мораль. Существуют независи-

¹ Уникальное мероприятие экуменической направленности происходило в Чикаго с 28 августа по 4 сентября 1993 г., собрав 65 тыс. участников, большинство из которых подписало проект Декларации, составленный Гансом Кунгом.

мые страны со своими интересами и своей культурой, конфликты ценностей неизбежны. К тому же, чтобы быть действенной, этика не может быть универсальной. Побудительную силу может иметь только «местная этика», сложившаяся в каждой отдельной стране и опирающаяся на ее традицию [44, с. 157].

Последователен ли основатель «политического конфуцианства»? По мнению Чжан Сянлуна (Пекинский университет), хотя амбивалентное отношение к таким категориям, как «наука», позволяет говорить об известной склонности Цзяна к универсализму, основное направление его учения исключает универсализм. Однако в амбивалентность впадает и сам Чжан Сянлун: «Элементы мышления Цзяна, напоминающие об универсализме, представляют только попытку добиться признания своих взглядов в «век универсализма».

Вот именно! Чтобы противостоять универсализму, сформулированному в эпоху Просвещения, невозможно обойтись без его положений. И это приходится признать самым последовательным борцам с универсальными ценностями. «Политическое конфуцианство», признает Чжан, пытается «отстоять свое существование, сопротивляясь давлению западного универсализма универсалистскими средствами» [там же, с. 235].

«Политическое конфуцианство» и потенциал его реализации не создают угрозу возникновения «другого универсализма», но это и не изоляционизм, которым как исключением можно пренебречь. «Это поистине Другое», – заключает Чжан Сянлун [там же, с. 237]. Иначе говоря, нечто третье между универсализмом и изоляционизмом. Комментируя этот двусмысленный тезис, Фань Жуйпин толкует его как предостережение от попытки «конфуционизировать Запад». Такая попытка была бы столь же ошибочной, как «вестернизация Китая». Однако сторонник культурного релятивизма отказаться от амбиций автора концепции «истернизации» все же не может и допускает правомерность постановки вопроса: «не содержит ли конфуцианство какие-либо универсальные постулаты, которые могут быть применены ко всему человечеству?» [там же, с. 11].

Противоречивость мышления основателя «политического конфуцианства» позволяет сделать именно такие выводы. В противостоянии западной традиции Цзян Цина, подобно Лян Шумину с его концепцией «истернизации», тянет к отстаиванию универсальности конфуцианства: в его свете должны быть переосмыслены перспективы развития всех стран. В итоге вестернизация, заме-

чает американский синолог Дэвид Элстейн, ставится Цзяном «с ног на голову»: вместо демократического преобразования конфуцианского Китая он выступает за «конфуцианское преобразование демократии» [27, с. 144–145].

Точкой бифуркации становится отношение учения Конфуция к религии. Распространенной ошибкой Ван Цинсинь (Университет Цинхуа, Пекин) считает игнорирование религиозной природы конфуцианства. Культ предков есть вера в потусторонний мир, представители которого находятся в духовной связи со своими потомками. Тем самым семейные, кровно-родственные отношения становятся «связующей линией между имманентным и трансцендентным мирами», и такой подход является «альтернативой посткартезианскому западному противопоставлению секулярного и религиозного» [44, с. 8].

Признание конфуцианства религией позволяет сторонникам «политического конфуцианства» перенести конфронтацию с западной политической традицией в конфессиональную сферу. Современные западные понятия и ценности, доказывает Фань Жуйпин, могут быть поняты только в контексте «синтеза христианства, аристотелизма и стоицизма, что произошло в Высоком Средневековье». Уже в конце XII–XIII вв. в рамках схоластики зародились понятия естественного и международного права, а в конечном счете и прав человека. «Второе издание схоластики», так Фань именуется Реформацию, породило новое христианство, совершенно отличное от христианства I тысячелетия н.э., и создало базу для секулярной культуры Просвещения.

Почему философ-конфуцианец из Гонконга, претендуя на глубинное знание европейской духовной традиции, игнорирует Возрождение? Ему необходимо вывести Просвещение из Реформации и тем самым укрепиться в мысли, что эта культура оставалась сугубо конфессиональной, а потому, чтобы понять западную модернность, следует признать «глубоко христианский» смысл секуляризации. Из мессианской сути учения Христа проистекает, по мысли Фань Жуйпина, «квазирелигиозное рвение, с которым современный Запад стремится обратить других в свой секулярный этический и политический дискурс» [там же, с. 2].

Сведение культурной традиции Запада к специфическому «дискурсу» выглядит весьма поверхностным. Но за этим, можно сказать, деликатным оборотом мысли скрывается убеждение в фундаментальном антагонизме между традициями. Отождествляя культурное влияние Запада с христианским мессианством, Цзян

Цин призывает своих сторонников исходить из «постоянного и неизбежного конфликта» между христианской верой и конфуцианской культурой, что «обрекает на неудачу всяческие попытки христианских или либеральных ученых Китая... построить мост между двумя различными традициями» [44, с. 3].

Так защищается важнейший постулат «политического конфуцианства», в котором фундаментализм сопрягается с национализмом. В толковании Цзяна конфуцианство представляет «сам базис китайского национализма», ибо национализм есть «национальное сознание, основанное на традиции». А в роли «*фундаментального (substantial) национализма*» конфуцианство –необходимое условие модернизации Китая¹ [там же, с. 163–164].

Такой национализм, по Цзяну, требует «абсолютной преданности национальному государству и его культурной традиции». Три народных принципа Сунь Ятсена не были полноценным национализмом, поскольку они недооценивали значение культурной традиции и не базировались на конфуцианстве. Вообще Сунь Ятсен и другие революционеры начала XX в. были, считает Цзян, «неукорененными» националистами, и это объясняется тем, что в большинстве они были христианами, а для христиан высшим долгом является преданность Богу, а не светскому государству [там же, с. 164–165].

Отвергая библейский догмат о разделении «мира кесаря и мира Христа», Цзян провозглашает: «Верить в христианство, иностранную религию, значит предавать китайскую культуру, так же как верить в буддизм». Поскольку христианская вера не является частью китайской исторической или культурной традиции, она, заявляет Цзян, не имеет «никакой исторической или культурной легитимности в политическом смысле». Иначе говоря, при признании монополии конфуцианства станет противозаконной.

То же относится и к буддизму. И Лян Шумин, избравший буддизм в качестве личной веры (притом что энергично и последовательно отстаивал социальное значение конфуцианства), вызывает со стороны Цзяна осуждение, граничащее с обвинением в национальной измене [там же, с. 166].

¹ В обоих своих постулатах Цзян, типичный случай, ссылается на западную политическую традицию, в первом случае на определение французского историка и философа XIX в. Эрнеста Ренана, во втором – на мнение американского профессора Л. Пая о роли национализма в модернизации развивающихся обществ.

Кроме культурно-исторической традиции, Цзян Цин приводит культурно-психологическое объяснение антагонизма между христианством и китайской традицией. Любая вера выражается в «национальном духе» – заимствует Цзян идею *Volksgeist*, популярную в пангерманизме XIX в. – и потому абсолютно ограничена рамками национального государства. Поскольку христианская вера выражает «дух западных наций», неизбежны «напряженность и конфликт между ней и национальным духом, представляющим китайскую культуру», т.е., по Цзяну, «конфуцианской верой». Это конфликт «не только между двумя верами, но и между двумя национальными духами». И он неизбежен, поскольку, представляя «душу нации», национальный дух неизменен [44, с. 166].

Естественно, постулат об антагонизме между христианством и китайской традицией не мог не вызвать возражений в «христианско-либеральной» среде – действительно, в Китае христиане, выступая сторонниками свободы совести и духовной терпимости, оказываются на либеральных политических позициях. В посвященной Цзян Цину книге тезис о неизбежности конфуцианско-христианского конфликта оспаривает Ло Пинчун (Центр прикладной этики Баптистского университета Гонконга).

Согласно Ло национальный дух, к которому апеллирует Цзян, не самодовлеющая субстанция. Он – продукт истории и подлежит изменению, в том числе совершенствованию в контакте различных культур. Цзян не согласен: национальный дух может изменяться только на бытовом уровне, на уровне ценностей он неизменен. Это «фундаментальный признак нации», то, что отличает ее от других.

Ло отвечает конкретными примерами «индиженезации» христианства, буддизма, ислама, которая отнюдь не сопровождалась формированием у обращенных китайцев индийского, арабского или духа какой-нибудь европейской нации. И впредь, призывает Ло, «китайские христиане не должны подрывать китайский национальный дух или его заменять западным. Они должны делать его здоровее, богаче и ярче» [там же, с. 170].

Поймав оппонента на слове, Цзян советует китайским христианам молиться за возрождение конфуцианства и утверждение его привилегированного статуса как доминирующего учения. Если христианство, подобно буддизму в прошлом, признает этот статус, возможно конструктивное взаимодействие. Такое идеальное решение стало бы «наиболее удачным вариантом разрешения “конфликта цивилизаций”». Однако поскольку межкультурные разли-

чия сохраняются, сохраняется и неизбежность конфликта, который кроется в уникальности истории и культуры той или иной веры [44, с. 169–170].

В противоположность Ло, который доказывает, что сама по себе та или иная культура не создает опасность конфликта и ситуация зависит от поведения ее представителей, Цзян настаивает на потенциальной конфликтности культур самих по себе. Постулируя неизбежность конфликта двух различных культур, Цзян всецело присоединяется к концепции Хантингтона, который восхищается конфуцианского мыслителя глубокой проницательностью. «Столкновение цивилизаций носит вечный характер», – провозглашает Цзян.

В ответ Ло напоминает о распространении в Китае по Шелковому пути индийской, персидской, арабской цивилизаций, об ассимиляции китайской культурой буддистской цивилизации, о восприятии манихейства и несторианства. Нет цивилизаций, замечает Ло, которые бы не вступали во взаимодействие [там же, с. 171].

Ло противопоставляет позиции Цзяна подход профессора Тана из Пекинского университета¹. Напоминая о традиционном идеале гармоничного сосуществования и разнообразия культур, о лозунге *школы Сюэхэн* «развивать суть национальной культуры и вбирать новые идеи» и об установке Лу Синя «взять западную культуру, не ожидая пока она овладеет нами», Тан призывает к отказу от подхода «или-или»: «тотальная вестернизация или тотальный возврат к прошлому». Он выступает за терпимость к культурным различиям и открытость в развитии культуры [там же].

В ответ Цзян снова резко меняет характер полемики, переходя от метафизики к геополитике. Предложение Тана, доказывает он, приведет к исчезновению китайской культуры: «Современная западная культура сильна, она доминирует и поддерживается гегемонией Запада в политике, экономике, науке, технологии, масс-медиа. Она экспансивна и агрессивна. А конфуцианская культура еще не восстановилась после столетней приниженности» [там же, с. 172].

В нынешней ситуации спасением для китайской культуры, по Цзяну, может быть только предоставление конфуцианству превосходства над другими традициями. Поскольку оно представляет «китайский национальный дух», «требуется, чтобы китайцы всецело верили» в него, а для этого его доминирующий статус должен

¹ Tang Yijie. *Xin zhouxin shidai yu zhongguo wenhua di jianshe* (Новое Осевое время и создание китайской культуры). – Nanchang: Jiangxi People's Press, 2007.

быть закреплён институционно. Только при таком условии культурное взаимодействие вероятно и может быть даже благотворным [44, с. 173–174].

Установка Цзяна на статус исключительности для конфуцианства далеко не оригинальна, более того, как подчеркивает его оппонент, это версия догмата веры в монотеистических религиях. При этом у Цзяна, даёт понять Ло, нет никаких духовно-теологических оснований поучать китайских приверженцев учения Христа: большинство христианских теологов Китая, придерживаясь канонического догмата веры, не отвергают ни китайскую культуру, ни конфуцианство, ибо в христианстве вера в культуру может сосуществовать с верой в Бога.

Цзян отвергает этот дуализм, для него культура – абсолют. А поскольку он сводит китайскую культуру к конфуцианству, то отвергает заодно с христианством даосизм и буддизм. Абсолютом для Цзяна оказывается исключительно конфуцианство. Тем самым основатель «политического конфуцианства» порывает с уходящим в тысячелетнюю традицию Китая синкретизмом «трех учений (*сань цзяо*)». Так в полемике с христианским богословием Китая выявляется, что противопоставляемая христианству «конфуцианская исключительность» Цзяна есть подмена классической китайской традиции заимствованием христианского монотеизма.

Цзян Цин желает оправдаться: «Исключительность и верховенство конфуцианства не означает исключения других культур, систем мысли и вер». Уточняя свое понимание статуса государственной религии (эссе «О восстановлении конфуцианской религии Китая»), Цзян писал, что конфуцианство должно стать «господствующей идеологией государства». Иначе говоря, основатель «политического конфуцианства», толкуя желаемый статус учения Конфуция, колеблется между категориями «гражданская религия» в духе Руссо или Толстого и «государственная идеология», как она осуществлялась в СССР и осуществляется в КНР.

Как и полагается государственной идеологии, ее функционирование должен обслуживать специальный аппарат, по замыслу Цзян Цина – Китайская ассоциация конфуцианской религии. Она обретет «исключительность и верховенство» в общественно-политической жизни страны посредством «политики наверху» (убеждением правительственных чиновников) и «политики внизу», убеждая общество [там же, с. 176].

Ло замечает, что придание конфуцианству статуса государственной религии приведет к его огосударствлению со всеми отяг-

чающими последствиями: «Лучше полагаться на неправительственные конфуцианские группы, чем возлагать все надежды на появление нового императора, который установит государственный статус конфуцианства, как сделал император династии Хань У, и лучше объединить свои усилия с другими конфуцианцами, чем ждать появления конфуцианского Константина¹ в правящей партии».

Надежда Цзяна, что Китайская ассоциация конфуцианской религии, обретя государственные привилегии, будет руководить духовной жизнью, обернется тем, что Ассоциация сделается проводником правительственной политики. И вопреки желанию Цзяна не политическая власть станет «инструментом конфуцианский ценностей», а Ассоциация сделается «инструментом политической власти». «Такое возвышение конфуцианства, – заключает Ло, – окажется также его падением» [44, с. 179–180].

Альберт Чэнь (Университет Гонконга) отмечает, что, хотя сам термин «политическое конфуцианство» ввел Цзян Цинь, политические аспекты возрождения учения Конфуция разрабатывались и другими мыслителями. И пальма первенства принадлежит неоконфуцианцам, работавшим на Тайване и в Гонконге в 1950-х годах. В 1958 г. Сюй Фугуань, Тан Цзюньи, Моу Цзунсань и Чжан Цзюньмай (он же Карсон Чанг) опубликовали Обращение к миру от имени китайской культуры, которое содержало два основных тезиса: что китайская традиция содержала «зародыши демократии» и что демократизация есть внутренняя потребность развития китайской культуры [там же, с. 215].

В доказательство совместимости китайской традиции с «духом демократии» авторы Обращения указывали на идеи «добродетельного правления (*вандао*)», отражения воли Неба в воле народа, легитимности восстания против тирании и др. В доказательство того, что демократия необходима Китаю, указывалось на хроническую проблему династических циклов и отсутствие законных механизмов мирной передачи власти

Идею суверенитета народа в рамках конфуцианской традиции развивал старейший из авторов Обращения Сюй Фугуань² (1904–

¹ Имеется в виду римский император, даровавший христианам право исповедания своей веры и способствовавший распространению влияния Церкви в Римской империи

² Сюй Фугуань – сын бедного крестьянина, участник Гражданской и Антияпонской войн, получил военную подготовку в Японии, стал генералом в армии Гоминьдана. Философией и историей Китая занялся после 1949 г. на Тайване

1982). Результатом искажения учения Конфуция в ханьскую эпоху, считал он, явилось противоречие «двойной субъектности»: тогда как оригинальная конфуцианская мысль трактует народ субъектом политического порядка, в китайской истории субъектом оказывался император. Правление становилось абсолютистским. Точно так же вопреки учению Конфуция правление обычно оказывалось своекорыстным. В конфуцианстве таким образом не находилось достаточных институционных гарантий от деформации власти, хотя оно и способствовало некоторому смягчению угнетения.

В то же время Сюй Фугуань считал, что конфуцианские идеи самоограничения в признании интересов других могут дать западной демократии, сосредоточенной на индивидуальных правах, более прочное моральное основание. Таким образом, конфуцианство может не только стать «импульсом для демократии в Китае, но и способствовать более глубокому укоренению на Западе» [44, с. 217–219].

Убежденные сторонники меритократии Цзян и его последователи придерживаются конфуцианского различия элиты *цзюньцзы* (*совершенный муж*) и простолюдинов *сяо жэнь*. Сюй Фугуань исходит из другого конфуцианского постулата – о доброте человеческой природы и необходимости уважать человеческое достоинство, из которого делает вывод о необходимости предоставлять всем людям возможность принимать ответственные решения.

Чэнь находит подобное истолкование конфуцианства более убедительным, чем толки о несовместимости конфуцианства и демократии. Иначе придется признать, что конфуцианская элита может навязывать свою волю и ценности народу. А это уже будет тоталитаризм. Простая смена коммунизма конфуцианством в качестве господствующей идеологии ничего не даст, если государство останется недемократическим. А если конфуцианское возрождение будет идти воедино с демократизацией Китая, тогда китайский народ сможет избрать в руководители государства нравственно цельных и сильных личностей, «продукт конфуцианского самосовершенствования». Они и реализуют «конфуцианские принципы добродетельного правления» [там же, с. 221–222].

Возрождение конфуцианства ускорило с провозглашением стратегии «китайской мечты» Си Цзиньпина, но уже одним-двумя десятилетиями ранее трактаты Конфуция и его учеников, дорогие иллюстрированные издания и дешевые учебные пособия по кон-

и в Гонконге, при том продолжал политическую деятельность и, будучи близко знаком с Чан Кайши, выступал против авторитарного правления на Тайване.

фуцианству для школьников сделались не редкостью в книжных магазинах. Открываются платные воскресные школы, курс конфуцианства появился как факультативный предмет в программах ряда университетов, вопросы по основам конфуцианства в некоторых провинциях включили в тесты для претендентов на чиновничьи должности. Возникли конфуцианские академии. В 2004 г. издательством высшего образования КНР был опубликован многотомник поучений из китайской классики, подготовленный Цзян Цином. Впервые с 1912 г. когда Китайская республика запретила скандирование конфуцианских поучений в школах.

«Гармония есть то, что следует почитать», – ссылаясь на Конфуция, заметил председатель КНР Ху Цзиньтао в феврале 2005 г. и несколькими месяцами позднее провозгласил курс на построение «гармоничного общества». Ху подчеркнул значение таких конфуцианских ценностей, как нравственность власти и связь ее с народом. Вторя ему, председатель Госсовета Вэнь Цзябао в марте 2007 г. заявил, что среди восходящих к древнему мудрецу принципов особо важны «любовь и гуманность, дух общности и гармония». Отдельно было сказано о принципе всеобщего мира – «*тянь ся вэй гун*». Имя Конфуция присвоено институтам распространения китайского языка и культуры, которые начали создаваться с 2004 г. и за первые же три года охватили 36 стран. Возобновленное почитание Конфуция на государственном уровне видится мощным ресурсом «мягкой силы» Китая.

Обращение к конфуцианскому принципу гармонии – очевидная альтернатива идеологии классовой борьбы, предполагающая, что в отличие от времен маоизма социальные конфликты должны решаться мирным путем. Такое обращение весьма многозначительно в условиях резко обостренного экономическим ростом социального неравенства, массовых крестьянских выступлений и подъема протестных настроений в обществе.

Хотя в выдвигании конфуцианской традиции на авансцену духовной жизни в КНР явственна реакция на современную глобализацию, по сути приверженцы «политического конфуцианства» попадают в ту же идейно-теоретическую ловушку, в которой оказалась неоконфуцианская мысль республиканского периода. Чтобы обосновать альтернативу, им приходится обратиться к парадигме модерности и сформулировать свою позицию в принятых в современной науке категориях, а это придает их оппозиции, сколь бы радикальной она ни казалась самим авторам, непреодолимую двойственность.

Англоязычные ученые, особенно китайского происхождения, видят в конфуцианстве коррекцию к чрезмерному индивидуализму и антагонизму интересов в либеральных системах. Мечтая о разрешении социальных противоречий в духе сотрудничества, часть их приходит, констатирует Элстейн, к «романтизации некоторых элементов конфуцианства» [27, с. 202–203].

Однако возможность культурного диалога между представителями «политического конфуцианства» и европейской демократической традицией ограничена. Основное препятствие – презумпция культурного превосходства, характерная для классического китайского этоса, и эта презумпция актуализуется, когда возрастает влияние Китая на остальной мир. И попутно преодолевается по мере интеграции страны в глобальный порядок.

Более изощренной формой традиционализма видится то, что маститый специалист по китайской политической традиции Ван Гунву¹ назвал «реставрационистским национализмом». Подразумевается, что нынешнее возвышение Китая является ВОЗВРАТОМ – «возвращением могущества, творческой устремленности и духовного потенциала» Китая, следовательно, и возвратом того положения в мире, которое страна занимала до Опиумных войн [21, с. 272].

«Двусмысленно», считает Ван Гунву, датировать начало новой истории Китая Опиумными войнами, приведшими к подчинению Китая. То был общемировой процесс, захвативший в XIX в. Алжир, Египет, Турцию, Индию, Бирму, Индокитай. С этого момента судьба и жизнь Китая переплелись «с глобализацией мира и по сути, и в долгосрочной перспективе». В реставрационистских же категориях возрождение Китая связано с антияпонской войной и мобилизацией крестьянства, а его наглядным воплощением сделалось создание Китайской Народной Республики с последующим допуском страны в ООН и визитом Никсона в Пекин [там же, с. 279].

«Величайший китайский националист современности» Мао Цзэдун, по определению Ван Гунву, одержал победу благодаря «удачной комбинации современного национализма с социальной революцией китайского народа» [там же, с. 281]. Китайский национализм стал движущей силой перемен, имея глубокие корни в политической традиции и прежде всего в конфуцианстве. Его ис-

¹ Ученый из Сингапура Ван Гунву пользуется авторитетом в профессиональном сообществе историков-международников, о чем свидетельствует фундаментальное издание, в котором приняли участие ведущие специалисты из КНР, Сингапура, США, Великобритании, Канады [21].

токи – «сильный психологический шок и интеллектуальное пробуждение в условиях униженности иностранным господством». Поэтому первоначально это и был «реставрационистский национализм», обращенный больше в прошлое, чем в будущее. Характерно письмо Сунь Ятсена 1896 г., в котором говорилось одновременно о «реставрации древнего порядка» и «следовании пути Запада» во имя Неба и человека [21, с. 279, 290].

Амбивалентность китайского национализма отражалась и в догматах модернизации, ставшей не только «пылким желанием», но и «магическим словом». Содействие ей считалось патриотическим долгом как единственным средством спасения страны, в обоснование чего привлекался социал-дарвинизм вкупе с лозунгами первых советских пятилеток.

Подобное обоснование модернизации открывало дорогу радикализации китайского национализма под прикрытием народных интересов. Радикально-популистский национализм оказался направлен и против иностранного империализма, и против китайского прошлого, включая конфуцианство. Так в своей радикальной форме китайский национализм описал полный круг. Оттолкнувшись от традиции и разрушая ее, он принес великие достижения. А финалом оказалось возрастающее несоответствие потребностям развития Китая в трансформирующемся мире [там же, с. 281–282].

И тогда, излагает мнение Ван Гунву, профессор Школы международных отношений Народного университета Китая (Пекин) Ши Иньхун, под официальными лозунгами «великого возрождения китайской нации» в КНР возродился «реставрационистский национализм», совмещающий «селективную реставрацию» китайской традиции и «селективное восприятие западного пути». Распространяясь в народной ипостаси, китайский национализм становится «все более самоуверенным». Это «апелляция к китайскому величию как нации и цивилизации», требование установления нового мирового порядка на основе морали, нетерпимость к неуважительному отношению со стороны Запада, отказ от западных ценностей во имя «китайского пути», артикулированного как «социализм с китайскими чертами» [там же, с. 282–283].

ОТ ПОДНЕБЕСНОЙ К СОВРЕМЕННОМУ МИРОПОРЯДКУ

Рассматривать ли возвышение Китая в перспективе улучшения международного порядка или как угрозу? Все зависит, как за-

мечает директор института Восточной Азии Сингапурского национального университета Чжэн Юннъянь, от подхода. На Западе господствуют две теории – «реализм» с упором на баланс сил отдельных держав и «либерализм», акцентирующий роль международных институтов, международного права и морали. Ни одна из этих теорий с их новейшими вариациями не годятся в полной мере для Китая.

Китайские международники представляют одно из самых крупных национальных сообществ. Проблема, однако, во-первых, в том, считает Чжэн, что над ними тяготеют западные теории и политика США, а во-вторых – отрыв изучения современных международных отношений от китайской традиции. Чтобы полноценно интегрировать Китай в исследования современного миропорядка, следует выяснить историческое своеобразие поведения страны на международной арене, исходя из презумпции многообразия путей развития различных стран [21, с. XIII–XV].

Линейная концепция исторического развития, сводящаяся к неизбежной вестернизации всех обществ, господствует во внешней политике США со времен окончания холодной войны, достигнув крайности в стремлении «неоконов» (неоконсерваторов) установить демократию американского образца в различных частях мира. Мао Цзэдун выступал против гегемонии США, но и его историческое мышление было линейным. Что хуже, Мао был уверен, что для прогресса необходимо «креативное разрушение», и эта идея, пишет Чжэн, стала вдохновляющей для «целого поколения китайцев» [там же, с. XV].

Китай был объявлен «центром великого объединения революционных народов всего мира», а «культурная революция» – «колоколом, отбивающим смертный час империализму, современному ревизионизму и реакционерам». Вдохновляясь древнекитайскими геополитическими стратагемами, Пекин заявил территориальные претензии всем своим соседям – СССР, Японии, Пакистану, Вьетнаму, Индии. Торжество курса Мао, считал Ван Гунву, ознаменовало победу «западной концепции революционного прогресса», влияние которой сохраняется в китайском руководстве. Такой подход может привести к тому, что Китай в своем возвышении займет «конфронтационную позицию по отношению к остальному миру» [там же, с. XV].

Вестернизированный автор китайского происхождения, профессор Нью-Йоркского университета (США) Джеймс Сиюн возражает: нет никаких оснований утверждать, что, возвышаясь,

Китай пойдет по европейскому пути и станет добиваться гегемонии насильственными средствами. В Европе международный порядок включал официальное равенство суверенных государств в сочетании с неофициальной иерархией, при которой крупнейшие державы пользовались исключительным влиянием; в Азии, напротив, «существовало неофициальное равенство при официальной иерархии».

Иерархический порядок был порожден «естественным характером» взаимодействия Китая с соседними государствами, поскольку до середины XIX в. Китай был несравненно могущественнее своих соседей. «Пока иерархия соблюдалась, не было особой необходимости в войнах»: от воцарения династии Мин до Опиумных войн (XIV–XIX вв.) в Восточной Азии было меньше войн, чем в Европе за аналогичный период¹.

В экономическом отношении превосходство Поднебесной было аналогичным положению США в 1950-х годах: с середины XIV до середины XVII в. китайский ВВП составлял 28–30% мирового, еще в начале XIX в. промышленное производство Китая составляло 33% мирового. Таким образом, совершенно естественно столетиями Китай находился в центре восточноазиатского миропорядка, что и закрепилось в самоназвании страны *Чжунго* – *Срединное царство* [21, с. 29].

Тем не менее временами иерархия перевертывалась, и императорский двор соглашался на понижение своего статуса в патрон-клиентских отношениях. Так было при правлении династии Южная Сун (1127–1279), когда основатель династии ради заключения мира с государством Цзинь принял вассальный статус, а его премьерники присылали этим правителям ежегодные дары.

Из таких исторических примеров очевидна склонность Китая к иерархическому порядку, независимо от собственного статуса в этом порядке. Вопрос в другом: «находится ли Китай **внутри** существующего мирового порядка?». При Мао Цзэдуне Китай «бунтовал против гегемонии США», потому что режим был исключен из международной системы. Теперь же Китай «внутри системы» и признает гегемонию США в ней. Вопреки «нореалистам», нет железного закона, согласно которому меняющее соотношение сил обуславливает крушение иерархического порядка. «Лучше иерархия, чем анархия!» – таков урок китайского традиционного миропорядка [там же, с. 30].

¹ Сион излагает концепцию американского профессора Дэвида Канга [34].

Исторический опыт стран Восточной Азии – это интегрирование в существующий порядок, а не оспаривание иерархии. Такое поведение обеспечивает более слабым государствам стабильность и другие преимущества. Если те утрачиваются, происходит «головокружение ногами»: формой протеста против существующего мирового порядка становится выход из повиновения гегемону. Нечто подобное случилось в 2003 г., когда Франция и Германия, наравне с Россией и Китаем, не поддержали США в Иракской войне. Более распространенный вариант – совмещение приспособления и протеста [21, с. 31–32].

Профессор Фуданьского университета (Шанхай) Сяо Жэнь отмечает, что особенности традиционного китайского мировосприятия обычно определяются предложенным классиком американской синологии Дж. Фэрбэнком термином «китайский мировой порядок»¹, а последний сводится к набору положений, регламентирующих отношения между императором Сыном Неба и теми правителями, кто желал установления этих отношений.

На самом деле, как писал Ван Гунву, эти нормы были порождением риторики, выражающей «древний космологический идеал»². Стандартное определение «данническая система» некорректно. Зачастую дары императору носили церемониальный характер, скорее обозначая, чем являя по существу вассальные отношения. К тому же обычно император «отдаивал» дарителей, а главное, признав сюзеренитет китайского императора, вассальные правители в обмен получали от него титулы, которые повышали их престиж внутри своей страны и международный авторитет. То была «улица с двусторонним движением» [там же, с. 103].

И те, кого официальная китайская терминология называет «данниками», получали выгоду от льготных условий торговли с империей, поскольку официальные экономические связи допускались лишь при формальном признании вассалитета. Империя осознавала ответственность за своих «внешних подданных» и в случае необходимости приходила им на помощь.

В выигрыше оставалась и империя. «Даннические» отношения сулили мир на ее границах. Сяо Жэнь признает, что это напоминает создание буферных государств на границах крупных дер-

¹ Chinese world order / J.K. Fairbank (ed.). – Cambridge, MA: Harvard univ. press, 1968.

² Wang Gungwu. China and Southeast Asia: Myths, threats a. culture. – Singapore: Singapore univ. press, 1999. – 65 p.

жав, но в традиционном китайском мировосприятии акцент делался на влияние более развитой цивилизации и ее моральный авторитет. Императорский двор не вмешивался во внутреннюю политику «вассальных» государств и не навязывал им свои правила, придерживаясь принципа «подчинять, но не управлять (*chen er bu zhi*)».

Этот миропорядок можно, по Сяо Жэню, представить концентрической моделью. В центре император, внутренний круг – интегрированные в административном отношении и разделявшие ценности китайской культуры «цивилизованные» территории. Внешний круг – земли «варваров», с которыми поддерживались патерналистские отношения, но они не платили земельного и прочих имперских налогов и не подлежали имперскому управлению. Самый отдаленный круг вообще не считались «подданными». Это были «иностранные государства» в современном смысле [21, с. 105–108].

Преподаватель Университета Цинхуа (Пекин) Чжан Фэн поддерживает критику существующих концепций данничества: игнорируются мотивы, побуждающие другие страны вступать в подчиненные отношения с Китаем и не учитывается, что у таких стран, как Япония и Вьетнам, тоже обозначалась тенденция ставить себя в центре международного порядка. Китаецентризм усугубляется культуроцентризмом: данничество характеризуется на основе нормативных положений. Фактически «риторика превосходства», как указывал Ван Гунву, «основывалась на силе и ничего не значила в периоды слабости и хаоса» в Китае [там же, с. 82].

Тем не менее презумпция китайского верховенства оставалась неизменной фигурой речи, поскольку легитимировала статус императора как центра *тянь-ся*, Поднебесной. Мифологема не подразумевала влияния на весь земной шар, в реальности претензии китайских императоров не простирались дальше прилегающих территорий в Северо-Восточной и Юго-Восточной Азии и отдельных областей Центральной Азии. Мироустройство включало три части: «внутренние вассалы», «внешние вассалы» и «территория невассалов». Последние могли даже считаться равными, с ними провозглашались «братские» отношения, как с уйгурами и Тибетом до их завоевания, затем по мере усиления подобных племенных объединений они оказывались, по официальной терминологии, «врагами».

В сущности, действовала ситуационная логика. Военная слабость Китая при династии Сун (960–1279) побуждала императорских чиновников трактовать соседей как равных, а изоляционизм как крайняя форма китаецентризма относится больше к эпохе прав-

ления Цин (1644–1911), на основе мировосприятия которой и сложилась модель «китайского мирового порядка» [21, с. 81–82, 91].

Традиционно акцентируемая самодостаточность Поднебесной бесплодна при анализе современных отношений страны с глобализующимся миром, пишет Ши Иньхун, профессор Народного университета Китая (Пекин). Обращаясь к дилемме «универсализм или изоляционизм», выдвинутой на метафизическом уровне приверженцами «политического конфуцианства», он предлагает для внешнеполитической стратегии Китая нечто среднее – *«умеренный партикуляризм»* [там же, с. 274]. В общем он сводится к Вестфальской системе национальных государств, и это, разумеется, актуально для Китая, который исторически не воспринимал себя государством-нацией.

При этом Ши Иньхун обнаруживает характерное (и распространенное не только в Китае) недопонимание европейской философии мироустройства, когда, например, апеллирует к авторитету Эдмунда Бёрка как поборника национально-государственной традиции.

Ирландец по происхождению, британский консерватор по убеждениям Бёрк в борьбе с влиянием Французской революции на Англию проявил себя апологетом традиции. Но то была государственная традиция Великобритании, которой он придавал универсальное значение, когда выступал за насаждение в колониальной Индии. Поучительный случай метаморфозы консервативной мысли, когда традиционализм обернулся имперским национализмом, сродни американским «неоконам», с которыми китайские авторы отчаянно полемизируют, противопоставляя им «китайскость».

«Китайскость» имеет и другой актуальный аспект, и он плохо согласуется с доктриной наций-государств. Это упомянутый «реставрационистский национализм», подразумевающий возврат положения гегемона. Поэтому стремление обосновать внешнеполитический курс современного Китая на основе традиции оборачивается проблемой ее соответствия современному миропорядку.

Недооценка перемен превращает «китайскость» в нечто «фундаментально статичное», акцент на них превращает ее в нечто несущественное. «Фундаментальная статичность» оборачивается, в частности, отождествлением китайской традиции с морализаторством при ссылке на Конфуция. На самом деле, делает вывод Ши Иньхун, сила, «жесткая либо мягкая, но обязательно умная» и ситуационная логика являются ключом к китайской теории миропорядка [там же, с. 277–279].

Все это очень напоминает ту самую линейную теорию истории международных отношений, которую китайские авторы пытаются оспорить. Поэтому многие из них призывают к осторожности, выражая надежду, что на внешнюю политику Китая будет оказывать влияние циклическое восприятие истории, восходящее к парадигме династических циклов, и, говоря словами Ван Гунву, стойкое представление, что «за политическими успехами и процветанием неизбежно следуют ослабление и падение»¹.

Чжэн Юннъянь подчеркивает, что в теории международных отношений большое значение имеет сам дискурс. Западная терминология приводила к уподоблению традиционного китайского миропорядка колониальным империям. Пока китайские ученые-международники не выработают собственный язык, они не смогут адекватно истолковать поведение своей страны. Но для выработки собственного языка китайским международникам необходимо использовать научную методологию Запада. Только язык, разработанный таким путем, будет «коммуникабельным», сделает их исследования интегрированной частью международных исследований [21, с. 296].

По сути между тем предполагается нечто другое – чтобы международные исследования интегрировали термины китайской традиции. Прежде всего речь идет о *тянь-ся*, Поднебесной («all-under-heaven»). Этим понятием, считает Чжэн, выражается самая сущность традиционного китайского восприятия миропорядка, и задача китайских международников передать его современным, «коммуникабельным» дискурсом. Традиционное китайское государство было «универсальной империей», и его правители полагали, что их мировосприятие значимо не только для китайцев, но и для всего человечества.

Важно, однако, уточнение Чжэн Юннъяня – «будучи нормативной для китайцев в их отношениях с некитайцами», концепция *тянь-ся* не обязательно была нормативной для некитайцев. У последних могли существовать альтернативные представления о мироустройстве, и вьетнамцы, например, веками боролись за свою национальную идентичность.

Тянь-ся не было недифференцированным. Выделялись «экуменическая» и «внеэкуменические зоны» с «контактными зонами» между ними. Территории вне «китайской экумены» не были «ко-

¹ Wang Gungwu. To act is to know: Chinese dilemmas. – Singapore: Eastern univ. press, 2003. – 89 p.

лониями» в европейском смысле слова, у них было общее культурное наследие и в течение тысячелетий общая историческая судьба. И главное отличие от древних империй и империй Нового времени (Османской, Британской, Французской или Российской) – Китайская империя, заявляет Чжэн, сформировалась «естественной экспансией Срединного царства, а не завоеванием». Экспансия базировалась на бесспорном преобладании Китая в регионе, факторами чего были размеры территории и численность населения, развитие культуры и экономики. Отсюда беспримечательная длительность имперской истории Китая, насчитывающей два тысячелетия [21, с. 304].

Из-за универсальности *тянь-ся* у Срединного царства не было необходимости в концепции территориального разграничения, как и национального суверенитета. Лишь когда Китай столкнулся с другими империями, претендовавшими на свою универсальность, он был вынужден определить свое «национальное пространство». Самыми ранними пограничными соглашениями стали Нерчинский 1689 г и Кяхтский договор 1727 г. с Россией.

Отсутствие категории «нации» осложняло приобщение Китая в XIX–XX вв. к международной системе. И в мире существует озабоченность, не собирается ли Китай вернуться к «традиционным феодальным отношениям между собой и остальным миром». Чжэн спешит успокоить: традиционный Китай был самодостаточно, и опасность для существующего миропорядка заключена в другом, если модернизированный Китай «уподобится в своем поведении великим западным державам Нового времени» [там же, с. 306–307].

Сейчас Китай – самый активный поборник глобализации и воспринимает ее как механизм своего мирного возвышения. Из своего опыта Китай понимает важность миропорядка. Поэтому, хотя нормы современного миропорядка установлены Западом, он принимает их, поскольку те обеспечивают суверенитет и целостность Китая и позволяют усваивать достижения Запада, «не теряя китайскости» [там же, с. 309–310].

Суверенитет и территориальная целостность – ныне абсолютная ценность для Китая, поэтому в стране так приветствовали возвращение Гонконга и Макао, поэтому КНР предпринимает настойчивые усилия не допустить провозглашения независимости Тайваня. Вместе с тем Китай озабочен суверенностью малых стран и выступает против доктрины «гуманитарной интервенции». Исходя из уникального исторического опыта предлагает в качестве спо-

соба разрешения конфликтов «философию *гуаньси*», взаимовыгодных связей, которая и характеризовала «данническую» систему отношений между Китаем и малыми государствами [21, с. 314].

Современный Китай, заключает Чжэн Юннъянь, желает быть нацией такой же великой, как Великобритания, Франция, Германия, Россия, США, с которыми он себя сопоставлял в Новое время. Запад обучил Китай не только как стать великой державой, но и тому, как ведут себя великие державы.

Официальный Пекин и пресса КНР десятилетиями обличали политику великодержавности в свое время по отношению к СССР, а после его распада – со стороны США. Внешнеполитическая гегемония отвергалась в принципе. Еще в 2009 г. премьер Госсовета Вэнь Цзябао заявлял: «Некоторые говорят, что мировыми делами будут управлять только Китай и США... Это безосновательно и ошибочно. Невозможно паре стран или группе крупных держав решать все глобальные вопросы».

Через три года пришедший к руководству Си Цзиньпин во время визита в Вашингтон выдвигает идею «отношений нового типа между великими державами». Имея в виду конкретно Китай и США, Си говорил: «Ради коренных интересов народов двух стран и всего мира обе стороны должны объединить усилия, чтобы выстроить партнерско-сотруднические отношения ... найти совершенно новый путь для нового типа отношений между великими державами, который будет беспрецедентным в истории и открытым будущему» [61, с. 774].

Заявление китайского руководителя означало, что Китай как великая держава берет на себя обязанность сотрудничать с США и другими великими державами при решении мировых проблем. А это явилось наглядным отходом от установки Дэн Сяопина «держаться в тени» на международной арене в пользу нового курса восстановления исторического статуса мировой державы [58]¹.

Хотя Китай еще остается развивающейся страной, сила и влияние в мировой системе позволяют ему вести политику великой державы. Но это, заявляет Си Цзиньпин, должна быть особая, «великодержавная дипломатия с китайскими чертами» [49]. Этот курс становится очень популярным в КНР, констатируют Цзэн

¹ См. также: Гордон А.В. Азия и Европа во внешнеполитическом курсе Си Цзиньпина // Европейская безопасность. – М., 2016. – Вып. 42. – С. 13–15; Он же. Внешнеполитический курс Си Цзиньпина // РЖ Востоковедение и африканистика. – 2016. – № 04. 025–029.

Циньань (Лондонский университет) и Ш. Бресли (Университет Уорвика, Великобритания), проанализировав 141 статью на китайском языке за 1998–2014 гг. [61].

Хотя убеждение, что Китай – великая держава, разделяется всеми авторами, существует неопределенность в толковании самого понятия. Считаться «великой державой» лестно национальному самолюбию, но не всем хочется принимать на себя обязанности. Возражения сводятся к тому, что Китай по душевому доходу еще бедная страна и должна признаваться «развивающейся страной», хотя и «первой среди равных» себе.

Есть и другая неопределенность. Великодержавный статус определяется почти исключительно по отношению к США, поэтому концепт «отношения нового типа между великими державами» не фиксирует трансформацию всего международного порядка, здесь Пекин остается скорее стороной, которая «оспаривает нормы и, может быть, даже формирует нормы (*norm shaper*), но не устанавливает их» [там же, с. 775].

Глава Школы международных исследований Пекинского университета Ван Цзиси утверждает: «Китай – самая быстро растущая из развивающихся стран, но он еще далеко позади развитых стран. Влияние Китая распространяется по всему миру, но... США остаются ведущей силой. У Китая уникальная политическая система и идеология, но ему не удастся распространить свои ценности и модель. Китай пользуется существующим международным порядком, однако не в состоянии реформировать систему» [28, с. 3].

Профессор Народного университета Китая Цзинь Каньжун напоминает, что в 1872 г. экономика США превзошла британскую, но только после Второй мировой войны США стали мировым лидером. И «поскольку Китай еще не может производить продукты глобального общества – такие, как региональная стабильность и безопасность на Ближнем Востоке – международное сообщество не может ожидать от Китая лидерства в мире».

Руководитель Института современных международных отношений в Университете Цинхуа Ян Сюэтуан согласен с Цзинем: В мире наблюдается тенденция к «экономической биполярности», но США остаются «единственным центром стратегической, военной и политической силы». Помимо того что США – самая мощная держава в военном отношении, «вне конкуренции остается американская мягкая сила». Это единственная держава, которая «может предложить модель, влиятельную для других стран» [там же].

В этих условиях главным для китайских авторов становится **признание** «миром», воплощенным США, великодержавного статуса Китая. Желание добиваться такого признания сдерживается в известной мере встречным желанием не брать на себя «груз ответственности, которая сопровождает глобальное преобладание и / или лидерство». Отсюда «баланс» идентичности – «великая, но еще развивающаяся и возвышающаяся» держава. Мыслится некое «стратегическое пространство» возвышения страны, где Китай может отстаивать свои интересы, проводя политику, которая невозможна для тех, кто не входит в ранг великих держав [61, с. 781].

В стремлении к великодержавности есть и «домашний контекст». Во времена реформ эта идеологема сделалась стержнем партийной пропаганды -- только под руководством КПК смог покончить с «веком унижения» и в упорной борьбе обрести статус великой державы. И «только партия может отстоять новообретенный статус великой державы от продолжающегося посягательства враждебных сил Запада». Обретение статуса, следовательно, становится важнейшим обоснованием легитимности режима [60].

Однако в подобной легитимации партийного правления есть уязвимые места. Она позволяет партии обрести широкую поддержку в краткосрочной перспективе, но порождает завышенные, нереалистичные и / или дорогостоящие ожидания. Если Пекину не удастся оправдать эти возросшие ожидания, будет продемонстрирована неэффективность партийного руководства. Таким образом, международная идентичность Китая нуждается в поиске «равновесия между отстаиванием великодержавности и реальными возможностями, а также обязанностями, который накладывает глобальное лидерство» [61, с. 781].

Китай провозглашается «великой державой» (100% статей), но при этом (87%) добавляется определение «возвышающаяся держава». Вместе с тем Китай выделяется из этого ряда (включая «нормальные» «возвышающиеся» державы БРИКС). Характерны оговорки, что речь должна идти не о «возвышении», но о «*возрождении*» Китая, об обретении им «законного» места, которое он занимал в прошлом как «великая держава».

Незначительным по частоте определения (11,34%) оказалось понятие «мировая держава (*shijie daguo*)». Здесь тоже сохраняется двойственность. Для одних Китай всегда был «мировой державой», «ключевой фигурой в международных делах». Другие авторы считают, что об этом говорить преждевременно. Далее (9,21%)

следует «Китай № 2», т.е. вторая по значимости мировая держава. Однако и тут авторы избегают уточнения.

Реже всего встречается определение «сверхдержава» (1,42%). Этот термин имеет одиозное происхождение, применялся по отношению к СССР, в настоящее время ассоциируется почти исключительно с США. Употребляясь по отношению к Китаю, сопровождается обычно уточнениями. Например, декан Школы международных исследований Пекинского университета Цзя Цинго доказывает, что у Китая есть интересы одновременно «нормальной» великой державы и «сверхдержавы». И поскольку эти двоякие интересы часто не совпадают, Китаю «все труднее поддерживать стабильность и преемственность в своей внешней политике» [61, с. 783–784].

Юй Лэй и Шамсул Хан называют Китай «возвышающейся супердержавой», и это одно из типичных проявлений общей тенденции, заключают Цзэн Циньань и Ш. Бресли: «Идентификация Китая как великой державы видоизменяется, уточняется и возможно умеряется указанием на то, что Китай еще пребывает в восходящей траектории» и таким образом еще не может «в полной мере брать на себя обязательства сверхдержавы» [там же, с. 784].

В целом китайские ученые одобряют переход Китая к активной внешней политике, призывая в то же время к реализму. «Столетие Китая для мира, которое могло бы сменить американское столетие, еще не наступило», – указывает Цзинь Каньжун. Китай «должен сосредоточить свои усилия там, где они могут быть наиболее эффективными» [77, с. 3].

Главное – избежать «ловушки Фукидида»¹. Соперничество между Китаем и США неизбежно, считают международники КНР, но не должно привести к открытому соперничеству за лидерство,

¹ Описанная Фукидидом в «Истории Пелопоннесской войны» ситуация, когда Делосский союз (Афины) и Пелопоннесский союз (Спарта) оказались заложниками «ловушки», вызванной ростом Афинского могущества и страхом Спарты перед усилением Афин. Современные исследователи и теоретики международных отношений используют «ловушку Фукидида» для описания взаимоотношений между США и Китаем («восходящей державой»). Си Цзиньпин высказал отношение к этой теории, выступая в Сизтле в рамках визита в США: «Такой вещи, как “ловушка Фукидида”, не существует, но, когда большие государства снова и снова допускают стратегические просчеты, они могут создавать такие ловушки для себя сами» (НИ: США и Китай идут к войне, но ее еще можно избежать // РИА Новости. – Mode of access: <http://ria.ru/world/20151018/1304095531.html#i xzz48bsUHMBZ>).

которое обернется конфронтацией. Они отвергают «теорию системной войны», вытекающую из «ловушки Фукидида»¹. Великие державы могут учиться на ошибках прошлого, как показывает пример Германии после 1945 г., говорил Ян Сюэтуан, возражая на дискуссии в университете Цинхуа (2014) Джону Мирсхеймеру. Китай не пойдет по пути «насильственной экспансии», которую применяли США [77, с. 4].

Высказываясь за возрастание активности Китая во внешней политике, Ван Цзыси и Ян Сюэтуан надеются, что та не станет агрессивной. Хотя они представляют две конкурирующие школы китайских международных², Ван и Ян солидарны: Китай должен опираться на «моральный реализм», предложить «моральную модель» [там же, с. 5].

В общем отношении китайских ученых к гегемонизму в международных отношениях выглядит двойственным. Вопреки спорадически звучащим широковещательным декларациям, китайские позиции в общем представляются прагматичными, а критика тех или иных держав, в первую очередь США, избирательной. В политических и научных кругах отдают себе отчет в том, что на более мощные державы ложится большая ответственность за поддержание порядка и стабильности в мире.

Ставится вопрос не об обладании государством большей властью в международных отношениях, а о том, злоупотребляет ли оно ею. США отводится позитивная роль лидера в установлении системы свободной торговли, бенефициаром которой является Китай. А критицизм в отношении действий США обусловлен негативными тенденциями в международной системе, поскольку те проявились в мировом финансовом кризисе и росте терроризма.

¹ По подсчету директора Белферовского центра международных отношений Гарвардского университета Грехэма Аллисона, с 1500 г. война между восходящей державой и гегемоном случалась в 11 случаях из 15 (Allison G.T. Obama and Xi must think broadly to avoid a Classic Trap // New York Times. – 2013. – June 6. – Mode of access: <http://www.nytimes.com/2013/06/07/opinion/obama-and-xi-must-think-broadly-to-avoid-a-classic-trap.html>

² Ян Сюэтуан называет себя «моральным реалистом», Ван Цзыси считается «либералом». Цзинь Каньжун располагается между ними [77, с. 3].

ЗАПАДНЫЕ ИСТОРИКИ-МЕЖДУНАРОДНИКИ О ПЕРСПЕКТИВЕ ГЕГЕМОНИИ КИТАЯ

Западные историки-международники констатируют, что глобализация является вызовом не только для теоретического мышления модернизирующихся обществ. Серьезные вопросы она ставит и перед Западом, современным миропорядком, теорией международных отношений. Неудача Запада в построении общеприемлемого международного порядка побуждает обратить внимание на другие парадигмы. Как провозглашают критики, предстоит осознать ограниченность сложившегося на Западе восприятия мира и оценить «ранее пренебрегавшийся исторический опыт незападного мира». При этом в традиции этих стран и прежде всего возвышающегося Китая следует искать не «готовые решения, а основание для оценки существующих предубеждений и стереотипов» [21, с. 133].

Пол Эванс, профессор Университета Британской Колумбии (Канада) отмечает, что не только историки, но и политологи, журналисты стремятся выяснить перспективы возвышения Китая в мировой системе в свете особенностей его политической традиции: «Будет ли навсегда покончено с идеологемами Поднебесной (*Middle Kingdomism*) или Китай готовится вернуть себе ведущую роль, как в древности?» [там же, с. 43].

«Традиционный Китай и Запад с Нового времени, каждый на свой лад, претендовали быть... центром универсума», такова фундаментальная черта обеих цивилизаций, и именно стремление к «центральности» определяло исторический путь каждой из цивилизаций, полагает почетный профессор Университета Вирджинии (США) Брентли Вомак [там же, с. 117].

Изначальной особенностью политической традиции в Китае было то, что она формировалась в условиях неоспариваемой «центральности» Поднебесной в своем ареале. Другое название *Срединное Царство* указывает на радикальное отличие геополитического положения традиционного Китая от Европы. Восточная Азия в образе *Срединного Царства* имела устойчивый, «твердый» центр, Запад в образе Средиземноморья, а затем Северной Атлантики – неустойчивый, «жидкий». Хотя центральность Китая не всегда означала стабильность, но даже в обстановке соперничества в конечном счете в регионе возникала «экумена», пространство «культурного взаимодействия и конвергенции» [там же, с. 117–118].

Монголы и маньчжуры завоевывали Китай, но ни Монголия, ни Маньчжурия не стали новыми центрами в Азии. Господство Китая можно было оспорить, центральность нет. После крушения экспансионистских устремлений монгольской династии Юань (1271–1368) Китай усвоил, что «лидерство на основе престижа и авторитета менее рискованно и более устойчиво, чем воздействие силы». Еще один предметный урок, подчеркивает Вомак, Китай получил, когда в апогее своего могущества попытался утвердить господство над Вьетнамом. После 20 лет оккупации (1407–1427) династия Мин должна была признать самостоятельность страны в обмен на признание ею имперского сюзеренитета.

Если следовать концепции Пола Кеннеди об опасности «имперского гиперрасширения (*imperial overstretch*)», Китай четко осознавал пределы своего территориального расширения. Именно поэтому он отказывался от морской экспансии. Экспедиции Чжэн Хэ 1405–1423 гг. предназначены были возвеличить правящую династию, но не способствовать развитию экономических связей.

Китай, подчеркивает Вомак, не господствовал над Восточной Азией, но, обладая самым большим населением и развитой аграрной экономикой, был в ее центре. Озабоченность императорского двора завоеванием престижа в отношениях с соседями вовсе не была проявлением нарциссизма. Требовалось оформление иерархии, что выражалось в приеме посольств с принесением даров.

Отношение других государств к гегемонии Китая было противоречивым. Авторитет Поднебесной благодаря эффективному управлению и развитой культуре, давшей региону «общий культурный язык», обеспечивал центральность империи. Однако сюзеренитет императорского двора не принимался безоговорочно. К тому же, если Китай мог позволить себе «имперскую амнезию», на периферии не забывали ошибки и злоупотребления имперской политики [21, с. 120].

Китай мог быть самодостаточным, но его богатство делало его объектом притязаний сонма воинственных кочевников, от которых он старался защититься, однако не мог избавиться. Огромность Китая создавала непреодолимое препятствие для его подчинения и равно – постоянную угрозу расчленения.

Поддержание мира на границах и в районах, населенных этническими меньшинствами, требовало содержания огромной армии. При династии Мин вооруженные силы империи насчитывали 4 млн солдат, на порядок больше самой многочисленной европейской армии того времени. Однако упор на голую силу слишком

дорого стоил. Самоизоляция была дешевле, но отдавала инициативу воинственным соседям. Оптимальным оказывалось устройство договорных отношений с учетом интересов всех сторон.

Китай нуждался в изъятии «почтительности» ради системной стабильности. Одновременно та давала признание автономии, в чем нуждались соседи Китая. Происходил обмен автономии на «почтительность», и «асимметричность» поддерживалась при обоюдной заинтересованности [21, с. 122].

Управление китаецентричным порядком опиралось на три принципа: «моральное превосходство, беспристрастность и инклюзивность». Упор на конфуцианскую этику, требующую проявления гуманности, относился к тем способам ведения дел в политике, когда, по мнению Вомака, «бархатная перчатка позволяет добиться желаемого, скрывая железную руку».

«Беспристрастность», подразумевавшая равное отношение к конфликтующим сторонам, позволяла императорскому двору играть посредническую роль в спорах между соседями. И тем самым делала необходимым имперское присутствие в регионе.

«Инклюзивность» означала, что правители соседних государств могут отождествлять себя с императором, а их страны и народы могут «пользоваться имперским благоволением». Никто из потенциальных участников не был исключен из китаецентристской системы международных отношений [там же, с. 123].

Все три принципа воплощались в даннической системе, которую часто называют «ритуализованной системой региональной гегемонии». Восходящая к глубокой древности, она была институирована при династии Мин (1368–1644) и, означая формальное признание доминирования Китая, не требовала установления прямого господства. Тем самым, как отмечал Ван Гунву, позволяла избежать риска вооруженного отпора и истощения сил империи¹.

Ныне Китай возвращает себе статус региональной «центральности» в совершенно изменившейся обстановке на глобальном уровне. Важнейшим отличием является принятие универсальных ценностей и равенства в отношениях между странами вместо особых ценностей и формализованного неравенства даннической системы. Характерна предусмотрительность, которая – наряду с имперскими реминисценциями – выражена в указаниях Дэн Сяопина по внешней политике (1990-е годы), названных «28 иероглифами»:

¹ Wang Gungwu *Empires and anti-empires: Asia in world politics // The Fall of Great Powers / Geir Lundestad (ed.)*. – Oslo: Scandinavian univ. press, 1994. – P. 235–255.

«хладнокровно наблюдать и анализировать», «стоять на своей позиции», «быть открытыми переменам», «скрывать свои возможности», «держаться в тени», «не претендовать на лидерство» [см.: 53].

Китай достиг определенных успехов в курсе на добрососедские отношения, напоминая традиционную практику «ритуализации асимметричных отношений», а явление эпохи глобализации – многосторонние институты вроде ШОС – вполне соответствует традиционному принципу обеспечения взаимных интересов. Традиционные принципы Пекин не без успеха распространяет на Африку и Южную Америку. Однако, предупреждает Вомак, установка на обеспечение взаимных интересов может дать сбой, и Китай «начнет использовать свое силовое преобладание по отношению к соседям, чтобы максимально удовлетворить свои интересы за их счет» [21, с. 131].

В целом Вомак оптимистично смотрит на региональную политику Китая. В этом случае, как он считает, традиционное мышление не создает угрозу миропорядку. Иное дело – выход Китая за рамки региональной державы и вступление на путь глобализации своей внешней политики. Здесь стремление к «центральности» может обернуться опасными коллизиями для миропорядка и потерями для самого Китая.

Современная международная система не имеет центра, его заменяет «глобальная матрица государств с беспрецедентной интенсивностью и масштабом взаимодействия». Значение в этой системе США обусловлено не столько их собственными возможностями, сколько «символизируемой долларом зависимостью всех государств от стабильности системного взаимодействия» [там же, с. 131–132].

Современная глобальная система, соглашается Вомак с китайскими международниками, поистине *тянь-ся*, «все под одним небом». Общие проблемы и возрастание взаимодействия не исключая асимметрии в отношениях между разными странами, создают общую потребность в эффективном сотрудничестве. Полицентризм современной ситуации – это больше чем появление новых великих держав, выдвигание Китая, Индии, Бразилии может оказаться простым расширением «клуба великих держав». Включение в элитарный клуб одних подразумевает «исключенность остальных», отчего, заключает Вомак, напряженность в отношениях «между инсайдерами и аутсайдерами» может возрасти [там же, с. 132].

Развернутую критику современного миропорядка представил Роберт Кокс, почетный профессор Йоркского университета (Торонто, Канада)¹. Он ставит вопрос, что ждет современный миропорядок – «конвергенция или плюрализм»? Сторонник второго варианта Кокс ищет поддержку в политической традиции Китая, находя в ней преимущество по сравнению с европейской.

На Западе основой политического мышления со времен Просвещения была идея прогресса, согласно которой столкновение различных принципов ведет к синтезу, обозначающему более высокую точку в развитии общества. В китайской культуре при цикличном восприятии истории господствовал принцип «баланса» противоположностей.

Идея прогресса восходит к монотеистической эсхатологии в ее секуляризованном варианте «движения к конечному предустановленному единству». Она обернулась имперским экспансионизмом, побудив европейцев к установлению господства в других частях света.

В современном миропорядке господствует, по формуле Кокса, «абсолютистско-эсхатологическая перспектива всемирной истории», ярко выраженная во внешней политике «неоконов», примером чего были действия администрации Джона Буша младшего. В этой перспективе все страны должны прийти к подобию американского общества (демократия, капитализм, свободный рынок), а военное и экономическое давление поспособствует ускорению и завершению этого процесса» [21, с. 7].

Такая перспектива всемирной истории органична для политической культуры США, у которых история была восхождением к вершинам могущества. Более реалистично, по Коксу, политическое мышление тех европейских и азиатских народов, чья история отмечена периодами гегемонии, за которыми следовали упадок и необходимость сосуществования с другими державами. Из этого опыта рождалась идея «плюралистического мира», в котором сосуществуют несколько «больших концентраций силы», воплощающих различные общества с различной иерархией ценностей.

Традиционное китайское мировосприятие сочетало мифологему «инклюзивности», охватывающей всю вселенную, и реалистическое признание различий между странами и народами, тре-

¹ Многолетний сотрудник МОТ (1947–1972), в своей научной деятельности зарекомендовал себя критическими работами о международных институтах и современном мировом порядке.

бывавшее «достижения консенсуса» между ними. С превращением Китая в мировую державу возникает опасение, что китайский народ воспримет «прогрессистский взгляд западной ментальности» и захочет пойти по пути Америки.

По мнению Кокса, какими бы ни были подвижки в массовой культуре в сторону гегемонизма, руководители Китая настроены прагматически. Поэтому вопрос имеет две стороны: «станет ли Китай подражать Западу» или, наоборот, Запад «усвоит релятивизм» и станет добиваться консенсуса различных подходов, как было присуще традиционному китайскому мировосприятию [21, с. 8].

Перед лицом возродившегося Китая, стремящегося к консенсусу мировых держав, лидерам США, призывает Кокс, стоит принять идею «постамериканского мира», отказавшись от «неоконсервативной идеи унитарного, возглавляемого Америкой мирового порядка» [там же, с. 11, 14].

Для канадского синоведа Пола Эванса вопрос о значении политической традиции Китая не столь однозначен. Он подчеркивает, что и в мировой синологии отнюдь нет единого мнения о перспективах возвышения Китая. Этим вопросом были озабочены и Фербенк, работавший в 1950–1960-х годах, и выросший в китайской общине Юго-Восточной Азии Ван Гунву, прославившийся в сообществе историков-международников несколько десятилетий спустя. Несмотря на реформы, происходившие в КНР, для Вана оставалось неясным, «примет ли Китай нормы современного мирового порядка», расценив их, как «современные» и условно «универсальные» или отвергнет как «западные» [там же, с. 53].

Фербенк и Ван Гунву при всем различии происхождения и времени работали в одной научной традиции. И для них было очевидно, что Запад и Китай «могут жить вместе даже без полной конвергенции» и такое сожительство станет лучшим стратегическим выбором для обеих сторон. И еще они верили, что возможно «транснациональное сообщество исследователей Китая».

Однако, с сожалением констатирует Эванс, «история и истории представляют лишь одну часть в понимании и формировании политических решений... Нарративы истории и извлекаемые из них уроки могут стать малозначимыми в мире, где происходят столь резкие перемены». Последние и породили дебаты о необходимости «особой теории международных отношений», отражающей опыт Китая, его материальные возможности и мировосприятие, а соответственно и о формировании особой «китайской школы международных отношений» [там же, с. 54].

Некоторые аналитики обозначили «особый китайский подход» к современному мировому порядку, который назвали «Пекинским консенсусом» по аналогии с «Вашингтонским консенсусом». И в противоположность ему: «Вашингтонский консенсус» – демократические выборы, священность личных политических и социальных прав, поддержка прав человека и свободных открытых рынков, доктрина гуманитарной интервенции, «Пекинский» – авторитаризм, партийное государство, технократический подход к управлению, упор на социальные права и обязанности, отстаивание принципов суверенитета и невмешательства в сочетании с поддержкой свободного рынка и сильных региональных и международных институтов.

Какие последствия сулит утверждение «китайского подхода»? Если Моргентау, Кеннан, Липпман и другие теоретики международных отношений в свое время изменили политическое мышление американцев, замкнутое на «идеализме, изоляционизме, исключительности», чем повлияли не только на внешнюю политику США, но и на всю систему международных отношений, разумно допустить, считает Эванс, что «каждая возвышающаяся держава не только станет определять международный порядок в соответствии со своими интересами, но и оплодотворит его своими ценностями и подходами».

Китай достиг той стадии могущества, на которой находились США при классиках американской школы. Формирование «китайской теории» или «школы» международных отношений видится ныне неизбежным. Главный вопрос современности, считает Эванс, воспримет ли Китай мировой порядок и его идеологию, возникшие при господстве США? [21, с. 55].

Калифорнийский профессор Джеффри Уоссерстром [56] ищет среднюю позицию между двумя господствующими в американской политологии концепциями. Одну из них наиболее отчетливо представляет политический обозреватель, колумнист «Нью-Йорк таймс» Томас Фридман, ставший известным в мире, когда в лондонском «Икономисте» обнаружили ассоциативную связь между его публикациями и выдвиганием Си Цзиньпином идеи «китайской мечты»¹. Другую – хорошо известный в Китае со времени, когда он сопровождал Никсона при первом визите президента

¹ The Chinese Dream: The Role of Thomas Friedman // The Economist. – 2013. – May 6. – Mode of access: <http://www.economist.com/blogs/analects/2013/05/chinese-dream-0>

США в КНР, Генри Киссинджер. Оба они чаще других американских авторов упоминаются в прессе КНР, а Киссинджер к тому же регулярно общается с китайскими лидерами¹.

Сторонник идеи глобальной конвергенции, трактующий модернизацию в современном мире как «американизацию», Фридман доказывает, что Китай в ближайшем будущем вместе со всеми странами мира будет всецело интегрирован в этот процесс, нивелирующий национальные различия². Его идейный вдохновитель – Френсис Фукуяма с парадигмой «конца истории». Напротив, Киссинджер настаивает на специфике Китая, которая обуславливает, как и было в прошлом, его особое положение в мире. Будущее Китая в миропорядке Киссинджеру видится, скорее, в образах «столкновения цивилизаций».

Один из главных аргументов Киссинджера буквальное стилистическое сходство политических установок современных китайских руководителей, начиная с Сунь Ятсена и Мао Цзэдуна, с принципами, сформулированными в императорскую эпоху, и особенно, «необычное», как считает Киссинджер, «чувство близости и идентификации с глубокой древностью». Нигде нет такого желания у политических деятелей апеллировать к далекому прошлому и нигде нет такой уверенности элиты, что подобное обращение к образам и событиям прошлого будет понято и принято в обществе. «Ни одна страна не может претендовать на столь протяженную и непрерывную цивилизацию или на такую глубокую привязанность к своей древности и классической культуре».

Исходя из этого, – заключает патриарх американской дипломатии, – «не следует ожидать, что Китай будет преобразен глобализацией. Скорее целью должна стать минимизация возможной китаизации мирового порядка!» [56, с. 163–164].

Отвергая установку Фридмана на «американизацию» мира, Уоссерстром одновременно оспаривает и ход мыслей Киссинджера. Начиная с того же Сунь Ятсена, политическая мысль китайских лидеров была глубоко синкретичной, находясь под сильнейшим влиянием идей, которые распространялись с Запада. И апеллировали они не только к китайскому прошлому, но и к истории других стран, особенно к Французской революции, как и другим револю-

¹ В 2013 г. во время пребывания в Китае Киссинджер встречался с Си Цзиньпином и бывшим руководителем КНР Цзян Цзэминем.

² Friedman T. The World is Flat. – N.Y.: Farrar, Straus a. Giroux, 2005.

циям в Европе, к американской Войне за независимость, а также – к Реставрации Мэйдзи в Японии.

С Запада широко заимствовался и политический ритуал, включая титул президента. Характерно и то, что в своей одежде руководители Китая постепенно вестернизировались (достаточно сопоставить в этом отношении своеобразные кители Сунь Ятсена или Мао Цзэдуна с костюмами нынешнего руководства). Особое внимание Уоссерстром обращает на стремление Китая интегрироваться в статусные международные институты, включая организацию Олимпийских игр и устройство Всемирной выставки.

Действительно, Конфуций, к наследию которого апеллирует Киссинджер как к неизменной специфике Китая, остается значимой величиной для современного китайского общества. Однако его наследие неоднократно подвергалось переосмыслению, и то, что сейчас называют «конфуцианскими ценностями», было реконструировано в культурно-обновленческих движениях 1920–1930-х годов. Институты Конфуция скопированы с Институтов Гете. Образовательные учреждения Китая «в беспрецедентной степени проникнуты глобальным мышлением» и «беспрецедентно число китайцев, проводящих время за рубежом – то ли как туристы, как рабочие или, возможно, самое важное – как студенты».

«Мы не должны выбирать, – заключает Уоссерстром, – между парадигмами, сосредоточенными на отдаленном прошлом или на какой-то иной эпохе, на перестройке китайской государственности международными факторами или, напротив, на перестройке Китая мирового порядка. Лучше будет использовать все эти подходы в целокупности» [56, с. 167].

ИСТОРИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ПРОЕКТА ШЕЛКОВЫХ ПУТЕЙ

Ученые КНР и западные аналитики в целом солидарны в том, что Китай в своей международной политике так или иначе будет опираться на свой исторический опыт, и, встраиваясь в процесс глобализации, использовать (и изобретать) культурную традицию. Яркий пример – вновь обретенная идеологема Шелкового пути.

Си Цзиньпин один из первых государственных визитов совершил в страны Центральной Азии. Выступая в университете им. Назарбаева в г. Астане 7 сентября 2013 г., он представил проект транспортной магистрали, которая соединит побережье Тихого океана с Балтикой. Напомнив о прошлом, президент КНР под-

черкнул, что новый Шелковый путь обеспечит торговыми связями и инвестициями страны Восточной, Западной и Южной Азии, в которых проживает 3 млрд жителей.

Между тем, как было в свое время с индийскими древностями, «открытие» Шелкового пути в Новое время – заслуга европейских ученых и путешественников, начиная с Фердинанда фон Рихтгофена. Тема популяризировалась как в академических кругах, так и в европейском обществе, в частности во Франции (книги Рене Груссе и Поля Пеллию). Отклики были и в Японии. Факел Токийской олимпиады (1960) путешествовал маршрутом Шелкового пути от Греции в Японию.

Именно из Японии, как показывает ученый из провинции Шаньси Шэнь Чэньчэн, тема Шелкового пути перекочевала в Китай. В 1980–1981 гг. китайским телевидением совместно с японским был снят документальный фильм. В 1982 г. на китайский язык была переведена книга Люсет Бульнуа «La Route de la soie». В 1993 г. Северо-Западным педагогическим университетом начал издаваться журнал «Шелковый путь», а в конце 1990-х годов среди ученых КНР прошла дискуссия о целесообразности выделения исследований Шелкового пути в специальную дисциплину. К концу XX в. Шелковый путь уже представлялся многовековой коммуникацией культур между Востоком и Западом, Азией и Европой.

В историческом сознании современного китайского общества термин обрел популярность как элемент славного прошлого. В школьном образовании тема используется для воспитания патриотических чувств: учащимся предлагается понять «историческую ценность и современное значение китайской цивилизации». Весте с тем они должны усвоить «общую тенденцию всемирной истории».

Итак, включает Шэнь Чэньчэн, Шелковый путь воспринимается все большим числом китайцев как одно из самых выдающихся культурных достижений, оставленных «традиционным Китаем» и «китайской традицией». Не имеет никакого значения, что современный концепт Шелкового пути и не древний, и не китайский. Напротив, его «модернистское» и «импортированное» происхождение только усилило его популярность в глобализующемся обществе. Изменив традиционную китаецентристскую парадигму, концепт призван способствовать формированию новой идентичности китайского общества перед вызовами глобализации [46, с. 9].

Выдвинутый в 2013 г. проект Экономического пояса Шелкового пути, дополненный проектом Морского Шелкового пути

XXI в., объединяемые ныне в китайской прессе термином «единый пояс, один путь», оценивается и в самом Китае, и в профессиональном сообществе как важнейшая инициатива внешнеполитического курса Си Цзиньпина. Она открывает широкие возможности для восхождения Китая на международной арене, она же обостряет основательные и необоснованные опасения, связанные с великодержавными претензиями возвышающегося Китая.

Даже по официальной фактологической справке, выпущенной совместно министерствами иностранных дел и торговли КНР, замысливается грандиозный, субэкуменический проект. Соединяя Китай с Центральной Азией и Россией с выходом на Балтику, «один пояс, один путь» связывает «динамичный Восточно-Азиатский регион с развитой экономикой Европы и включает страны с огромным потенциалом экономического развития». Через Центральную и Западную Азию Китай соединяется с Персидским заливом и Средиземным морем, а также по суше с Юго-Восточной и Южной Азией. А морем «один пояс, один путь» ведет в Европу через Южно-Китайское море и Индийский океан и также через Южно-Китайское море в южную часть Тихого океана. По подсчетам китайских экспертов проект должен охватить страны с населением более 4 млрд и ВВП около 21 трлн долл., соответственно 65% населения и 30% экономики мира.

В справке подчеркивается, что Проект соответствует движению к «многополярному миру», а также к глобализации экономики и возрастающему применению информационных технологий и что он составлен с «уважением культурных различий». Особо говорится о развитии культурных контактов с целью достижения взаимопонимания между народами, внушения им «доверия и уважения друг к другу», чтобы в конечном счете «жить в мире, гармонии и благополучии» [51].

Согласно комментарию чиновника МИД КНР цель Проекта тройная: ускорить развитие Западного и Центрального Китая открытием этой континентальной части страны внешнему миру, повысить статус Восточной Азии в мировой системе, наконец, превратить региональные связи Китая в Ассоциацию стран общей судьбы – с «общностью интересов, развития и ответственности» [48, с. 5–6].

Пекин крайне озабочен, чтобы Проект не выглядел выражением исключительно китайской заинтересованности. Как заверял Си Цзиньпин, разъясняя доктрину Ассоциации стран общей судьбы и место в ней Проекта, «Китай будет следовать принципу ши-

роких консультаций, совместного вклада и общей выгоды. Программы развития будут открытыми и инклюзивными... Это будет настоящим хором с участием всех стран, расположенных на данных путях, а не соло Китая» [49].

Сердцевиной Проекта предполагаются массивные инвестиции Китая в инфраструктуру охваченных Проектом стран. Упор на развитие инфраструктуры трактуется как распространение модели развития Китая по всему миру. «Железные и автомобильные дороги, порты и аэропорты, – утверждает один из китайских экономистов, – имели решающее значение в экономическом успехе Китая. Китай теперь хочет, чтобы и его соседи применили эту же стратегию роста» [48, с. 8].

В прессе КНР активно обсуждается вопрос, кто может препятствовать Проекту. Обычно называют США, в частности потому, что они противодействуют созданию ключевого для всего Проекта Азиатского банка инфраструктурных инвестиций (АБИИ), тогда как другие развитые страны желают к нему присоединиться. При этом некоторые авторы откровенно видят в АБИИ альтернативу Мировому банку и иным международным финансовым организациям, подконтрольным США. Другие склоняются к точке зрения, что Банк может стать дополнением к последним.

Стремясь рассеять опасения за рубежом, посол КНР в Лондоне Лю Сяомин подчеркивал, что Банк – «дополнение к существующим многосторонним институтам развития. Он будет функционировать в глобальной экономической и финансовой системе и следовать установившейся международной практике. И Проект – это не претензия Китая на усиление влияния на суше и море в противовес позициям США. Китайская традиция «никогда не формулировалась в геополитических или геоэкономических терминах». Проект – это предложение использовать «китайский экономический экспресс» на «благо всего мира» [42].

Это «не инструмент геополитики», нельзя рассматривать его с точки зрения «устаревшей ментальности холодной войны», – заявлял министр иностранных дел КНР Ван И, противопоставив Проект плану Маршалла. В прессе КНР подчеркивается, что план Маршалла был политически обусловленным, исключал социалистические страны, тогда как Проект приветствует присоединение всех стран, «не спрашивая, чьи они союзники, какова их религия, каких политических доктрин они придерживаются и каковы были в прошлом их отношения с Китаем». Проектом Китай «решил создать прецедент мирного возвышения великой державы» [48, с. 11–12].

Разумеется, экономическое значение Проекта власти и международники КНР ставят на первое место. Однако некоторые неофициальные источники отмечают также военно-стратегические задачи. Проект видится «ответом на новую геополитическую ситуацию»: стремление США восстановить баланс сил в Азии, стремление к возобновлению экономического роста в Японии, «быстрый экономический рост и усиление воинственности Индии» [48, с. 8–9].

В Китае в 2014 г. в связи с провозглашением доктрины «один пояс, один путь» была проведена широкая идеологическая кампания. По стране прошли сотни митингов с одобрением выдвинутого Си Цзиньпином Проекта. Заговорили о стратегии «одного пояса, одного пути» и даже о наступлении Эры одного пояса, одного пути. Пафос выглядит вполне уместным, поскольку концепция Проекта соответствует новой идентичности Китая, в частности, как пишут международники Сюэ Ли и Сю Яньчжуо, сдвигу от «просто восточно-азиатской страны» к «важнейшей державе на Евразийском континенте» [50].

В толковании этих ученых КНР Проект обретает подлинно всемирно-исторический смысл. В ранние времена, пишут они, каждая из возвышающихся держав стремилась захватить побольше территории, чтобы сделаться сильнейшей «сухопутной (land-based) империей». В «морскую эпоху» важнейшую ценность приобретали торговые пути, связывающие «возвышающиеся державы» с колониями.

США, ставшие гегемоном после Второй мировой войны, пошли по другому пути «не расширять территорию, а защищать систему свободной торговли» (Бреттон-Вудское соглашение, ГАТТ, ВТО и отчасти ООН). В том числе созданием сети заморских баз. Система свободной торговли позволила США установить контроль над мировым рынком, а это, в свою очередь, облегчило экспорт американских политических и культурных ценностей. В XXI в. преобладание США обеспечивает сфера услуг, что же касается производства, то под предлогом принципов «справедливой торговли»¹ они занялись внутренней реиндустриализацией.

Китай в рамках системы свободной торговли стал второй экономикой мира и, вероятно, станет первой к 2030 г. Тем самым закладывается экономическая основа для превращения Китая в

¹ Фактически после прихода к власти администрации Трампа можно говорить о перспективе протекционистского режима.

«державу номер один». Неважно, «сможет ли Китай заменить роль Америки в мире, само по себе превращение Китая в наиболее могущественную страну будет означать осуществление задачи “национального возрождения”».

Проекту «одного пояса, одного пути» отводится этапное значение в этой перспективе. Прежде чем заместить роль США в мире, следует заместить их роль в Азии. Утверждая официально новый тип международных отношений, опирающихся на взаимовыгодное сотрудничество, его реализация вместе с тем, в трактовке международных КНР, вызывает ассоциацию с синоцентричным миропорядком Восточной Азии.

Выстраивается своеобразная иерархия. Китай граничит с 14 государствами и есть еще более 30 прилегающих государств. В их многообразии Сюэ Ли и Сю Яньчжуо выделяют средние и мелкие страны, с которыми будут поддерживаться дружеские отношения, основанные на равенстве, взаимном доверии, общих интересах в экономике и обеспечении безопасности. Эти принципы могут применяться к членам АСЕАН, в том числе тем, у кого есть претензии к политике Китая в акватории Южно-Китайского моря. Для урегулирования этих отношений Китаю следует ускорить формулирование Кодекса поведения в Южно-Китайском море.

Вторая группа – «опорные страны (pivot states)¹». Это разнообразная группа стран, обладающих политической устойчивостью, силой и влиянием. Главное, чтобы они хотели стать «опорными странами» для Китая. Сюда входят Пакистан, Камбоджа, Сингапур, Туркмения Южная Корея, Таиланд, Мьянма, Малайзия. Они нуждаются и в экономической, и в стратегической поддержке Китая, но Китай «не может делать все за эти страны».

Наибольшую важность в построении нового континентального порядка имеет «великая азиатская пятерка (G5-Asia)», куда, кроме Китая, зачисляются Япония, Индия, Индонезия, Казахстан. Ни одна из этих стран не сможет справиться с ролью гегемона в Азии, но они заинтересованы в развитии тесных экономических связей с Китаем и поддержании стабильности на континенте, что может быть обеспечено при руководящей роли Китая.

¹ Термин, предложенный американским политологом, колумнистом-редактором журнала «Тайм» Яном Бреммером, для обозначения стран, способных построить плодотворные отношения со многими другими крупными странами, не опираясь ни на одну из них.

Установление нового международного порядка, согласно Сюз Ли и Сю Яньчжуо, станет не только экономическим, но и цивилизационным прорывом в Азии. Азия может гордиться своим культурным многообразием, она – родина великих цивилизаций мира. После веков раздора настало время поискать путь к сосуществованию различных цивилизаций. Китай с этой целью должен запустить механизмы культурного обмена, организовав «Азиатский межцивилизационный диалог» [50].

Китайские ученые напоминают, что исторически Шелковый путь, вплоть до Великих географических открытий, служил важнейшей коммуникацией между Востоком и Западом. Подчеркивается и общецивилизационное значение Шелкового пути как канала распространения в Старом Свете буддизма, христианства, ислама.

Какое же место уделено Европе в великом панъевразийском проекте? Китайские источники единодушно отвергают опасения, что предусматриваемое в Проекте расширение континентальных и межконтинентальных связей может быть использовано Китаем для подчинения участников, а сам Проект станет платформой для китайского доминирования в мире. Тем не менее некоторые иностранные наблюдатели с плохо скрытой за изрядным порой чувством юмора тревогой пишут, что осуществление Проекта в конечном счете приведет к превращению Европы просто в полуостров на краю Азиатского континента, экономически интегрированный с Китаем и зависимый от китайского локомотива, а США займут положение отдаленного острова между Атлантикой и Тихим океаном [48, с. 13–14].

Безусловно, есть все основания рассматривать Проект «один пояс, один путь» именно в глобальном и цивилизационном измерении. Инициатива Си Цзиньпина сулит полное изменение геополитического ландшафта. Проект предвещает переход гегемонии в мире от морских держав к континентальным силам. Таким образом его реализация может стать актом всемирно-исторического значения, поворотным пунктом в развитии мировой цивилизации со времени Великих географических открытий.

Список литературы

1. *Борох Л.Н.* Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX–XX веков. – М.: Вост. лит., 2001. – 287 с.

2. *Виноградов А.В.* Китайская модернизация в сравнительной перспективе // *Comparative politics* (Сравнительная политика). – 2010. – № 1. – С. 105–120.
3. *Гордон А.В.* Цивилизация Нового времени между мир-культурой и культурным ареалом (Европа и Азия в XVII–XX вв.). – М.: ИНИОН РАН, 1998. – 131 с.
4. *Гордон А.В.* Нидэм // *Культурология. Энциклопедия.* – М.: РОССПЭН, 2007. – Т. 2. – С. 43–46.
5. *Гордон А.В.* Китай: растущие проблемы. Обзор спецвыпуска журнала Американской академии «Дедал» / РАН. ИНИОН. – М., 2015. – 39 с.
6. *Гордон А.В.* Парадигма китайской модернизации в понятиях «второй модерности» // *Россия и современный мир.*–2015. – № 1 – С. 30–47.
7. *Карнеев А.Н.* «Китайская модель» и споры по поводу ее сущности в КНР // Владивосток 2012: АТЭС и новые возможности России. – М.: ИСАА МГУ, 2011. – С. 255–275.
8. Китайская цивилизация в глобализирующемся мире. – Т. 1–2. / Отв. ред. В.Т. Хорос. – М.: ИМЭМО РАН, 2014.
9. *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. – М.: Наука, 1983. – 353 с.
10. Модернизация и цивилизационные вызовы XXI века // *Цивилизации.* – М.: Наука, 2015. – Вып. 10. – 273 с.
11. Обзорный доклад о модернизации в мире и Китае, (2001–2010) / Пер. с англ. под ред. Н.И. Лапина. – М.: Весь мир, 2011. – 256 с.
12. *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. – М.: Наука, 1981. – 340 с.
13. *Портяков В.Я.* Становление Китая как ответственной глобальной державы. – М.: Институт Дальнего Востока РАН, 2013. – 240 с.
14. *Сорокина Т.Н.* Китайская традиционная культура и модернизация: дискуссия в КНР // *Культурные традиции и современность* / РАН. ИНИОН. – М., 1989. – С. 49–87.
15. *Тавровский Ю.В.* Си Цзиньпин: По ступеням китайской мечты. – М.: Эксмо, 2015. – 272 с.
16. Цивилизация и модернизация: Материалы рос.-кит. конф. 29–31 мая 2012 г. Москва / РАН. Ин-т философии; редкол.: Лапин Н.И., Хэ Чуаньци. – М., 2013. – 195 с.
17. *Bai Tongdong.* A Confucian version of hybrid regime: How does it work. and why is it superior? // *East Asian challenge for democracy.* – N.Y.: Cambridge univ press, 2013. – P. 55–87.
18. *Bell D.A.* China's New Confucianism: Politics and everyday life in a changing society. – Princeton: Princeton univ. press, 2008. – 254 p.
19. *Blackwill R.D., Campbell K.D.* Xi Jinping on the global stage: Chinese foreign policy under a powerful but exposed leader. – N.Y.: Council on foreign relations inc., 2016. – XI, 67 p. – Mode of access: <http://www.cfr.org/publication/allreports.html> <http://www.cfr.org/publication/allreports.html>
20. *Brenner R., Isett Ch.* England's divergence from China's Yangzi Delta: Property relations, microeconomics, a. patterns of development // *J. of Asian studies.* – Ann Arbor, 2002. – Vol. 61, N 2. – P. 609–662.

21. China and international relations: The Chinese view a. the contribution of Wang Gungwu / Ed. by Zheng Yongnian. – N.Y.: Routledge, 2010. – 351 p.
22. China's rise in historical perspective / Womack B. (ed.). – N.Y.: Rowman a. Littlefield, 2010. – 272 p.
23. *Cong Riyun*. Nationalism and democratization in contemporary China // J. of contemporary China. – Abingdon, 2009. – Vol. 18, N 2. – P. 831–848.
24. Deep China: The moral life of the person. What anthropology and psychiatry tell us about China today / Kleinman A., Yan Yunxiang, Jing Jun e.a. – Beverly Hills: Univ. of California press, 2011. – 322 p.
25. *Dirlik A.* Guoxue: National learning in the age of global modernity // China perspectives. – Hong Kong, 2011. – N. 1. – P. 1–14.
26. *Eisenstadt S.N.* Multiple modernities // *Daedalus*. – Cambridge (Mass.), 2000. – Vol. 129, N 1. – P. 1–29.
27. *Elstein D.* Democracy in contemporary Confucian philosophy. – N.Y.: Routledge, 2015. – XIV, 220 p.
28. Explaining China's foreign policy reset // China analysis (special issue). – S. 1, 2015. – 7 p. – Mode of access: [http://www.ecfr.eu/page/-/ChinaAnalysisEng_Special_issue_1503_Final_v3_\(2\).pdf](http://www.ecfr.eu/page/-/ChinaAnalysisEng_Special_issue_1503_Final_v3_(2).pdf)
29. *Frank A.G.* ReORIENT: Global economy in the Asian age. – Berkeley.: Univ. of Calif. press, 1998. – XXIX, 416 p.
30. *Fung E.S.K.* The intellectual foundations of Chinese Modernity: Cultural a. political thought in the Republican Era. – N.Y. e.a.: Cambridge univ. press, 2010. – XV, 319 p. – Bibliogr.: p. 281–305.
31. *Han Sang-Jin, Shim Young-Hee.* Redefining second modernity for East Asia // British j. of sociology. – L., 2010. – Vol. 61, N 3. – P. 465–488.
32. *Huang Chun, Wang Jue.* China's path to become a modern nation: Industrialization, learning strategy and system choice. – Jinan, 2015. – 21 p. – (22 nd Congress of the International Committee of Historical Sciences. Jinan, China, 23–29 August 2015).
33. *Hung Ho-fung.* The Chinese boom: Why China will not rule the world. – N.Y.: Columbia univ. press, 2016. – XI, 232 p. – Bibliogr.: p. 187–220.
34. *Kang D.C.* East Asia before the West: Five centuries of trade a. tribute. – N.Y.: Columbia univ. press, 2010. – 240 p.
35. *Kang Ouyang.* «Chinese values» and innovation in philosophy and social sciences in present day China // Social sciences in China. – Beijing, 2012. – Vol. 33, N 3. – P. 182–194.
36. *Karl R.E.* Staging the world: Chinese nationalism at the turn of the twentieth century. – Durham, N.C.: Duke univ. press, 2002. – 320 p.
37. *Kennedy P.* The rise and fall of great powers: Economic change a. military conflict from 1500 to 2000. – N.Y.: Vintage Books, 1987. – 535 p.
38. *Landes D.S.* The wealth and poverty of nations: Why some are so rich and some are so poor. – N.Y.: Norton, 1998. – 650 p. – Bibliogr.: P. 567–635.
39. *Li Huaiyin.* From Revolution to Modernization: The paradigmatic transition in Chinese historiography in the Reform era // History a. theory. – Middletown, 2010. – Vol. 49, N 3. – P. 336–360.
40. *Li Huikang.* Analysis of Mao Zedong and Deng Xiaoping's thinking on modernization // Asian social science. – Toronto, 2007. – Vol. 3, N 10. – P. 42–47.

41. *Li Ping, Long Bailin.* Thought on innovation in mainstream ideology research // Social sciences in China. – Beijing, 2012. – Vol. 33, N 3. – P. 171–181.
42. *Liu Xiaoming.* New Silk Road is an opportunity not a threat // Financial times.– 2015. – May 24. – Mode of access: <http://www.ft.com/intl/cms/s/0/c8f58a7c-ffd6-11e4-bc30-00144feabdc0.html#axzz3bH6GePCA>
43. *Pomeranz K.* The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern world economy. – Princeton: Princeton univ. press, 2000. – 382 p.
44. Renaissance of Confucianism in contemporary China /ed. Fan Ruiping. – Dordrecht e.a.: Springer, 2011. – X, 265 p.
45. *Ren Ping.* Systematic innovation, comprehensive development and going global: Some thoughts on the construction of an innovating system for philosophy a. social sciences in China during the «12 th five-year plan» period // Social sciences in China. – Beijing, 2012. – Vol. 33, N 3. – P. 142–156.
46. *Shen Chencheng.* Silk Road – How a «tradition» is constructed and reconstructed in the globalizing society of China. – Jinan, 2015. – 9 p. – (22 nd Congress of the International Committee of Historical Sciences. Jinan, China, 23–29 August 2015).
47. *Shi Yinhong.* China’s complicated foreign policy. – Berlin, 2015. – n.p. – (European council on foreign relations). – Mode of access: http://www.ecfr.eu/article/commentary_chinas_complicated_foreign_policy311562
48. *Swaine M.D.* Chinese views and commentary on the «One belt, one road» initiative. – S.L.: Hoover institution, 2015. – 24 p. – (China leadership monitor; N 47). – Mode of access: <http://www.hoover.org/sites/default/files/research/docs/clm47ms.pdf>
49. *Xi Jinping.* Towards a Community of Common Destiny and a new future for Asia: (speech Boao forum for Asia annual conference, March 28, 2015). – Mode of access: http://news.xinhuanet.com/english/2015-03/29/c_134106145.htm
50. *Xue Li, Xu Yanzhuo,* China needs great power diplomacy in Asia: To promote its Silk Road strategy, China needs to proactively engage other Asian powers // Diplomat. – Monash univ., 2015. – March 12. for The Diplomat – Mode of access: <http://thediplomat.com/2015/03/china-needs-great-power-diplomacy-in-asia/>
51. Vision and actions on jointly building Silk Road Economic Belt and 21 st Century Maritime Silk Road / National Development and Reform Commission, Ministry of Foreign Affairs, Ministry of Commerce of the People’s Republic of China. – Beijing, 2015. – March. – Mode of access: http://news.xinhuanet.com/english/china/2015-03/28/c_134105858.htm
52. *Wang Qisheng.* The continuity and progress of the Chinese revolution in the twentieth century. – Jinan, 2015. – 16 p. – (22 nd Congress of the International Committee of Historical Sciences. Jinan, China, 23–29 August 2015).
53. *Wang Yong.* Prospects for China’s transition // Agora: Asia-Europe. – 2013. – N 4. – Mode of access: <http://fride.org/download/Policity%20final%2014%20con%20ISSN.pdf>
54. *Wang Yong, Pauly L.* Chinese IPE debates on (American) hegemony // Rev. of international political economy. – L., 2013. – Vol. 20, N 6. – P. 1165–1188.
55. *Wang Zhoujun.* Knowledge community, value base and system consciousness: A reflection on innovation in philosophy a. social sciences // Social sciences in China. – Beijing, 2012. – Vol. 33, N 3. – P. 157–170.
56. *Wasserstrom J.* China and globalization // Daedalus. – Cambridge, Mass., 2014. – Vol. 143, N 2. – P. 157–169.

57. *Womack B.* The phases of Chinese modernization // Modernization in China /ed. S.S. K. Chin. – Hong Kong: Univ. of Hong Kong Centre of Asian Studies, 1979. – P. 1–16.
58. *Yan Xuetong.* From keeping a low profile to striving for achievement // Chinese j. of international politics. – Oxford, 2014. – Vol. 7, N 2. – P. 153–184.
59. *Yan Yunxiang.* Food safety and social risk in contemporary China // J. of Asian studies. – Ann Arbor, 2012. – Vol. 71, N 3. – P. 705–729.
60. *Zeng Jinghan.* The Chinese Communist Party's capacity to rule: ideology, legitimacy and party cohesion. – L.: Palgrave Macmillan, 2015. – 237 p.
61. *Zeng Jinghan, Breslin Sh.* China's 'new type of Great Power relations': A G2 with Chinese characteristics? // Intern. affairs. – Oxford, 2016. – Vol. 92, N 4. – P. 773–794.
62. *Zhang Feng.* The rise of Chinese exceptionalism in international relations // European j. of international relations. – L., 2013. – Vol. 19, N 2. – P. 305–328.
63. *Zhao Quansheng.* Chinese foreign policy in the Post-Cold War era // World affairs. – Washington, 1997. – Vol. 159, N 3. – P. 114–129.
64. *Zhang Weiwei.* China in global history from a global identity in a noncentric and holistic perspective. – Jinan, 2015. – 41 p. – (22 nd Congress of the International Committee of Historical Sciences. Jinan, China, 23–29 August 2015).

А.В. Гордон

**КИТАЙ В МИРОВОЙ ИСТОРИИ
И МЕЖДУНАРОДНОЙ ПОЛИТИКЕ:
МОДЕРНИЗМ – ТРАДИЦИОНАЛИЗМ – ГЛОБАЛИЗМ**

Аналитический обзор

Оформление обложки И.А. Михеев
Техническое редактирование
и компьютерная верстка К.Л. Сиякова
Корректор А.А. Чукаева

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 23/V – 2017 г.
Формат 60x84/16 Бум. офсетная № 1
Печать офсетная Свободная цена
Усл. печ. л. 5,5 Уч.-изд. л. 4,5
Тираж 300 экз. Заказ № 48

**Институт научной информации
по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21,
Москва, В-418, ГСП-7, 117997**

**Отдел маркетинга и распространения
информационных изданий
Тел./Факс: (499) 134-03-96
E-mail: inion @bk.ru
(по вопросам распространения изданий)**

Отпечатано в ИНИОН РАН
Нахимовский проспект, д. 51/21
Москва, В-418, ГСП-7, 117997
042(02)9