



## 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»<sup>1</sup>. 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

---

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