

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Восточный факультет



Культурное наследие
в современной политической
и социальной практике
стран Дальнего Востока
и Юго-Восточной Азии

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
Восточный факультет

**Культурное наследие в современной
политической и социальной практике
стран Дальнего Востока
и Юго-Восточной Азии**

Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2011

**ББК 71.1(55+5)
К90**

*Печатается по постановлению
Ученого совета Восточного факультета
Санкт-Петербургского государственного университета*

Рецензенты:

д-р ист. наук Т.И. Султанов (СПбГУ), д-р ист. наук А.К. Байбурин
(Музей антропологии и этнографии РАН)

Ответственный редактор: Б.Г. Доронин

К90 **Культурное наследие в современной политической и социальной практике стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии.** Сборник статей. / Отв. ред. Б.Г. Доронин. — СПб.: СПбГУ, Восточный ф-т; Изд-во РХГА, 2011. — 203 с.

ISBN 978-5-88812-506-9

Сборник посвящен актуальной, но пока еще недостаточно разработанной в отечественном востоковедении проблематике — судьбе культурного наследия в жизни стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии, которое в большинстве из них сложилось в мощном силовом поле древнейшей в современном мире китайской цивилизации. Вошедшие в сборник статьи посвящены самым разным аспектам этой темы, собранные их авторами материалы убедительно свидетельствуют, что богатейшее культурное наследие не только бережно сохраняется в этих странах, но и является одним из важнейших факторов идущих в них политических и социальных процессов.

ББК 71.1(55+5)

ISBN 978-5-88812-506-9

© Коллектив авторов, 2011.
© Издательство РХГА, 2011.

Культурное наследие — важнейшее достояние любого народа, основа его национальной идентичности и менталитета. Оно неизменно питало жизнестойкость и самосознание народа, многое определяло в жизни общества и государства; любое посягательство на его цивилизационные ценности воспринимается обществом крайне болезненно. Поэтому далеко не случайно проблемы сохранения культурного наследия в ставшем на путь глобализации стремительно меняющемся мире, его места в жизни современного государства приобрели в наши дни необыкновенную остроту и глобальный характер: они оказались в центре внимания ООН, Русской православной церкви, к ним уже много лет приковано общественное сознание народов самых разных стран. Особое звучание эта проблематика приобрела в странах дальневосточного региона и Юго-Восточной Азии, которые издавна демонстрируют необычайную приверженность своему культурно-историческому прошлому.

Дальневосточный регион — родина древнейшей в современном мире китайской цивилизации. К настоящему времени она насчитывает 50 веков непрерывного развития. Присущие ей фундаментальные ценности сложились на основе этико-политического учения Конфуция. Они были наделены жизненно важными для китайской монархии функциями и стали ее надежной опорой. Императорский Китай был политическим и культурным центром огромного региона, и национальные культуры проживавших там народов длительное время развивались в мощном силовом поле китайской (по своей сути конфуцианской) культуры. Она определила многие особенности культурного наследия сопредельных стран. Немалую роль в этом процессе сыграла и рано утвердившаяся в этих странах (особенно на периферии региона) мировая религия буддизм. В наши дни многие пришедшие из далекого прошлого ценности бережно сохраняются и активно присутствуют в жизни современных государств региона. Опираясь на них, эти государства прокладывают путь в будущее и решают стоящие на этом пути крупные социальные, политические и

экономические проблемы. Этой проблематике и посвящен настоящий сборник. Обращение к ней не случайно: изучение национальных культур — одно из важнейших направлений в работе Восточного факультета со дня его основания, ему посвящены многие читаемые на факультете курсы и научные труды его сотрудников.

Данный сборник представляет собой одну из первых в отечественном востоковедении попыток комплексного регионального подхода к столь сложной и пока еще не достаточно изученной теме. Разумеется, авторы не ставили перед собой задачи рассмотреть весь комплекс проблем, которым посвящен сборник; они попытались остановиться лишь на некоторых из них и предложить собственное видение рассматриваемых ими явлений.

Большая часть вошедших в сборник статей посвящена Китаю, где мощное, аккумулировавшее в себе огромный созидательный потенциал культурное наследие не только тщательно сохраняется, но и стало неотъемлемой частью идущего уже 30 лет процесса весьма радикальной модернизации страны и в немалой степени обеспечило его очевидный успех.

Представлены в сборнике и статьи о Японии, Корее, Вьетнаме и Таиланде. Их авторы — не только сотрудники Восточного факультета, но и ведущие специалисты Института Дальнего Востока РАН — главного отечественного центра комплексного изучения этого региона, с которым факультет давно и успешно сотрудничает.

Л.С. Переломов

Конфуцианство в политической культуре стран дальневосточного региона

В истории КПК с самого ее зарождения сложилась традиция уважительного отношения к Конфуцию и гуманистическому ядру его учения. Лю Шаоци, один из лидеров КПК, бывший одно время председателем КНР, свои лекции о «самовоспитании коммуниста», прочитанные впервые в июле 1939 г. в Яньаньском институте марксизма-ленинизма, в основном строил на конфуцианской концепции личности, обильно цитируя «Лунь юй» и «Мэн-цзы» в издании «Четверокнижия». Десятки, сотни тысяч китайских коммунистов воспитывались на образе *цзюнь цзы* и концепции «гуманного правления» Мэн-цзы. Но в 1972 г. эта традиция была насильственно прервана, и в посмертной судьбе Учителя наступили мрачные времена.

Несмотря на кажущиеся успехи, «великая пролетарская культурная революция» охватила лишь города, слабо затронув сельскую глубинку. Стремление лидеров жесткой административной командной системы как можно скорее воспитать новую личность, образно именуемую «листом чистой белой бумаги» (вспомним о сталинской теории «винтика»), наталкивалось на глухое сопротивление масс, особенно в крестьянской среде. Воспитание молодежи в духе доносительства на родителей, пренебрежительного отношения к старшим по возрасту давало весьма жухлые ростки. Организаторы «культурной революции» понимали, что формирование новой, удобной им личности невозможно без пересмотра национальных стереотипов поведения, целого комплекса традиционных нравственных ценностей. Логика политической жизни неизбежно влекла к конфронтации с Учителем, ибо именно он был той скалой, о которую разбивались пока все их стремления переделать человека, заставить его отрешиться от лучших черт национального характера: почтительности к родителям, уважения к старшим по возрасту, органического неприятия доносительства на сородичей, стремления к знаниям.

Была еще одна причина «необходимости» свержения Конфуция с национального пьедестала. Дело в том, что официальный преемник Мао Цзэдуна — маршал Линь Бяо — в борьбе за власть в стране обращался непосредственно к Конфуцию, насыщая его суждения новым политическим толкованием.

Общегосударственный поход против Конфуция был задуман в несколько этапов: на первом должны были поработать специалисты — историки и философы, на втором — соответственно подготовленные теоретики «из народа», на третьем намечалось подключить широкие массы, которые должны были завершить тщательно спланированную операцию. Обращение к массам при проведении масштабных политических кампаний стало неотъемлемым компонентом политической культуры КНР.

Итак, на первом этапе перед организаторами грандиозной и весьма рискованной кампании стояла задача «увязать» теоретически учение Конфуция с идеологией современного ему гибнущего рабовладельческого класса, дабы с «марксистских», «классовых» позиций доказать реакционность воззрений Учителя и ранних конфуцианцев.

Необходимо было найти философа, который бы взялся за формирование теоретической платформы кампании. Выбор пал на проф. Ян Юнго, и это не было случайностью, ибо проф. Ян оценивал конфуцианство всегда с классовых позиций, доказывая, что Конфуций выражал интересы гибнущего рабовладельческого класса.

Организаторам кампании крайне необходим был ученый, известный своими трудами о конфуцианстве не только в конфуцианском культурном регионе, но и во всем мире. Таким ученым был проф. Фэн Юлань. Уговорить старого профессора отказаться от своих привычных оценок было не под силу никакой «четверке» — необходим был оппонент, обладающий не только верховной властью, но и таким же авторитетом. После нескольких ночных бесед с Мао Цзэдуном профессор на страницах «Жэньминь жибао» публично пересмотрел свои прежние взгляды (подробнее см.: [6]). У меня нет никакого морального права осуждать проф. Фэн Юланя, тем более что мой отец Цзи Чжи, член КПК с 1925 г., сидел в то же время в тюрьме с клеймом «советского шпиона» (через несколько лет он был полностью реабилитирован и избран членом НПКСК). (Подробнее о моем отце см.: [8, с. 40–45].)

Дабы читатель осознал значение покаяния Фэн Юланя, приведу только одну реакцию — в Японии выступление Фэна сравнили со взрывом атомной бомбы [5].

Теперь уже ничто не мешало «банде четырех» развернуть масштабную кампанию. Все средства массовой информации работали на полную мощность, на людей обрушивались тысячи статей, сотни

брошюр, многочасовые радиопередачи с критикой Конфуция и Мэн-цзы. Приведу лишь одну выдержку из партийного журнала «Хунци»: «В настоящее время на плечах наших рабочих, крестьян и солдат лежит весьма тяжкое бремя критики Линь Бяо и Конфуция. Освободив идеологию от пут и покончив с суевериями, мы должны и впредь развивать пролетарский дух бесстрашия и, вооружившись марксизмом-ленинизмом и идеями Мао Цзэдуна, в пух и прах раскритиковать учение Конфуция и Мэн-цзы, чтобы оно походило на крысу, перебегающую улицу, когда каждый кричит: „Бей ее!“ Широкие слои революционной интеллигенции должны соединиться с рабочими, крестьянами и активно вступить в бой» [9].

Я уже писал о глубоком и обостренном чувстве исторического самосознания, присущем китайцам, тем более образованным и особенно тем из них, кто причастен к руководству страной.

Снятый со всех постов за приверженность к конфуцианству, хотя ранее не замеченный в подобном грехопадении, и сосланный далеко на юг, Дэн Сяопин, естественно, должен был заинтересоваться судьбой подлинных конфуцианцев, также пострадавших за чрезмерное вовлечение конфуцианских ценностей в свою конкретную политическую деятельность.

Первой такой исторической личностью, несомненно, должен был оказаться великий поэт Средневековья — Су Ши.

Во-первых, потому, что он был земляком Дэн Сяопина — оба они из провинции Сычуань. А во-вторых, что более существенно, Су Ши также был лишен всех административных постов и также был сослан на юг, даже южнее Дэна — на остров Хайнань. Дэн Сяопин и его ближайшие советники не могли не вспомнить и автора «Четверокнижия» — великого сунского конфуцианца Чжу Си. Сунский философ проживал недалеко от новых мест обитания Дэн Сяопина, как и Су Ши, он также был лишен постов, правда, впоследствии оба они были торжественно реабилитированы.

Итак, интерес к конфуцианству как на теоретическом, так и на практическом уровне должен был возникнуть у коммуниста Дэн Сяопина именно во время южной ссылки. Видимо, тогда же Дэн и его немногочисленные советники начали более пристально изучать опыт Сингапура. Оставшись после отделения от Малайзии без каких-либо природных ресурсов, сингапурцы, где 75 % населения составляли этнические китайцы, сумели за исторически короткий срок превратить свою страну в развитую экономическую державу. Своими успехами, и Дэн это прекрасно понимал, сингапурцы были обязаны прежде всего только одному человеку — Ли Куан Ю, который, возглавляя страну в течение 32-х лет, сумел привести ее к процветанию. Причину своих успехов Ли Куан Ю объяснял весьма просто: «То, что

мы достигли, — это только благодаря народному конфуцианству». «Мой опыт управления Сингапуром, — сказал он, открывая в 1994 г. Международную конференцию, посвященную 2545-летию со дня рождения Конфуция, — особенно в трудные годы с 1959 по 1969, убедил меня, что мы не смогли бы преодолеть наши трудности и препятствия, если бы подавляющая часть населения Сингапура не вдохновлялась конфуцианскими ценностями».

Дабы разъяснить российскому читателю, какие именно «конфуцианские ценности» имеет в виду Ли Куан Ю, уточняя при этом, что речь идет о «народном конфуцианстве», экс-президент Сингапура сводит их к «пяти видам отношений»: «отношения между отцом и сыном базируются на любви; отношения между правителем и министром должны базироваться на справедливости; муж и жена должны с вниманием относиться к сфере деятельности друг друга; отношения между старыми и молодыми должны находиться в надлежащем порядке; отношения между друзьями базируются на верности. Жители Сингапура считали, что интересы общества выше их собственных интересов. Они не верили в американский безграничный индивидуализм».

Мне остается лишь добавить, что в самом трудном для сингапурцев десятилетия реформ в стране трудились в качестве негласных советников два известных теоретика современного конфуцианства: проф. Ду Вэймин из США и проф. Дай Ляньчжан из Тайваня. Оба они являлись учениками проф. Моу Цзунсяня, признанного основателя теории постконфуцианства.

Но непосредственным толчком обращения именно к первой социальной утопии Учителя явились реальные успехи Гоминьдана, реанимировавшего *сяокан* на Тайване.

Ни один из великих реформаторов Китая XIX–XX вв., будучи конфуцианцем, не мог не обратиться в своих начинаниях к социальным утопиям Учителя — только они в сознании нации были символами исторической закономерности будущего процветания страны. Кан Ювэй, лидер реформаторского движения Китая на рубеже XIX–XX вв., в своей интерпретации учения о трех эрах исторического развития трактовал *сяокан* как «эру малого спокойствия», или «эру становления», после которой наступает «эра великого единения» (大同 *датун*). В программе создателя Гоминьдана Сунь Ятсена «принцип великого единения» (*датун*) выступал как высший идеал революции, символизировавший построение коммунизма. Такое же значение имеет термин *датун* и в произведениях Мао Цзэдуна — в период «большого скачка» и народных коммун в Китае органы пропаганды заговорили о начале построения коммунистического общества, ликвидировавшего всякую частную собственность. Термин же *сяокан*

всегда встречался в произведениях Мао лишь в сутубо негативном значении — как символ богатства и частнособственнического интереса. К практической реализации *сяокан*, социальной утопии Конфуция, приступил в свое время Чан Кайши. Потерпев сокрушительное поражение от коммунистов на континенте и оказавшись в изгнании на Тайване, лидеры Гоминьдана были вынуждены пересмотреть в корне идеологическое обоснование своей социально-экономической политики. Значительное влияние на трансформацию идейных воззрений Чан Кайши оказали приверженцы конфуцианства Дай Цзитао и Чэнь Лифу. Именно Чэнь Лифу, воспитанный с детства в конфуцианских традициях и знавший наизусть многие каноны, и прежде всего «Четверокнижие», не только играл при Чан Кайши традиционную роль советника-«книжника», но и, по существу, стал соавтором тайваньской концепции *сяокан*. Чан Кайши, как и Стан Ювэй, отождествлял общество *сяокан* с переходным периодом — этапом стабилизации или «малого спокойствия» — к обществу *датун* («Великого единения») и конкретизировал экономическую составляющую общества: «...товары производятся ради прибыли, а люди трудятся ради получения заработной платы» [3]. К реализации этой модели общества свободного частного предпринимательства и приступило руководство партии Гоминьдан. Разрабатывая концепцию внедрения *сяокан* на Тайване, Чэнь Лифу написал специальную работу — «О связи педагогических идей конфуцианства с развитием экономики на нашем Тайване». В свое время эту работу перевел на русский мой безвременно скончавшийся друг, прекрасный китаист Эдуард Никогосов. Приведу лишь «Выводы» Чэнь Лифу в переводе Э.В. Никогосова:

«1. Людям нередко бывает трудно разобраться в воздействии потенциала культуры на идеи в жизни соотечественников, но когда мы называем Конфуция „мудрецом на все времена“, то это обусловлено тем, что его идеи связаны с симбиозом, сосуществованием и соэволюцией всего человечества, а поэтому они неподвластны ограничению ни во времени, ни в пространстве. Короче говоря, квинтэссенция идей конфуцианства — „ценить человека и одновременно с этим ценить добродетель“ — отличается от капиталистической концепции „ценить богатство и пренебрегать моралью“ и от коммунистической концепции „ценить материю и пренебрегать человеком“. Обе эти системы имеют свои отклонения, каждая из них лишилась корней и одинаково имеет безрадостные виды на будущее, и только китайская культура по-прежнему способна по-настоящему заботиться о счастье и мире для человечества и ввести мир в эру *Датун* (Великого Единения).

2. Чтобы способствовать вступлению мира в эру *Датун*, просвещение в нашей стране, сообразно с тремя народными принципа-

ми, обогащает жизнь народа, пестует жизнь общества, наращивает у народа средства к существованию и, продляя жизнь нации, служит национальной независимости, популяризации народовластия и подъему народного благосостояния („Целевые установки Министерства просвещения Китайской Республики“). Идеи истоки данного документа по-прежнему коренятся в получивших дальнейшее распространение педагогических идеях конфуцианства.

3. В период войны Соппротивления (Японии. — *Прим. перев.*) курс просвещения в нашей стране одинаково ставил во главу угла как войну Соппротивления, так и строительство государства, и когда сегодня развитие экономики на Тайване и популяризация там просвещения не испытывают недостатка в кадрах, то это обусловлено заблаговременной подготовкой людских ресурсов. Аграрной политике на Тайване, в свою очередь, значительно помогло развитие экономики.

5. Весьма потрясающими являются прогресс и вклад Тайваня в область сельского хозяйства, успехи которого невозможно похерить.

6. Снабжение электроэнергией на Тайване превышает нужды развития промышленности. Те, кто занимался этим делом, были дальновидны и прозорливы, что также пошло на пользу.

7. Нуждам развития бизнеса на Тайване в настоящее время как раз отвечают десять великих строек президента [Цзян] Цзинго, заслуги которого не меркнут» [7, с. 580].

На одном из завершающих этапов строительства *сяокан* гоминьдановцы в ноябре 1972 г. обнародовали «План *сяокан*, или Программу ликвидации бедности в провинции Тайвань». План предусматривал расширение благотворительных мероприятий, помощь по трудоустройству, профессиональное обучение и переподготовку, строительство жилья для малоимущих, образование и социальное обеспечение (подробнее см.: [2]). После воплощения тайваньского *сяокан* проф. Калифорнийского университета Чжан Сюйсинь, занимавшийся сравнительным изучением политической культуры в КНР и на Тайване, весьма точно подытожил: «Если в континентальном Китае произошла китаизация марксизма, то у нас, на Тайване, произошла конфуцианизация европейско-американской модели демократии». В свою очередь, руководители Японии, Южной Кореи, Сингапура, Гонконга, не говоря уже о Тайване, подчеркивая свое отличие от других капиталистических стран, именовали свой капитализм «конфуцианским».

КНР же, особенно из-за кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», оказалась в духовной изоляции. Для преодоления тяжелого экономического кризиса необходимо было вернуть утраченное право на конфуцианское наследие. Обращение к идее *сяокан*, прочно закрепившейся в сознании простого народа и прежде всего крестьянст-

ва, гарантировало прочную социальную базу намечаемым экономическим преобразованиям.

Можно предположить, что уже в 1976 г., после повторной своей реабилитации и возвращения на высшие государственные посты, Дэн Сяопин начал осуществлять тщательно продуманную многоходовую акцию возвращения КНР на традиционные конфуцианские рельсы, дабы страна вновь смогла занять достойное место в регионе. Впервые о связи планируемых реформ с понятием *сяокан* Дэн Сяопин сообщил в 1979 г. в беседе с премьер-министром Японии Масаёси Охира: «Концепция наших четырех модернизаций не схожа с концепцией ваших модернизаций — это будет *сяокан чжи цзя*». Собеседнику Дэн Сяопина — знатоку и носителю конфуцианской политической культуры — не надо было подробно объяснять смысл понятия 小康之家 *сяокан чжи цзя* («среднезажиточная семья»). Интересно, что почти за 80 лет до этой встречи в Токио состоялась беседа другого премьера Японии с другим китайским реформатором, и говорили они также о конфуцианской утопической концепции. Как выяснил академик С.Л. Тихвинский, в 1898 г. Кан Ювэй показал рукопись своей «Книги о Великом единении» («Датун шу») будущему японскому премьеру Инукаи. И если разговор тогда шел о раннеконфуцианской концепции *датун*, то во втором случае — о концепции *сяокан*, генетически связанной с *датун*. Факт сходства этих бесед можно отнести к числу случайных совпадений, и неизвестно, давали ли какие-либо пояснения Канн Ювэй своему визави по поводу *датун*. Но вот замечание Дэн Сяопина об отличии китайской концепции модернизации от японской отнюдь не случайно и нуждается в пояснении.

Дэн Сяопин и особенно его советники-«книжники» не могли не знать, что одновременно с китайским реформатором Канн Ювэем в Японии занимался реформаторской деятельностью крупный промышленник и знаток «Четверокнижия» Сибусава Эйити (1840–1932), который планировал провести модернизацию своей страны, используя концепции раннего конфуцианства. Он изложил идеологическое обоснование своих реформ в книге «„Лунь юй“ и бухгалтерский счет», ставшей библией японского менеджмента. В отличие от Кан Ювэя, Сибусава Эйити не только осуществил модернизацию Японии и заслужил звание «отца промышленности и банков Японии», но и стал основателем «конфуцианского капитализма», удостоившимся признания во всем конфуцианском культурном регионе. И в своей беседе с японским премьером Дэн Сяопин как бы подчеркивал, что хотя он и возвращает страну на конфуцианские рельсы, его реформы будут отличаться от японских по своей направленности: в противоположность японскому *конфуцианскому капитализму* Китай

будет строить *конфуцианский социализм*, формально называемый «социализмом с китайской спецификой».

Но до первого гласного упоминания *сяокан* Дэн Сяопином в декабре 1978 г. состоялся III пленум ЦК КПК, открывший новую страницу в истории КНР, когда «наступил поворот от смуты к созидательной работе. Историческое значение этого события невозможно переоценить. Именно III пленум положил конец эпохе Мао Цзэдуна и ознаменовал вступление Китая в новый этап экономического развития». А самому пленуму предшествовала серьезная работа по перестройке сознания правящей элиты, изменению психологии людей.

Дэн Сяопин выдвинул короткий, но емкий лозунг: «Практика — критерий истины». Это означало, что никакие теории, в том числе и марксистско-маоистские (в частности, о классовой борьбе и диктатуре пролетариата), ничего не значат, если они не приносят реального результата — улучшения жизни народа и роста могущества государства. Весь мир облетело его суждение: «Неважно, какого цвета кошка, черная или белая, лишь бы она мышей ловила». Эту метафору, отличающуюся присущим народному сознанию прагматизмом, он заимствовал у крестьян родной провинции Сычуань.

На основе решений партийных и государственных органов китайские экономисты во главе с президентом Академии общественных наук КНР Ма Хуном разработали программу «достижения уровня средней зажиточности»:

«В будущем мы уничтожим явления бедности и создадим специфическую модель потребления, которая должна иметь следующие характеристики:

1. Весь народ будет жить, имея в обилии одежду, в достатке пищу, в мире и спокойствии... должно возрасти производство на душу населения потребительских благ и услуг.

2. Жизнь народа будет комфортной, но не расточительной. Мы не только в производстве из всех сил стремимся к экономии, но и в потреблении также стремимся к реальной пользе. При капитализме осуществляется принцип „высокий уровень потребления — высокие расходы“. Мы не можем и не должны допускать такую модель потребления. Мы будем стремиться при не очень высоком уровне доходов сравнительно хорошо удовлетворять потребности населения, непрерывно и постепенно увеличивать доходы населения, побуждать его создавать социалистическую модель потребления, китайский *сяокан*» (цит. по: [4, с. 84]).

Нетрудно заметить, что разработка конца XX в. имеет существенное сходство с трактовкой *сяокан*, предложенной Мэн-цзы.

Провозгласив *сяокан* символом построения «социализма с китайской спецификой», Дэн Сяопин способствовал высвобождению

энергии всего общества и нацелил его на новый курс — модернизацию страны. По сути этим он создал реальные предпосылки для возвращения Китаю его традиционной роли духовного лидера конфуцианского культурного региона.

История Китая XX–XXI вв. на примере жизнедеятельности двух соперничавших политических партий страны — Гоминьдана и КПК — наглядно продемонстрировала, сколь значимо конфуцианство в судьбе нации. Осмелившись на какой-то промежуток времени нарушить традиционный баланс интересов власти и народа, запечатленный в конфуцианских канонах, обе эти партии оказались в затруднительном положении. В поисках выхода из кризиса их лидеры были вынуждены обратиться к истокам духовной и политической традиции нации. Если первые, потерпев поражение на материке, нашли спасение в модернизации 小康 *сяокан*, то вторые, одержав в 1949 г. победу, но не сумев обеспечить благосостояние народа, были также вынуждены реанимировать первую социальную утопию Конфуция. Решение VI пленума XVI съезда КПК в 2006 г. наглядно демонстрирует, насколько влиятельна в памяти народа первая социальная утопия Конфуция, в ходе модернизации которой лидеры страны вынуждены были корректировать направление и суть реформ. Однако в процессе реформ, наряду с видимыми экономическими достижениями, выявилось и немало негативного. Главное — с угрожающей опасностью увеличивается разрыв в материальном положении различных слоев населения. В самом бедственном положении оказались низы общества и прежде всего крестьянство. По данным доклада, подготовленного АОН Китая и Исследовательским центром Госсовета КНР, в 2000-м г. соотношение доходов городского и сельского населения составляло от 1:5 до 1:60 в зависимости от того или иного района. По заключению авторов доклада, «по мере продолжения непропорционального развития экономики КНР становится совершенно очевидным, что проблемы деревни имеют взрывоопасный характер и способны оказывать возрастающее влияние на общую ситуацию в стране». В начале 2002 г. на совещании в ЦК КПК по работе в деревне премьер Госсовета Вэнь Цзябао, бывший в то время заместителем премьера Госсовета, признал, что политика партии в деревне реально не проводится, центр не владеет ситуацией, во многих сельских районах сложилась обстановка готовности к бунту [Китай, 2006, с. 52]. На XVI съезде КПК и последующем III пленуме ЦК КПК 3-го созыва была принята программа проведения реформы структур и функций правительств волостей и поселков. Главная суть реформы заключается в переходе от старого руководящего принципа «давать меньше, брать больше, управлять жестко» к новому принципу «больше давать, меньше брать, оживлять», повернуться лицом к

крестьянству, к деревне, создавать правительство обслуживания сельского общества. По мнению ведущего специалиста ИДВ РАН в области сельского хозяйства д.э.н. Л.Д. Бони, «в провинциях Китая в экспериментальном порядке разворачиваются трудные и столь нужные институциональные реформы в деревне, направленные на совершенствование системы административного управления на базовом уровне (в волости и в поселке), ориентирующиеся на эффективное обеспечение общественных нужд деревни, на создание благоприятных условий для решения аграрной проблемы, претворения в жизнь новой аграрной стратегии. Ценность эксперимента — его право на поиски, пробы и ошибки. Только так можно выявить оптимальный вариант. <...> Тем не менее во все варианты реформы административной структуры заложены новые „матрицы“ или механизмы, которые должны осуществить реальный перевод этих систем на новые рельсы. Фактически речь идет о начале демонтажа существующей двухосновной структуры экономики и общества, долгие годы изолирующей деревню от города, способствующей углублению разрыва в темпах развития, уровня доходов и жизни города и деревни. Усиление позиций уездного уровня и ускорение развития уездной экономики, как одна из основных задач комплексных реформ, — важный фактор в рамках новой аграрной стратегии, направленной на сокращение этого разрыва между городом и деревней. Ибо уезд — это начало деревни, это основной плацдарм для развития сельской экономики сегодня» [Бони, 2008, с. 251–252].

В то же время на практике положение крестьянства пока еще не улучшилось, особенно в связи с тем, что многие из них вынуждены вернуться из городов в деревни. Таким образом, проблема социальной справедливости остается весьма актуальной.

Первыми с требованием восстановления социальной справедливости выступили современные конфуцианские «книжники» — профессиональные экономисты, развернувшие обширную дискуссию о дальнейшей целесообразности проводимых реформ. Накал страстей с требованием поменять вектор реформ с экономической эффективности на восстановление социальной справедливости был столь велик, что считаю целесообразным привести обширную выдержку из выступления проф. Института экономики АОН КНР Цзо Дапэя, тем более что он аргументирует свою позицию ссылкой на недавний российский опыт в борьбе с отечественными олигархами: «Я хочу ударить в набат во имя китайского народа: имущество народа и его будущее в опасности! В Китае не только появилось много „предпринимателей“ наподобие российского Ходорковского, к нам идут опасные люди, похожие на итальянского премьера Берлускони! Они хотят не только разграбить общенародное богатство,

но и заполучить политическую власть, что станет угрозой для любой современной демократии. Мы стоим не только перед реальным капитализмом, но и перед самым коррумпированным черным капитализмом, где чиновники состоят в сговоре с бизнесом, обладающие властью и богатством владеют всем. Нам нужен не только китайский Путин и серьезная борьба с богатыми, обогатившимися на разграблении народа, но и по-настоящему расчитаться с теми, кто грабит народное имущество под предлогом „реформ системы“, с коррумпированными чиновниками, которые проталкивают капитализм для власти и знати, с теми, кто сознательно поддерживает разграбление общественного богатства. Нельзя больше терпеть их грабительские преступления, надо вернуть назад народное имущество, вернуть народную власть» (Необычная схватка. Реальные записи большой дискуссии о реформе прав собственности на государственных предприятиях. Пекин, 2004. С. 206. Цит. по: [Борох, 2006, с. 100]).

Полемика, развернувшаяся среди китайских экономистов в 2004–2005 гг., по сути явилась прелюдией к VI пленуму XVI съезда ЦК КПК. Именно на этом пленуме группа Ху Цзиньтао и Вэнь Цзябао добилась реализации своего курса на «породнение с народом». На этом пленуме был принят документ под названием «Важные вопросы построения гармоничного социалистического общества», который стал основой внутренней политики КНР на ближайшие 14 лет. В процессе этой корректировки лидеры КПК и прежде всего Ху Цзиньтао цитируют именно те суждения Конфуция и Мэн-цзы, которые были выработаны основоположниками конфуцианства для построения гармоничного общества. Наиболее часто используется суждение Конфуция: «стремление к единству через разномыслие является самым ценным в правилах» (和爲貴 хэ вэй гуй). Именно на это суждение обратил внимание Ху Цзиньтао в своем выступлении перед руководящими кадрами всех провинций Китая, разъясняя им идеологическую основу новой партийной программы построения «социалистического гармоничного общества» [Жэньминь жибао. 27.06.2006].

Документы и материалы прошедшего в ноябре 2007 г. XVII съезда КПК свидетельствуют о еще более активном включении конфуцианства в идеологическую доктрину КНР. Речь идет прежде всего о повышенном внимании к развитию китайской культуры.

«В современную эпоху, — сказал в своем отчетном докладе Ху Цзиньтао, — культура становится все более важным источником цементирующих и творческих сил нации и одновременно все более важным фактором конкуренции в совокупной государственной мощи».

Действуя в рамках традиционной политической культуры Китая, руководство страны уделяет пристальное внимание воспитанию общественных нравов. Конкретным воплощением этого явления служит выдвижение председателем КНР Ху Цзиньтао морального кодекса «Восьми славных и восьми позорных дел», которому должны следовать все граждане КНР. Этот кодекс включает:

Первое. Считать делом чести и доблести горячую любовь к Отечеству; считать позором и постыдным делом нанесение вреда Отечеству, создание угрозы для Отечества.

Второе. Считать делом чести и доблести служение народу, обслуживание народа; считать позором и постыдным делом действия вразрез с интересами народа.

Третье. Считать делом чести и доблести стремление к науке; считать позором и постыдным делом невежество и отсутствие знаний.

Четвертое. Считать делом чести и доблести усердный труд; считать позором и постыдным делом стремление к безделью и неприязнь к труду, лень.

Пятое. Считать делом чести и доблести сплочение и взаимную помощь; считать позором и постыдным делом нанесение ущерба другим ради своей выгоды, стремление поживиться за чужой счет.

Шестое. Считать делом чести и доблести честность и верность слову; считать позором и постыдным делом утрату чувства долга ради собственной выгоды.

Седьмое. Считать делом чести и доблести соблюдение дисциплины и уважение законов; считать позором и постыдным делом нарушение законов и дисциплины.

Восьмое. Считать делом чести и доблести упорную борьбу; считать позором и постыдным делом барское поведение, стремление к роскоши, разгулу и праздности.

Большинство статей этого нового морального кодекса КНР базируется на конфуцианских принципах. Достаточно сравнить их с семнадцатую принципами основателя минской династии (1368–1644) Чжу Юаньчжана и шестнадцатую основными нормами поведения императора династии Цин (1644–1911). Тем более что стратегия наращивания «мягкой силы» культуры, основанная на конфуцианских ценностях, принятая на XVII съезде КПК, становится важным компонентом государственной политики, определяющей стратегический курс Китая в XXI в.

Принципиальное отличие конфуцианства от христианства, ислама, буддизма и иудаизма заключается в том, что оно никогда не было религией, ибо в нем никогда не было института церкви. Но по своей значимости, степени проникновения в душу и воспитания созна-

ния народа, воздействию на формирование генотипа поведения народа оно успешно выполняло роль религии. Как метко заметил один из признанных знатоков конфуцианства проф. Лян Шумин, «конфуцианство — это образ жизни».

Есть еще одно коренное отличие конфуцианства от иудаизма, христианства или ислама. Моисей, Христос и Мохаммед были передатчиками высшей воли, исходящей от Бога и Аллаха. Их Слово — Слово Божие, Слово Аллаха. Конфуций же сам творил Слово — то было Слово земного человека. Его учение оказало огромное влияние на формирование национального характера и ценностных ориентиров не только китайцев, но и корейцев и японцев. Естественно, что в Корее, так же как и в Японии, уже в древности сформировалось свое конфуцианство, обогащенное своими традиционными духовными ценностями, но костяк их составляло учение Конфуция.

Характерной особенностью конфуцианства с момента его зарождения, также отличавшей его от христианства, ислама и буддизма, является трактовка личности, чья судьба решается отнюдь не на небесах. Создавая свое учение, Конфуций ориентировал человека на жизнь земную, где человек, восприняв основные догматы его учения, получал возможность для саморазвития, не уповая на волю Всевышнего, в той степени, какая была присуща человеку христианского или мусульманского мира. Хотя и была связь с Небом, но не она была определяющей. С потусторонним миром человек общался через культ предков (принцип 孝 *сяо* — «сыновней почтительности»), пронизывавший все конфуцианство с момента его зарождения вплоть до настоящего времени. Основной догмат конфуцианства включал лишь четыре иероглифа: 克己復禮 *кэ цзи фу ли* — «сумей преодолеть себя и вернуться к Правилам». Под «Правилами» понимался весь ценностный набор учения. С веками содержание Правил естественно насыщалось новыми составляющими, созвучными тому или иному времени либо решению каких-либо национальных задач.

Япония, Южная Корея, Сингапур, Тайвань как часть Китая и Гонконг, вернувшийся несколько лет назад в объятия матери-родины, — все они именуют себя сторонниками «конфуцианского капитализма». Название это не случайно, ибо политическая и интеллектуальная элита этих частей конфуцианского культурного региона, осознавая свою причастность к капиталистической формации, все же видит существенное отличие от развитых стран Запада и Америки. Родоначальником теории и практики конфуцианского капитализма был Сибусава Эйити (1840–1932), за которым вполне обоснованно закрепилось в Японии почетное звание «отца промышленности и банков страны». Свою теорию модернизации Японии и организации современного менеджмента Сибусава Эйити построил на реинтер-

претации «Лунь юя» («Суждений и бесед») Конфуция — основного аутентичного произведения Учителя. Результатом его труда явилась весьма популярная книга «„Лунь юй“ и бухгалтерский счет». Знакомство с протестантской этикой привело Сибусаву к выводу, что она не подходит для модернизации Японии. «Самурайская же мораль, — отмечал Сибусава, — также не для бизнеса, здесь нужна конфуцианская этика. Поэтому ради инкорпорации морали в бизнес, а иначе наш бизнес погибнет, я и написал книгу „Лунь юй“ и бухгалтерский счет». По мнению Го Хуэйтая, эта книга — ответ основоположнику протестантского капитализма Максу Веберу, отрицавшему, даже в принципе, возможность какого-либо сочетания конфуцианства с бизнесом (подробнее см.: [6, с. 261–263]). По сути же Сибусава постарался в доходчивой форме интегрировать «благородного мужа» Конфуция в модель идеального японского бизнесмена. Более того, он снял кажущееся противоречие в отношении к «выгоде» между конфуцианскими «благородным мужем» и «маленьким человеком», олицетворявшим все негативное в учении Конфуция. Сибусава объяснял своим многочисленным читателям и слушателям (он ездил с лекциями по всей стране), ссылаясь на суждение Конфуция: «Если сам встал на ноги, сделай, чтобы и другой встал на ноги», что стремление к выгоде аморально, коль человек думает только о собственной корысти. А если, обогащаясь, ты в честной конкурентной борьбе заставляешь соперника повышать свой профессиональный уровень и одновременно способствуешь обогащению собственной страны, то действуй, как и полагается «благородному мужу» бизнеса. Пропагандируя идею плюрализма, он ссылался на характер бесед Конфуция с учениками: каждый ученик не только имел право, но и обязан был высказать собственное мнение о том, как лучше решить возникшую проблему. Предприятие — это семья, но в этих семейных отношениях хозяин не должен подавлять инициативу работников, работник должен чувствовать себя свободным человеком. Человек, лично заинтересованный в результате своего труда, принесет предприятию и стране гораздо больше прибыли, нежели подневольный труженик. Необходимо постоянно повышать уровень профессиональных знаний. «Если ныне в торговле, промышленности, — писал Сибусава Эйити, — мы сможем руководствоваться именно этими ценностными критериями, то, подобно тому как в прошлом самураи проявляли свое военное мастерство и доблесть на поле брани, Япония сможет конкурировать с любым государством мира в бизнесе и торговле» (цит. по: [6, с. 263]). Прошедшие после этого заявления 80 лет показали, насколько пророческим оно оказалось, учитывая, что сам Сибусава, будучи тогдашним олигархом, первым из японских бизнесменов осуществил свою теорию на практике.

Каждая из стран конфуцианского культурного региона реинтерпретировала ценностные критерии Учителя, исходя из специфики собственного национального капитализма. Естественно, что здесь не представляется возможным вскрыть всю специфику конфуцианского капитализма, ибо эта сложная тема нуждается в специальном серьезном научном исследовании. Хотелось бы обратить внимание читателей лишь на некоторые существенные особенности, свойственные конфуцианскому капитализму, которые я исследовал совместно с доктором Чань Кайкэ (см.: [7, с. 555–576]).

Первая особенность проистекает из основного догмата Конфуция: человек сам творец своего счастья. На предприятиях современной Восточной Азии ядром управления является концепция антропоцентризма, т. е. там именно человек считается основой предприятия. Все зависит от человека. Известный японский патриарх современного менеджмента Мацусита Коносукэ утверждает, что «предприятие и есть человек». Ему вторит Ли Бён Чхоль, основатель корейской компании «Самсунг», которого не случайно именуют «отцом финансовой сферы Кореи»: «Источник благосостояния — не власть, не деньги, а человек» (цит. по: [10]). Однажды основателя японской железнодорожной фирмы Ясудзиро Цуцуми один из западных корреспондентов спросил: «Почему на Вашей фабрике не бывает забастовок?». Ответ прозвучал несколько необычно для иностранца: «В этом нет никакого секрета. Для меня фирма никогда не была средством накопления богатства. В делах надо следовать справедливости и оберегать атмосферу единения с сотрудниками». В связи с реформами, начатыми по инициативе Дэн Сяопина, в КНР стали возникать частные предприятия, прежде всего там был восстановлен принцип антропоцентризма. В одном из номеров популярной газеты «Директора и менеджеры» («Чанчжан цзинли жибао») сообщалось об одном обанкротившемся государственном предприятии города Лоян, чьи рабочие получали жалкое пособие. Местная бюрократия отпустила предприятие на вольные хлеба, предоставив коллективу полную самостоятельность. Тогда рабочие сами выбрали директора, пользующегося доверием коллектива. Одновременно был сделан денежный заем, выработаны планы развития, начат выпуск новой продукции. К концу 1993 г. предприятие уже добилось успеха.

Второй особенностью конфуцианского капитализма принято считать «дух коллективизма». Суть данного явления заключается в том, что в процессе управления предприятием первоочередное внимание уделяется интересам коллектива, при этом, как правило, к решению текущих задач привлекается интеллектуальный потенциал всех работников предприятия. Такой метод управления подчас именуют «мягким управлением». Его суть заключается в том, чтобы раз-

вязать творческую активность всех работников. Так, например, на японской электронной фирме Мацусита Коносуке нормативным в действиях управленческого персонала является учет всех пожеланий и идей сотрудников, что позволяет своевременно избежать многих ошибок. В уставе фирмы говорится: «Управляющие имеют право побуждать сотрудников всех уровней соучаствовать не только в формировании, но и в достижении целей всего предприятия». В настоящее время подобная модель мягкого управления получила широкое распространение на предприятиях Восточной Азии.

В Японии на многих крупных предприятиях введены свои локальные правила управления. Так, на фирме Мацусита Коносуке руководствуются следующей установкой: «Только совместное сотрудничество всего персонала и общее усердие способны привести к прогрессу, развитию, воплощению замыслов». Приведем конкретный пример реализации данной установки на практике. Как правило, утром за пять минут до начала работы и вечером за пять минут до ее окончания руководители и рядовые сотрудники собираются вместе, приносят присягу и подводят итоги. Одновременно исполняется гимн компании и декламируются «семь духовных норм» компании, в это же время происходит обмен мнениями и пожеланиями.

В корпорации же «Сони» жестко придерживаются следующего правила: «При определении способностей менеджеров анализируют, насколько они способны управлять большими массами сотрудников, способны ли они к раскрытию скрытых возможностей сотрудников». Основатель и генеральный директор компании полагал, что успех компании зависит от умения администрации стать не только коллегами, но и опекунами всех остальных служащих. При этом им совершенно необязательно превращаться в «орудие по выколачиванию прибыли».

В истории менеджмента Южной Кореи широко известен случай введения на одной бедствующей фабрике по производству медицинских препаратов системы «на одну неделю стать директором предприятия». Каждую среду сотрудники выбирали директора на неделю. Обладая всеми полномочиями директора, он совместно с бывшим директором знакомился с документацией и обходил все цеха фабрики, беседуя с рабочими.

После введения такой системы предприятие стало резко меняться. Тот, кто становился директором на неделю, одновременно становился проводником идей сотрудников предприятия, которые в свою очередь получили возможность постоянно и открыто высказывать их директору. Дождавшись, когда он сам становился на неделю директором, работник начинал производить изменения. Каждый из них мог также почувствовать, насколько тяжело бремя настоящего руко-

водителя; оно совсем не настолько легко, как до этого казалось со стороны. Они начинали понимать, в чем заключаются заботы руководителей. Постепенно психологическая дистанция между начальством и подчиненными стала сокращаться. Они стали больше доверять друг другу, между ними устанавливались отношения единомыслия и сотрудничества. Все это привело к тому, что предприятие начало приносить прибыль: только благодаря экономии каждый год они стали получать без малого 2 млн долларов США. Руководство получило активную поддержку сотрудников, сотрудники получили денежные премии — все были довольны. Министерство труда Южной Кореи присвоило этому предприятию почетное звание «фабрики с образцовой системой связей между трудом и капиталом».

Что касается китайцев, которые уже в Раннем Средневековье переселились из южных приморских провинций в страны Юго-Восточной Азии, то и они в своем менеджменте ориентируются на мягкую модель управления предприятием. Так, видный ученый Фань Ядунь, заместитель председателя Всемирного общества литературы, о конфуцианских предпринимателях выяснил, что на подавляющем большинстве предприятий 華僑 хуацяо, т. е. зарубежных китайцев, для того чтобы стимулировать трудовую активность сотрудников, «к ним относятся крайне участливо, заботятся о сотрудниках больше, чем о самом производстве». Так, например, на предприятиях Сингапура создана система «костяка сотрудников коллектива и рабочих». Такой способ управления предусматривает, что все сотрудники предприятия в зависимости от производственных нужд разделены на две части — относящиеся к костяку и не относящиеся. Костяк — это те сотрудники, чье участие в производстве является решающим. Это руководители всех уровней и наиболее квалифицированные рабочие. Те, кто входят в состав этого «костяка», могут помогать в выработке планов развития предприятия точно так же, как это делают те, кому это положено по должности.

Третья особенность конфуцианского капитализма проистекает из прямого указания Конфуция — выгода всегда должна быть праведной. Именно эта максима, детально разработанная Сибусавой Эйити, легла в основу его «Библии предпринимателя». Хотя прибыль и является важным фактором, но это отнюдь не единственная и конечная цель деятельности предприятия. В правилах компании Мацусита сказано, что «власть и деньги не могут стать единственной целью в нашей жизни».

Понятие «праведная прибыль» включает в себя несколько составляющих.

Прежде всего, получение прибыли должно осуществляться праведными методами, т. е. соответствовать моральным принципам тор-

говли. Если использовать термин конфуцианства, то использовать «праведные методы» значит выполнять «долг» (義 и; некоторые китаеведы слово «долг» переводят как «справедливость», «долг-справедливость»). Под выполнением долга в данном случае имеется в виду использование праведных методов. Праведные методы — это те методы, которые соответствуют деловой морали: не обманывать и не притеснять, не наносить вреда другим людям. Напротив, прибыль, полученная нечестными способами, называется «неправедной». В качестве бизнесменов, исповедующих в своей деятельности именно этот конфуцианский принцип, можно назвать японских предпринимателей Коносукэ Мацусита, Акио Морита, тайваньского предпринимателя, известного как «пластмассовый король», Ван Юнцина, хозяев старейшего в КНР предприятия «Тунжэньтан» гонконгских предпринимателей Ли Цзячэна, Цзэн Сяньцзы, Шао Ифу, Хо Индуна, Тан Эньцзя и др. Их успех имеет прямую связь с праведными способами ведения хозяйствования.

«Праведная прибыль» должна и праведно использоваться. Что подразумевается под «праведным использованием прибыли»? Как говорится, то, что взято у общества, должно быть возвращено обществу. Так, рассуждая о «духе хозяйствования» в Японии, предприниматель Мацусита отмечает: «Способствовать общественному процветанию — это истинная суть зарабатывания денег».

Важнейшим из бюрократических каналов является налог. Стать исправным налогоплательщиком — таково устремление восточноазиатского предпринимателя. По признанию Коносукэ Мацусита, «рациональное устремление к прибыли предприятия и гражданское благосостояние неразрывно связаны друг с другом. Независимо от предприятия, необходимо уплачивать налоги в казну государства. Государство, перераспределяя налоги, может обеспечивать общественные нужды, стоять на страже государственного спокойствия и процветания, способствовать счастью людей».

Следует пояснить, что инициаторами создания этой распространенной практики являются состоятельные и влиятельные *хуацяо*. Именно они не только инвестируют капитал в производственную деятельность континентального Китая, но и оказывают прямую благотворительную помощь. Так, например, известный предприниматель ЮВА Цзэн Сяньцзы в 1992 г. пожертвовал 100 млн гонконгских долларов на нужды китайского народа. Совместно с Министерством образования КНР был учрежден Образовательный фонд Цзэн Сяньцзы. Основная цель фонда заключалась в оказании помощи лучшим преподавателям, которые небогаты и получают невысокую заработную плату. Особенно он помогал лучшим преподавателям педагогических вузов. Это оказало огромное воздействие. По

примерным подсчетам, начиная с 1977 г. этим человеком было переведено на родину около 230 млн гонконгских долларов. Список учреждений и организаций-получателей превысил 200 наименований, в их число входили учреждения, связанные с образованием, физкультурой, здравоохранением, гигиеной и т. п. За эти выдающиеся заслуги Нанкинская обсерватория в горах Цзыцзинь присвоила планете с международным номером 3388 имя Цзэн Сяньцзы.

Другой пример — предприниматель из Гонконга Шао Ифу, которого прозвали «королем кино». Всю жизнь он отдал служению кино. Говорят, что по своим человеческим качествам он отличался скупостью. Он не соглашался платить премию более 1 000 гонконгских долларов, и от него уходили лучшие сотрудники. Но что касается пожертвований, то здесь он не был жаден и постоянно оказывал благотворительную помощь. В 1958 г. он учредил в Сингапуре фонд под своим именем и каждый год жертвовал огромные суммы, которые шли на нужды культуры и образования в Сингапуре и Малайзии. По сравнению с другими филантропами, его жертвования носили очень широкий, даже глобальный характер. В 1973 г. такой же фонд был учрежден в Гонконге, его цель заключалась в повышении уровня благосостояния жителей острова. Его помощь получали все больные и бедные. Этот фонд перечислял пожертвования и в континентальный Китай, которые также шли в основном на нужды образования. Начиная с 1985 г. в КНР стали возникать «дома Ифу» — это были сооружения, предназначенные для библиотек, высших учебных заведений и научных институтов. По предварительным подсчетам, с 1986 по 1992 г. предприниматель не менее шести раз предоставлял средства на эти цели. Сумма пожертвований составила около 660 млн гонконгских долларов. Одновременно с этим он жертвовал средства высшим учебным заведениям Европы и Америки. Так, 7 марта 1990 г. он перечислил Оксфордскому университету в Англии около 16,3 млн долларов США, которые пошли на строительство Научно-исследовательского института китаеведения. Таким образом, его щедрые пожертвования внесли большой вклад в развитие общества, поэтому он получил всеобщее одобрение и известность. В 1977 г. королева Великобритании пожаловала ему звание рыцаря. Все это отражает высокую оценку его общественной деятельности. Как видим, праведное использование праведно полученной прибыли является весьма распространенным явлением в хозяйствовании предприятий Восточной Азии. Все это проистекает из основ учения Конфуция: «По мне, богатство и знатность, полученные нечестно, как мимолетные облака» [6].

Необходимо также весьма кратко упомянуть еще об одной особенности конфуцианского капитализма, проистекающей из самой

специфики организации китайского этноса, — о главенстве клановой системы, именуемой некоторыми учеными патронимией. Помимо кровнородственных отношений, именно члены клана связаны в высшей степени доверительными отношениями, что весьма важно в организации бизнеса.

В Индонезии ядром компании «Саньлинь» являются члены клана Линь Шаоляна, ядром компании «Цзиньгуан» — члены клана Хуан Ицуня, компании «Яньцан» — члены клана Цао Даохан, компании «Асытела» — члены клана Се Цзяньлуна, компании «Либао» — члены клана Ли Вэньчжэна, компании «Дама» — члены клана Гу Цзясиня и т. п. В Малайзии ядром компании «Гоши» являются члены клана Го Хэняня, компании «Юньдин» — члены клана Линь Утуна. На Филиппинах ядром компании «Ячжоу шицзе» являются члены клана Чжэн Чжоуминя. В Сингапуре ядром акционеров банка «Да Хуа» являются члены клана Хуан Цзюяо, банка «Хуацяо» — члены клана Ли Чэнвэя. Фактически на крупных предприятиях в Гонконге и на Тайване, как и в странах проживания *хуацяо* в Юго-Восточной Азии, всюду распространена система клановости. Например, более чем на 60-ти предприятиях Хо Индуна около 10 тыс. сотрудников связаны с его семьей, многие из них начинали вместе с ним с грузовых перевозок на сампанах. В настоящее время, после выхода на пенсию, он поделил свое хозяйство между своими тремя сыновьями. Можно сказать, что «клановая модель хозяйствования» является особенностью хозяйствования этнических китайцев.

Для того чтобы глубже познакомиться с особенностями клановости предприятий *хуацяо*, мы рассмотрим сингапурское предприятие «Ихэ». Это предприятие образовано членами большого семейного коллектива. Фамилия членов клана — Чэнь, имя создателя — Чэнь Люши. В 1938 г. фактический капитал составлял 1 000 единиц, у семьи Чэнь было акций на 825 единиц, т. е. 82 % капитала. В 1949 г. фактический капитал этой компании составлял уже 2 000 единиц.

Лунь у семьи Чэнь было акций на 1 740 единиц, т. е. 87 % капитала. В 1952 г., в 1964 г., в 1974 г. фактический капитал по-прежнему составлял 2 000 единиц, а у семьи Чэнь было 89 % акций. Иными словами, в течение всего этого срока контрольный пакет всегда находился у Чэней, что, конечно же, оказывало влияние на деятельность компании.

Следует сказать, что клановые предприятия в Восточной Азии — обычное явление. На Тайване такие крупные предприятия, как «Шоляо даван», «Тайвань цзиньгинчжи шэнь» Ван Юнцина; средние предприятия «Шэнци даван»; межнациональные предприятия «Чжуцзыган гунсы» и др. — все они являются клановыми. В Южной Корее почти все предприятия (от больших до средних и малых) в ос-

новном также являются клановыми или приравненными к ним. Среди них назовем крупное предприятие «Сяньдай цие цзитуань», на котором главные менеджеры, Чжэн Чжунюань и его пять сыновей, в качестве наследников пользуются безграничной властью. Каждый день работа фирмы начинается с коллективного завтрака, хотя такая форма не более, чем псевдодемократический камуфляж.

В КНР начиная с 80-х гг., по ходу проведения реформ, стали создаваться частные и клановые предприятия, например, в провинции Хунань в уезде Люян, которые добились огромного экономического успеха. Там были созданы профилированные производственные села: восточное, западное, южное, северное. Северное село занималось производством кожаных изделий — там шили кожаные пальто, куртки и т. п.; южное выпускало разнообразные хлопучки и фейерверки; восточное, поскольку там прекрасная природа и богатые недра, стало центром туризма и добывающей промышленности; западное специализировалось на цветоводстве и выращивании миниатюрных растений. Во всех селах предприятия носят отчетливо клановый характер. Их ядро образуют члены одной семьи, братья и сестры. Объединенными усилиями родственники и соседи создают предприятия, самостоятельно производят и продают произведенное, несут ответственность за результаты труда. Их продукция пользуется спросом не только внутри страны, но и за рубежом. Например, в Москве много продукции клановых предприятий из Люян, которую часто можно встретить на больших городских рынках. Из выпускаемых ими товаров основным видом являются петарды и кожаные пальто. В среднем одно такое предприятие приносит от 50 000 до 100 000 долларов США прибыли в год. И это на сельских предприятиях Китая! Люянские предприятия — только один пример. В Москве большим влиянием обладают личные клановые предприятия из провинций Чжэцзян, Хэбэй, Фуцзянь и др.

Необходимо отметить характеристику конфуцианского капитализма, данную западными экспертами. Анализируя процесс соучастия конфуцианских ценностей в экономическом спурте послевоенной Японии, Герман Кан в своей монографии «Появление сверхдержавы Японии» (1970) приходит к следующему выводу: «Конфуцианская этика во многих отношениях превосходит западную в контексте решения задач индустриализации, обеспечения богатства и модернизации... В некоторых случаях способность к решительным и эффективным коллективным и организационным действиям и усилиям является более важной, чем личные качества, хотя важно и то, и другое. В неоконфуцианских обществах в высшей степени поощряются хорошо отлаженные, гармоничные человеческие отношения в коллективе. В какой-то степени это связано с иерархией, существующей в отношениях ме-

жду людьми, но еще в большей степени с осознанием того, что люди дополняют друг друга. Такое понимание присуще больше конфуцианскому обществу, чем западному» (цит. по: [6]).

В заключение также упомянем о наиболее почетном звании, к обладанию которым стремятся многие предприниматели Восточной Азии, — это 儒商 *жу шан* («конфуцианский предприниматель»). Быть им значит обладать тягой к конфуцианству и передовым знаниям своего времени, быть в состоянии сочетать их на практике и в своей хозяйственной деятельности воплощать конфуцианские идейные ценности, являться предпринимателем, деятельность которого приносит пользу обществу и экономике. Наиболее типичными представителями этой категории предпринимателей являются экономический советник бывшего премьера Сингапура Ли Куан Ю нефтяной король ЮВА Тан Юй, который одновременно занимает пост председателя правления Международной конфуцианской ассоциации, и Тан Эньцзя, которые систематически оказывают существенную материальную помощь всем конфуцианским начинаниям в КНР. Тан Эньцзя выделил 1 млн долларов на организацию Международного конфуцианского фонда, 70 млн долларов на проведение в 1999 г. международной конференции, посвященной 2550-летию со дня рождения Конфуция. Более пяти лет тому назад он изъявил желание, из уважения к российской культуре и в целях укрепления дружбы народов Китая и России, установить за собственный счет памятник Конфуцию в Москве. В своих устремлениях оказывать всяческую поддержку распространению конфуцианства в КНР Тан Эньцзя отнюдь не одинок — можно привести огромный список из числа обладателей этого почетного титула. Достаточно лишь упомянуть имена таких предпринимателей конфуцианского культурного региона, как японский предприниматель Мацусита, гонконгские предприниматели Ли Цзячэн, Цзэн Сяньцзы, Хо Юньдун, южнокорейский предприниматель Ли Бён Чхоль, предприниматель из континентального Китая Лу Чжэньлинь — генеральный директор Хунаньской корпорации Чжунсян.

О значимости конфуцианства для стран конфуцианского культурного региона свидетельствует такой немаловажный факт, что инициатором и бессменным Почетным председателем Международной конфуцианской ассоциации является бывший премьер-министр Сингапура Ли Куан Ю, внесший существенный вклад в реализацию на примере Сингапура конфуцианских ценностей в организацию менеджмента.

Ли Куан Ю является знаковой фигурой для всех стран конфуцианского культурного региона независимо от их формационной принадлежности, поэтому его оценка потенциальных возможностей

конфуцианства в современном обществе очень важна. Как бы подводя итоги своего многолетнего управления Сингапуром, Ли Куан Ю заявил: «Сорокалетний опыт управления страной убедил меня в том, что моральные ценности и этические нормы жизненно необходимы для здорового и стабильного общества».

Размышляя о судьбе конфуцианских ценностей в будущем, Ли Куан Ю отметил, что «индустриализация и технология не смогут повлиять на их значимость» [Ли Куан Ю, 1994].

Финансовый кризис 1997–1998 гг., поразивший Южную Корею и Японию, существенно повлиял на имидж конфуцианства в Европе и особенно США. Вполне закономерно, что авторитетный американский общественно-политический журнал «Тайм» обратился за разъяснениями к Ли Куан Ю. Вот фрагмент из интервью, которое дал журналу Ли Куан Ю: «„Тайм“: — Вы сожалеете о том, что так превозносили „азиатские ценности“?»

Ли Куан Ю: — Превозносили, собственно, западные журналисты, особенно сторонники демократии и прав человека, которые полагают, что мы должны быть совершенно такими же, как они. Я пытался объяснить, что у нас другое историческое прошлое и другие социальные ценности. И эти другие ценности способствовали быстрому росту. Крах произошел из-за отсутствия системности, особенно в том, что касается „власти закона“. Если именно эти азиатские ценности привели к бедствию, почему же тогда это не повлияло на Гонконг и Сингапур?

У конфуцианства есть определенные слабости. Время от времени в истории Китая, при слабом правительстве, конфуцианство приводило к nepотизму и фаворитизму. Сознавая это, мы установили контроль через открытую, прозрачную систему, которая помогает выявить и проверить любые отклонения. К сожалению, в некоторых из быстро растущих стран существует система „кровосмещения“, при которой банки, принадлежащие конгломератам, предоставляют денежные кредиты другим подразделениям данной группы без соответствующей тщательной проверки.

„Тайм“: — Некоторые говорят, что причина во взяточничестве и коррупции, которые также входят в „азиатские ценности“.

Ли Куан Ю: — Различие между попечителем и владельцем фундаментальное. У вас есть долг перед семьей, и вы преданы своим друзьям, оказываете им помощь и поддержку. Вы должны делать это, полагаясь на свои собственные ресурсы, а не общественные. Это — конфуцианство. Но когда, занимая официальный пост, вы используете общественные ресурсы, чтобы выполнить свой долг перед семьей и быть верным друзьям, происходит дискредитация этого конфуцианского принципа. Это — неправильно, и мы против этого.

„Тайм“: — Но это западный путь ведения бизнеса.

Ли Куан Ю: — Если это наилучший путь ведения бизнеса, то не имеет значения, откуда он пришел. Во всех обществах с развитой культурой должны отстаивать честность, в противном случае общество не выживет. Если восхищаться мошенничеством, общество распадется. Простейший путь остановить коррупцию — это свести к минимуму возможности должностных лиц прибегать к нарушениям. Введите открытые правила. Труднее всего привить культуру, враждебную к коррупции. Как только вы принимаете решение, что в случае, если полицейский остановит вас за предполагаемое нарушение, вы „отстегнете“ ему 2–5 долларов, чтобы уладить дело, вы попали в беду.

„Тайм“: — Роль Японии в азиатском кризисе не привела ли Вас к разочарованию в этих ценностях?

Ли Куан Ю: — Японской системе присуща определенная инертность. Эта система принесла успех. Они — консерваторы по натуре, пока не упрутся в стену. Тогда нужно некоторое время, чтобы сформировалось новое осознание того, что надо что-то делать и следует определить новые направления. Затем самураи должны идти к сегуну, но они все еще не идут. Я не знаю, сколько времени на это потребуется» [11].

Патриарх современного конфуцианства, показавший на примере Сингапура результативность конфуцианских ценностей в построении конфуцианского капитализма, уже в течение многих лет является почетным президентом Международной конфуцианской ассоциации. Что касается современной Японии, то уверен, что там найдется новый сегун, подобный Сибусаве Эйити.

Уместно ознакомить читателя с мнением одного из министров стран конфуцианского культурного региона о судьбе конфуцианства в XX в.:

«На протяжении своей истории, будучи живой философией, конфуцианство часто приспосабливалось к меняющимся потребностям и ситуациям. Конфуцианство в Корее, Японии и Вьетнаме также продемонстрировало огромную творческую силу», — такова исходная позиция сингапурского министра информации и культуры Дж. Яо, являющегося одновременно и заместителем министра торговли и промышленности.

«Нет ничего удивительного в том, — заявил Дж. Яо, открывая работу конференции, — что конфуцианство будет играть ведущую роль в возрождении Восточной Азии... Однако в процессе этого возрождения конфуцианство само также должно быть трансформировано. Если оно хочет обеспечить моральный фундамент азиатского ренессанса в будущем столетии, то ему предстоит пройти три великих

адаптации». По мнению сингапурского министра, эти три трансформации предполагают адаптацию конфуцианства к марксизму-ленинизму, демократии и равенству наций в межгосударственных отношениях.

Первая адаптация может пройти сравнительно легко, ибо в КНР марксизм-ленинизм, не без помощи некоторых конфуцианских принципов, обеспечил стабильность. Дж. Яо полагает, что материковым китайцам не следует резко порывать с марксизмом-ленинизмом, иначе в стране может произойти то же, что и в России. «Конфуцианство окажет смягчающее и гуманизирующее влияние на социализм с китайской спецификой, отойдут в небытие доктрины классовой борьбы и диктатуры пролетариата. Аналогичные процессы произойдут и во Вьетнаме — стране с конфуцианской культурой, где также откажутся от классовой борьбы и диктатуры пролетариата».

Критикуя западную модель демократии, основанную на принципе «свободный рынок плюс один человек — один голос», которая привела на практике к возрастанию индивидуализма в ущерб общественным интересам, что не соответствует основным конфуцианским традициям, и, следовательно, не приживется на китайской культурной почве, Дж. Яо сосредоточился на судьбе концепции всеобщности закона. Он заключил, что конфуцианству к этому демократическому принципу будет нелегко приспособиться, ибо в нем Правила извечно господствовали над Законом.

Третья адаптация, по Дж. Яо, должна помочь крупным державам региона расстаться с традиционным великодержавием и по примеру США (министр сослался на ритуал встречи лидеров Индонезии, Сингапура и Филиппин с Б. Клинтоном на Черном Острове в 1993 г.) относиться к малым государствам как к равным партнерам [12].

Проблема сложности адаптации конфуцианства к идеологическим и нравственным ценностям Запада в разных странах региона осуществлялась по-разному — многое зависит от профессионализма и морального авторитета правящей элиты.

Особенно рельефно эта проблема просматривается на примере Кореи, которая традиционно считалась в начале века самой конфуцианской страной. Исследуя генезис политической культуры Кореи, К.В. Асмолов пришел к следующему выводу: «Таким образом, на пути межкорейского диалога стоит очень важная проблема, которая может очень остро проявиться уже после объединения. Граждане двух корейских государств по своему менталитету не являются единым целым. Конфуцианский базис начал разрушаться и трансформироваться и там и тут, но можно сказать, что если на Юге идет процесс распада традиционных ценностей, на Севере идет разрушение традиционной системы, причем темпы изменения старого менталитета бо-

лее высоки. Процесс этот кажется необратимым как на Юге, так и на Севере, хотя власти пытаются держать его под контролем» [1, с. 455].

Обращаясь к опыту модернизации в КНР и во Вьетнаме, автор пишет: «Похожий опыт изменения авторитарной системы, предпринятый в Китае и во Вьетнаме, позволяет поставить чрезвычайно важные вопросы о том, возможно ли воплощение западной демократии в полном объеме в странах конфуцианского культурно региона и является ли эта демократия универсальной системой, показанной к применению на всех континентах независимо от региональных реалий» [1, с. 464].

Я полагаю, что материал данной статьи, особенно на примере модернизации, проведенной в Сингапуре и в КНР, показывает, что для стран конфуцианского культурного региона «полное воплощение западной демократии» не только невозможно, но и может повлечь за собой исчезновение самого региона.

При решении таких кардинальных проблем, как взаимоотношения Востока и Запада, большое значение приобретают мнения и выводы, предложенные специалистами региона и представленные на международных научных конференциях, приуроченных ко дню рождения Конфуция. В частности, недавняя конференция, посвященная 2565-й годовщине со дня рождения Конфуция (Пекин, 2009 г.), где выступали ведущие специалисты стран конфуцианского культурного региона, наглядно показала, что воззрения С. Хантингтона на «конфликт цивилизаций» не имеют под собой веских оснований и единственной альтернативой является процесс «взаимовлияния и взаимообогащения» двух культур — конфуцианской и западной. То же самое касается и процесса взаимоотношения двух политических культур.

Но при этом всегда следует помнить, что конфуцианство воспринимает человека как часть Единого тела Вселенной («Небо», «Земля», «Человек»), где человек понимает свое место в отношении окружающего мира. Для политической культуры региона, призванной обеспечить успех Пути (Дао) государства, неизменно присутствие нравственного принципа — Дэ.

Библиография

1. Асмолов К.В. Корейская политическая культура: традиции и трансформация. М., 2009.
2. Барский К.М. Что такое сяокан? // Восток. 1992. № 5.
3. Меликсетов А.В. Социально-экономическая политика Го-миньдана (1927–1949). М., 1977.

4. Наумов И.Н. Понятие «сяо кан» и проблемы подъема народного благосостояния // Проблемы Дальнего Востока. 1997. № 6.
5. Переломов Л.С., Кулик Г.А. Японский синолог о кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» // Проблемы Дальнего Востока. 1976. № 3.
6. Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй»: исследование, пер. с кит., комментарии: факсимильный текст «Лунь юя» с комментариями Чжу Си. М., 1998; М., 2000.
7. Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н. э. — XXI в.). М., 2009.
8. Савенков Ю. Жизнь моя, иль ты приснилась мне? Штрихи к портрету подвижника чести, умевшего держаться в потоке перемен. Россия XXI век. Китай. М., 2006.
9. Хунци. 1974. № 2. С. 6–7.
10. Чэнь Кайкэ. Конфуцианство и «культура предприятия» в современной Восточной Азии. М., 2001.
11. Time. 16.03.1998.
12. The Sunday Times. 22.06.1997.

Б.Г. Доронин

Китай: цивилизационный ресурс модернизации

30 лет назад в Китае приступили к модернизации страны, и к настоящему времени он стремительно превращается в одного из мировых лидеров. Модернизацию обычно трактуют как мероприятие чисто экономическое, перевод народного хозяйства на рыночные рельсы, его обновление и интенсификацию. Но это не так. Она задумывалась и осуществляется как всестороннее комплексное преобразование всех аспектов жизни огромной страны. Это предполагает концепция совокупной мощи государства, которой китайские реформаторы руководствуются в своей деятельности. В соответствии с этой концепцией успех государству может обеспечить лишь комплексное и гармоничное развитие всех основных аспектов жизни страны¹. Универсальный характер начавшихся в Китае преобразований предполагало также и понимание их конечной цели: отец китайских реформ Дэн Сяопин указывал, что модернизация должна обеспечить возрождение Китая, построение нового общества и формирование нового человека. А это требовало решения не только хозяйственных, но и комплекса социально-политических, гуманитарных проблем. На это был ориентирован появившийся на заре модернизации курс на построение в Китае социалистической духовной цивилизации. Ее развернутую характеристику дал бывший в то время министром культуры КНР Чжоу Ян в опубликованной в газете «Жэньминь жибао» большой статье, которую он посвятил 60-летию «движения 4 мая». Она называлась «Три великих движения за раскрепощение сознания». Чжоу Ян трактует социалистическую духовную цивилизацию очень широко: по его мнению, она охватывает идеологию, нравственную сферу, просвещение, науку и культуру, общественную жизнь и пронизывает все строительство материальной культуры. Построение социалистической духовной цивилизации,

¹ См.: Проблемы «комплексной государственной мощи» и динамика устойчивого развития КНР // Экспресс-информация ИДВ РАН. 2011. № 12.

подчеркивал Чжоу Ян, предполагает воспитание людей целеустремленными, высоконравственными и дисциплинированными гражданами своей страны и всемерное повышение их моральных качеств, а также научного и культурного уровня общества. Чжоу Ян полагал, что построение социалистической духовной цивилизации — задача долговременная, рассчитанная на длительный срок.

Позже, когда модернизация уже набрала силу, проблемам построения социалистической духовной цивилизации был посвящен специальный пленум ЦК КПК (конец 1985 г.), где данный курс оказался в центре внимания руководства КПК и получил официальный статус. Он не оставался неизменным, и по мере углубления реформ концепция социалистической духовной цивилизации корректировалась и уточнялась. Свой современный облик она обрела в начале XXI в., когда Цзян Цзэминь, являвшийся тогда руководителем партии и страны, обнародовал концепцию «трех представительств» (*саньгэ дайбяо*): она во многом по-новому трактовала место и роль правящей партии в жизни китайского общества и государства и предусматривала, что в современных условиях КПК должна выступать как представитель требований развития передовых производительных сил, коренных интересов самых широких слоев китайского народа и как прогрессивное направление передовой китайской культуры¹. Здесь «передовая китайская культура» фактически выступает как синоним социалистической духовной цивилизации (само это понятие по-прежнему используется очень широко), но современное прочтение этого понятия весьма существенно отличается от того, как его понимал Чжоу Ян. Стоит обратить внимание и на то, что среди названных трех ориентиров во внутренней политике КПК культуре отведено второе место — вслед за производительными силами².

Со времени своего появления концепция социалистической духовной цивилизации трактуется как явление национальное, тесно связанное с историко-культурным прошлым страны, и по мере продвижения Китая по пути реформ эта ее особенность акцентируется все настойчивее — очевидное свидетельство того, что данное ее каче-

¹ См.: Цзян Цзэминь. Речь на торжественном собрании по случаю 80-й годовщины со дня создания КПК (1 июля 2001 г.). Пекин, 2001.

² В материалах, появившихся в последние годы, китайские ученые, развивая положение Цзян Цзэминя о передовой китайской культуре, именуют ее «культура общества „малого достатка“» (*сяокан шэжухэй чжуи-ди вэньхуа*) и «гармоничная культура» (*хэсе вэньхуа*). См.: 1) Цюаньмянь цзяньшэ сяокан шэжухэй-ди вэньхуа цзыцзюэ (Всестороннее создание культурного самосознания общества «малого достатка») / гл. ред. Се Цици. Гуанчжоу, 2008; 2) Чжунго вэньхуа фачжань юй хэсе вэньхуа цзяньшэ (Развитие культуры Китая и строительство гармоничной культуры) / гл. ред. Чжао Вэйсуй и Ван Вэньчжан. Пекин, 2007. Т. 1, 2.

ство имеет принципиальное значение для руководства страны. Довольно рано ее начинают рассматривать в официальных документах как преемницу всего сложившегося в императорском Китае культурного наследия. И хотя в этих документах постоянно подчеркивается, что из прошлого следует брать лишь наиболее ценное, то, что будет способствовать реализации планов модернизации Китая, какие-либо конкретные пороки классической культуры в них отмечаются крайне редко.

Древнейшая в современном мире китайская цивилизация, судьба которой в наши дни оказалась так тесно связана с модернизацией страны, насчитывает, как утверждают китайские источники, 50 веков своего непрерывного существования. Ее основы закладывали не боги или мифические герои, а первые китайские императоры, совершенно-мудрые правители-культуротворцы седой древности. То есть свои первые шаги она делала в период зарождения китайской государственности. Данное обстоятельство, а также характер древнекитайского общества, где доминировали патронимические патриархально-клановые отношения, предопределили многие особенности генезиса китайской цивилизации.

Огромную, едва ли не определяющую роль в этом процессе сыграло необычайно раннее (в конце II тыс. до н. э.) появление письменности. Большую часть пройденного ею пути китайская цивилизация прошла как культура письменная.

Событием, которое во многом определило всю дальнейшую судьбу китайской цивилизации, стало появление конфуцианства. Созданное Конфуцием в середине I тыс. до н. э. этико-политическое учение апеллировало к опыту предков, прошлое в нем являлось маяком, освещавшим путь, по которому должна идти страна; оно отдавало приоритет гуманитарным ценностям и наделяло их важными социальными и политическими функциями.

Став основой государственной доктрины китайской монархии, просуществовавшей более 20 веков, конфуцианство утверждало гуманитарное начало в делах правления¹. Все, что происходило в духовной культуре, имело для китайских монархов принципиальное значение, они строго контролировали идущие там процессы и выступали как гаранты фундаментальных ценностей китайской цивилизации и их хранители. Под их эгидой формировалась официальная культура императорского Китая, олицетворявшая культуру того вре-

¹ Это определяла концепция *и вэнь чжи го* («управлять государством, опираясь на культуру»), которой руководились в своей деятельности китайские монархи.

мени и являвшаяся ее ядром¹. По своей природе официальная культура была конфуцианской, «светской», распространенные в Китае религии сколько-нибудь существенного влияния на ее основы не оказали.

Сформировавшись в мощном силовом поле этико-политического учения Конфуция и выступая как важнейшая опора китайской монархии, культурная традиция императорского Китая была ориентирована на решение политических и социальных проблем, имела ярко выраженный функциональный характер и активно воздействовала на все процессы, которые шли в обществе и государстве. Официальное начало культуры императорского Китая и та роль, которую она играла в жизни «конфуцианской монархии», сообщили ей непререкаемый авторитет: она практически никогда не становилась объектом серьезного критического осмысления, попыток выйти за очерченные ею рамки в императорском Китае никогда не было. Ее отличали незабываемость основ и удивительная жизнестойкость — свои фундаментальные ценности она сохраняла практически неизменными вплоть до середины XIX в.

Дальнейшая судьба традиционной культуры складывалась драматически: перемены в мире, начало которым положило Новое время, докатились и до Китая, и она начинает терять под собой взрастившую ее почву, что подвергает ее тяжелейшим испытаниям, к которым она готова не была. А глубокий национальный кризис, поразивший Китай в конце XIX — начале XX в., еще больше усугубил эту ситуацию: традиционная культура и ее ядро — культура официальная, многие века служившие надежной опорой «конфуцианской монархии», стремительно утрачивают свое предназначение и официальный статус.

Одряхлевшая монархия оказалась неспособной противостоять коллективному натиску передовых стран Запада, и Китай быстро утрачивает суверенитет и превращается в беспомощный объект их колониальной экспансии, в том числе в сфере духовной культуры. Не менее болезненна для него была и утрата статуса признанного духовного лидера огромного региона, которым он еще совсем недавно обладал. С подобной ситуацией на своем долгом историческом пути Китай столкнулся впервые. Китайское общество и прежде всего представители политической и интеллектуальной элиты реагировали

¹ Важнейшей составной частью официальной культуры являются произведения придворных историков императорского Китая, что определялось их особым статусом и местом в письменной культуре того времени. Этому посвящен труд известного китайского историка Чэнь Цитая «История и культурная традиция Китая» (Шисюэ юй чжунго вэньхуа чуаньтун. Пекин, 1999).

на нее весьма болезненно, они пытались найти причины обрушившихся на Китай бед и пути их преодоления.

Понимая экономическую и военную несостоятельность Китая, многие в те годы обратили свои взоры к цивилизационным ценностям, культурному наследию как силе, которая сплотит общество и позволит Китаю выстоять перед лицом грозного противника: стремление опереться на свое историко-культурное прошлое на крутых поворотах истории — традиция, сложившаяся еще в древности. Ученые и политики, придерживавшиеся этой позиции, исходили из абсолютной ценности китайской цивилизации, ее универсального характера и жестко противопоставляли ее культуре Запада, которая, по их мнению, значительно уступала китайской. Внимание общественности акцентировалось на древности китайской цивилизации и ее величии, особом значении учения Конфуция для Китая и окружающего его мира, уникальных качествах менталитета ханьцев. Но немало было и таких, кто главную причину отсталости Китая и постигших его бед увидели в длительном господстве конфуцианства и основанного на нем уклада жизни общества. Спасение Китая эти люди видели в решительном разрыве с прошлым и «вестернизации» — обращении к «передовой» культуре Запада и активном использовании ее ресурсов для радикального обновления Китая. Сторонников «вестернизации» энергично поддерживали западные державы. Таким образом, на рубеже XIX и XX вв. проблемы культурного наследия оказались в фокусе общественного внимания. В ходе развернувшихся в то время острых дискуссий впервые за долгую историю Китая была поставлена под сомнение судьба культурного наследия и его места в жизни общества, а Конфуций и его учение подверглись весьма жесткой критике. Однако последовательных «ниспровергателей» классической культуры прошлого в то время в Китае было немного: веками воспитанная в почитании своего культурного наследия и его неприкосновенности, большая часть китайского общества не спешила откаться от него¹.

Крушение монархии и последовавший за ним длительный период политического безвременья принципиальных изменений не внесли: продолжались споры о месте цивилизационных ценностей в постимперском Китае и одновременно различные политические силы, присутствовавшие на политической арене того времени, пытались опереться на них в борьбе за власть. Образование КНР внесло в эту ситуацию определенные коррективы, но сколько-нибудь существенно ее не изменило.

¹ См.: Крымов А.Г. Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае (1900–1917 гг.). М., 1972.

Не дала результатов и предпринятая в лихолетье «культурной революции» попытка снять все эти проблемы силой.

Глобальные, стремительно набирающие обороты перемены в Китае и мире последних десятилетий XX и начала XXI вв. придали проблемам культурного наследия новое звучание. Модернизация страны, тотальная глобализация экономических процессов, а также продолжающаяся в весьма изощренных формах культурная агрессия Запада в Китае фактически лишают традиционную культуру питательной среды и грозят окончательным разрушением ее корней, уходящих в глубь истории на 50 веков. Для страны, где к началу модернизации основные цивилизационные ценности, несмотря на тяжелейшие испытания последних 100 лет, для большей части 1,5-миллиардного населения оставались неприкосновенными, проблема их сохранения приобрела необычайную остроту. От этого напрямую зависели успех модернизации и возрождение Китая. Новый человек, который должен появиться в Китае в процессе модернизации, не может быть культурны маргиналом, он должен иметь за спиной достойное, опирающееся на авторитет древности богатое культурное наследие. И провозглашенный руководством страны курс на построение социалистической духовной цивилизации как преемнице национальной культурной традиции, настойчиво демонстрируемое им стремление опереться на нее при проведении реформ ориентированы на то, чтобы сохранить преемственность и окончательно утвердить культурное наследие как активный фактор идущих в стране преобразований.

В результате предпринятых государством энергичных мер уже начало модернизации — время, необычайно трудное для страны — было озаменовано стремительным выходом культурного наследия на авансцену политической и культурной жизни КНР, а к середине 80-х — началу 90-х гг. XX в. оно заняло там одно из центральных мест и оказалось в фокусе общественного внимания. В стране началась беспрецедентная по своим масштабам и интенсивности разработка проблем культурного наследия китайскими обществоведами и не менее масштабная его пропаганда, приобщение к нему всех слоев населения страны. В Китае этот феномен получил название «культурный бум» (*вэньхуа жэ*)¹. Он продолжается и в наши дни. Инициированный властями и неуклонно набирающий силу «культурный бум» — очень важ-

¹ Доронин Б.Г. «Культурный бум» (*вэньхуа жэ*) в КНР на рубеже XXI в. // IX Международная научная конференция «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы»: тезисы докладов. М., 1998. Ч. 2; Его же. Прошлое на службе современности. Историческое сознание и процесс модернизации в Китае // Диалоги со временем. Память о прошлом в контексте истории. М., 2008. Гл. 12. С. 318–336.

ное событие на пути строительства социалистической духовной цивилизации. Развернутое в этот период масштабное изучение культурного наследия и его особенностей, их коллективное обсуждение позволили существенно приблизиться к его адекватному пониманию и заложить научный фундамент проводимого властями курса.

В процессе беспрецедентной по своим масштабам работы по популяризации культурного наследия создается надежный мост в великое прошлое Китая, всемерно упрочиваются связи с ним современного китайского общества¹. «Культурный бум» серьезно укрепил положение культурного наследия в созидающем социализм с китайской спецификой Китае, оно обрело здесь вторую жизнь. Тем самым была подведена черта под длившимися последние 100 лет спорами о ее судьбе в современном Китае. Продолжающийся «культурный бум» формирует также мощный цивилизационный фон модернизации, что позволяет китайским реформаторам апеллировать к нему в своей политической практике.

И прежде всего это касается сложившейся в императорском Китае политической культуры.

На протяжении более 20 веков непрерывного существования императорского Китая — империи, где строго придерживались основанных на конфуцианских принципах организации дел правления, — там сложилась и весьма эффективно работала система тщательного отбора и апробации наиболее эффективных приемов решения фундаментальных социальных и политических проблем. Результатом этой работы стала самобытная, необыкновенно мощная и по-своему весьма совершенная политическая культура, вместившая в себя многовековой опыт политической элиты императорского Китая. Она не была ориентирована на политическую конъюнктуру конкретной династии или периода и носила универсальный характер и обеспечивала сохранявшийся веками единообразный подход к делам правления «конфуцианской» монархии, что стабилизировало внутривнутриполитическую ситуацию в стране. Эти и некоторые другие особенности тради-

¹ Популяризация национальной культурной традиции — одно из важнейших предназначений «культурного бума», ее масштабы и многообразие используемых приемов никакому учету не поддаются. Прежде всего эта работа ориентирована на молодежь, именно ей предназначается огромная и доступная по цене популярная литература по этой проблематике. Это, например, «Серия книг для чтения детей и молодежи Китая» (*Чжунго шаонянь эртун юэду вэньку*), «Сокровищница китайской культуры для детей» (*Шаонянь чжунхуа вэньхуа дянь цан*), «Малая книжная палата национальной науки» (*Госюэ сяошюань*), «Веселая (комикс) национальная наука» (*Куайлэ госюэ*) в серии «Хрестоматия классики для детей» (*Эртун цзиндянь дубэнь*) и многое другое. Классическая культура заняла прочное место в школьном образовании КНР, китайские школьники стали изучать Конфуция.

ционной политической культуры сделали ее неотъемлемой частью менталитета китайцев и позволили ей надолго пережить породившую ее государственность. С началом модернизации к ней обратилось руководство КНР и активно использует ее в своей политической практике.

Из традиционной политической культуры пришло свойственное китайскому руководству понимание необходимости бережного отношения к опыту ушедших поколений, его огромного созидательного потенциала.

С началом модернизации одной из приоритетных ее задач было заявлено достижение *сяо кан* (малого благополучия). Впервые это понятие появилось в являющейся частью конфуцианского канона «Книге песен» («Ши цзин»), где в одном из гимнов говорилось о важности для правителя облегчить тяжелую участь простого народа, умиротворить его и тем самым способствовать стабилизации положения в стране. Позже этот тезис был основательно разработан в другой книге конфуцианского канона — «Ли цзи» («Записки о ритуале»). Последователь Конфуция Мэн-цзы утверждал, что реализация этой концепции — отличительная черта дел правления, основанных на правилах и долге. Как отмечают специалисты, в «конфуцианской монархии» *сяо кан* выступал как символ относительной зажиточности патриархального клана и экономического благополучия страны и ее стабильного внутривнутриполитического положения. Введенный в политическую практику руководства КНР Дэн Сяопином термин *сяо кан* предусматривал, что реализация этого курса до конца XX в. обеспечит поэтапное повышение материального благополучия граждан страны. На современном этапе модернизации достижение *сяо кан*, как и прежде, остается важнейшей целью руководства страны (это было подтверждено на XVII съезде КПК в 2007 г.), но теперь, помимо дальнейшего улучшения экономического положения народа, он предусматривает непрерывное повышение его культурного уровня, развитие образования и науки¹.

Заимствованное из конфуцианства одно из ключевых понятий этого этико-политического учения (видимо, и всей китайской цивили-

¹ См.: Переломов Л.С. Сяо кан Дэн Сяопина — символ построения социализма с китайской спецификой // Общество и государство в Китае: спецвыпуск: к 80-летию Л.П. Делюсина. М., 2004. С. 109–120; Его же. Конфуцианство и современный стратегический курс КНР. М., 2007.

Согласно решению XVI съезда КПК (2002 г.), общество «малого достатка» должно быть построено в Китае к середине XXI в. Состоявшийся в 2007 г. XVII съезд КПК конкретизировал стоящие на этом пути задачи. Специальный раздел доклада на каждом из этих съездов был посвящен проблемам культурного строительства.

лизации) — хэ (гармония) в последние годы положена в основу разрабатываемой в Китае новой идеологической концепции строительства социалистического гармоничного общества¹. Активно ведется работа и по гармонизации отношений Китая с внешним миром. Очевидно, реализация этого курса потребует от китайского руководства обращения к традиционной политической культуре, где концепция хэ сформировалась, использования того огромного опыта решения подобных проблем, который она сохранила.

Как считает А.В. Аллаберт, в арсенале средств традиционной политической культуры следует искать и истоки концепции *сань гэ дайбяо* («три представительства»²). Сформулированная Дзян Цзэмином в 2001 г., она предусматривает существенную корректировку программных положений КПК. Из арсенала традиционной политической культуры заимствованы и многие другие положения, взятые китайским руководством за основу своей внутренней и внешней политики³. Видимо, впервые в постимперском Китае (а тем более в КНР) власти столь настойчиво демонстрируют свою особую приверженность к ее нормам. Крупный современный китайский ученый Дзэн Шицян оценивает эту ситуацию так: «Современная конфуцианская культура управления придерживается принципа *ли*, устанавливающего преемственность с историческим прошлым, но при этом отрицает неизменность его содержания. Новые обстоятельства пространства и времени требуют постоянной модернизации *ли*»⁴. Разумеется, сложившаяся в императорском Китае политическая культура не решает проблем, стоящих на пути модернизации, — она

¹ См.: Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993; Аллаберт А.В. Место конфуцианства в модернизации Китая (конец XX — начало XXI в.). М., 2008.

² Аллаберт А.В. Цит. соч. С. 134–141.

³ В современном Китае впервые с конца XIX в. вновь оказалась востребованной концепция *да тун* («великое единение»), которая сложилась в системе традиционной политической культуры императорского Китая и трактовалась в конфуцианстве как всеобщая гармония в социальном пространстве. Современные китайские обществоведы говорят о «новом да тун» (*синь да тун*), который, в отличие от традиционного, интерпретируется как концепция современного социалистического гармоничного общества (*хэсе шэжухэй*), построение которого является одной из задач модернизации. В последние годы в КНР появилось немало трудов, посвященных этой проблематике. Один из них — «Новый да тун — теория социалистического гармоничного общества» (Синь да тун — шэжухэй чжун хэсе шэжухэй лунь. Шицзячжуань, 2005) Ян Сююаня, Ван Юйлина и Лю Ина. В нем авторы с позиций современной науки пытаются теоретически обосновать положение, вынесенное ими в название книги.

⁴ Цит. по: Кондрашова Л.И. Феномен «управления китайского типа» в трактовке Цзэ Шицяна // XII Всероссийская конференция «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация» (22–23 мая 2006 г.). М., 2007. С. 30.

на это и не рассчитана, но содержащийся в ней опыт государственных мужей Китая, выработанные ими общие принципы решения фундаментальных социально-политических проблем безусловно полезны и дают необходимый эффект. Использование в политической практике традиционной политической культуры придает национальный колорит принимаемым решениям, делает их более понятными и приемлемыми для населения страны.

Крупным событием в жизни современного Китая стал провозглашенный руководством страны в конце XX в. курс «поставить древность на службу современности» (*и гу вэй цзинь*)¹. Положение это также сложилось в системе политической культуры императорского Китая и делает нормой апелляцию к цивилизационным ценностям при решении государственных проблем КНР.

Среди проблем гуманитарного характера, стоящих на пути модернизации, центральными, безусловно, являются консолидация общества и обеспечение социальной стабильности. Проблемы эти тесно взаимосвязаны и имеют принципиальное значение для успеха идущих в Китае преобразований и достижения конечных целей модернизации.

Проблемы эти достались китайским реформаторам в наследство от предыдущего периода, а крутой поворот с пути, которым КНР шла до начала модернизации, и осуществляемые в ходе реформ коренные преобразования, а также радикальные перемены в окружающем Китае мире и настойчивые попытки внешних сил заставить Китай свернуть с намеченного пути придали проблеме консолидации и стабильности необычайную остроту и актуальность. К их решению руководство страны приступило с началом модернизации, но его особое внимание они стали привлекать позже — к концу 80-х — началу 90-х гг. XX в.

В арсенале различных средств, которые используются для обеспечения консолидации и стабильности, приоритет сразу же был отдан патриотическому воспитанию граждан КНР. Делать это без обращения к культурно-историческому прошлому нации невозможно, и поэтому ставка в этой работе сразу же была сделана на культурное наследие.

Проблемы консолидации и стабильности имеют глубокие корни в истории Китая; по свидетельству специалистов, на протяжении всей долгой истории Китая власти были озабочены ими. «Конфуцианская монархия» накопила огромный опыт в решении подобных

¹ Доронин Б.Г. Прошлое на службе современности. Историческое сознание и процесс модернизации в Китае // Диалоги со временем. Память о прошлом в контексте истории. М., 2008. Гл. 12. С. 318–336.

проблем и позаботилась о том, чтобы сохранить его для грядущих поколений — таково было одно из главных предназначений официального историописания, да и многих других компонентов официальной культуры императорского Китая. Но в богатом арсенале средств, которые «конфуцианская монархия» использовала для консолидации общества, того, что понимается как патриотизм в его современной европейской трактовке, не было — для китайской культуры оно было чуждо; в Китае апеллировали к иным качествам, использовали иные меры воздействия на общественное сознание. И это придает своеобразие патриотическому воспитанию в современном Китае.

Магистральным направлением этой работы считается воспитание национального духа (*го цин, го цуй, цзин шэн*)¹. Это понятие появилось и вошло в политическую практику в Китае в конце XIX — начале XX в. и трактовалось тогда как главное качество, отличающее китайцев от всех других народов, сила, которая поможет сплотить народ Китая и выстоять в противостоянии с Западом. В современном Китае национальный дух считается важнейшим признаком патриотизма, нередко эти два внешне очень разных понятия отождествляют, они выступают как синонимы.

Важнейшая роль в воспитании национального духа отводится конфуцианству и конфуцианскому видению прошлого Китая, зафиксированному на страницах исторических трудов, подготовленных придворными историками императорского Китая². Именно на основе этих трудов осуществляется тотальное приобщение граждан КНР к их культурно-историческому прошлому и воспитание исторического сознания общества (это — одна из задач, которая решается в процессе «культурного бума»). Они повествуют о «конфуцианской монархии» и делах правления монархов — Сыновей Неба. Патриотические

¹ Эта проблематика стала одной из приоритетных в современном китайском обществоведении, ей посвящено немало подготовленных китайскими учеными в последние годы исследований. Так, в 1991 г. был издан огромный (его объем 1,5 млн иероглифов) труд «Национальный дух Китая» (*Чжунго цзиншэн*). Этой же теме посвятил свою книгу известный китайский историк Чэнь Цитай «История и национальный дух» (*Шисюэ юй миньцзу цзиншэн*. Пекин, 1999), где на огромном фактическом материале он показывает особую роль традиционного китайского историописания в становлении национального духа. Теории и практике воспитания национального духа посвятили свой труд Ян Лань и Чжан Вэйчжуань «Строительство современного гуманитарного духа в Китае» (*Чжунго дандай жэньвэнь цзиншэн-ди гоуцзян*. Пекин, 2002). Проблемы воспитания национального духа рассматриваются и в 20 книгах серии «Воспитание патриотизма» (*Айго чжуи цзяюйи цуншу*), и в монографии Чжан Дая «Душа Великой китайской стены — традиции китайского патриотизма» (*Синьлин Чанчэн — Чжунхуа айго чжуи чуаньтун*. Пекин, 1995).

² См.: Чэнь Цитай. История и национальный дух.

чувства граждан КНР должны будить величие и мощь «конфуцианской монархии» как особого феномена китайской цивилизации, одной из основ национальной идентичности ханьцев, которая с древности обеспечивала стабильность и процветание страны и ее культуры. Воплощением великого прошлого Китая обычно выступают правители: уважение потомков они заслужили не родовитостью или ратными подвигами, а своей особой приверженностью к национальной культурной традиции, свершениями на ниве культуры. В современном Китае эту проблематику разрабатывает «императороведение» — особое направление в китайском обществоведении¹.

Должны воспитывать национальный дух и патриотические чувства и подвиги героев прошлого. Оно в трудах придворных историков императорского Китая густо заселено историческими персонажами, в биографиях которых сосредоточена значительная часть сведений по истории «конфуцианской монархии»². За редким исключением эти жизнеописания посвящены чиновничьему сословию. Многие из этих людей прославляются в Китае как патриоты, на протяжении всей своей жизни демонстрировавшие лучшие качества национального духа. Но в подготовленных придворными историками биографиях они выступают в другой роли: их подвиги прежде всего должны были продемонстрировать важнейшее качество подданного Сына Неба — *чжун* (преданность монарху, верность своему долгу), именно этому они призваны были учить своих преемников.

К числу важнейших качеств национального духа, призванных будить патриотические чувства граждан КНР и стимулировать консолидацию китайского общества, относят в Китае и особенности менталитета ханьцев, которые сформировались в мощном силовом поле учения Конфуция и созданного на принципах этого учения государства.

Для такой многонациональной страны, как Китай, обеспечение консолидации общества и стабильности внутривнутриполитической ситуации невозможно без выработки адекватной национальной политики. В настоящее время в качестве одной из основ такой политики утвер-

¹ См.: Доронин Б.Г. Тени прошлого в современной китайской историографии // Востокведение и африканистика в диалоге цивилизаций: XXV Международная конференция «Источниковедение и историография стран Азии и Африки»: 22–24 апреля 2009 г.: тезисы докладов. СПб., 2009. С. 210–211.

² Основной биографический материал, подготовленный придворными историками императорского Китая, сосредоточен в 24 династийных историях. Биографические разделы этих трудов содержат несколько десятков тысяч жизнеописаний исторических персонажей прошлого. См.: Эршисы цзичжуань жэньмин соин (Биографический указатель к 24 династийным историям) / сост. У Шипин. Пекин, 1980.

ждается концепция единой китайской нации (*чжунхуа миньцзу*), согласно которой все населяющие Китай народы, не утрачивая своей национальной идентичности, являются представителями единой нации, создателями великой китайской цивилизации¹. В политической практике китайского руководства эта концепция стала утверждаться сравнительно недавно, но довольно быстро в ней основательно закрепились и, наряду с патриотическим воспитанием, выступает как важное средство консолидации китайского общества. Обоснование этой концепции, ее утверждение в общественном сознании и придание ей необходимого авторитета без обращения к историко-культурному прошлому страны невозможно. Но сложившаяся в императорском Китае официальная культура по своей природе была конфуцианской, всегда выступала как основа национальной идентичности китайцев и противопоставлялась всему неханьскому миру. Казалось бы, в ней трудно найти аргументы в пользу единой китайской нации. Однако официальная доктрина «конфуцианской монархии» была достаточно гибкой и содержала положения, позволяющие решать традиционную проблему «Китай — варвары» по-разному — в зависимости от того, как складывалась конкретная ситуация. Так, концепция «Мандата Неба», которая была положена в основу официального историописания императорского Китая, не содержала этнических ограничений для легитимного обретения китайского престола — для этого необходимо было лишь обладать благой силой *дэ*, что оказалось возможным для многих инородческих династий (по данным придворных историков, они правили в строгом соответствии с принятыми в Китае нормами конфуцианской государственности). Данное обстоятельство, а также реинтерпретация данных источников — сложившаяся еще в древнем Китае норма, которой активно пользуются современные китайские ученые, — позволяют им нарисовать картину достаточно гармоничных, не отягощенных концепцией «Китай — варвары» межэтнических отношений, что, по крайней мере для некоторых периодов, было, очевидно, справедливо. Именно так поступают, например, современные китайские обществоведы при обращении к истории взаимоотношений Китая со своими соседями в X–XIII вв., когда ханьцы и их государственность и культура столкнулись с небывалым давлением «варварской» периферии. Произведенный в последние годы китайскими учеными внимательный анализ источников позволил им утверждать, что основным содержанием этого периода было не только острое противостояние с соседями, но

¹ Внимание научной общественности Китая привлек двухтомник Вань Вэньгуна «Чжунго миньцзу фачжань ши» (История развития китайской нации) (Пекин, 2005).

имели место также активные и разнообразные контакты между народами Китая (династия Сун) и народами, оказавшимися в то время на национальной территории Китая. Китайские ученые характеризуют эти процессы как «слияние» (*жун хэ*) культур и настойчиво подчеркивают в связи с этим якобы наметившуюся уже тогда тенденцию формирования единой китайской нации. Эту точку зрения разделяют и некоторые зарубежные ученые¹.

В деле консолидации китайского общества и решении комплекса других социальных и политических проблем китайские реформаторы обратились также к апробированным временем социальным технологиям, которые были созданы трудами многих поколений государственных деятелей императорского Китая.

Некоторые особенности китайской цивилизации и социальной структуры древнекитайского общества в период становления государственности потребовали создания надежных социальных регуляторов, без которых ни общество, ни государство нормально функционировать не могли. Их поиск начался уже в Древнем Китае. Происходило это под эгидой властей, и акцент был сделан на утверждение норм морально-нравственного характера. К середине I тысячелетия в этой области был накоплен немалый опыт, на основе обобщения которого Конфуций разработал свое этико-политическое учение, ориентированное на обеспечение консолидации общества, стабильности и эффективного функционирования государства. Ключевым звеном в нем стали нравственные установки. Последователи Конфуция дополнили и развили созданную им систему морально-нравственных регуляторов, и она была взята на вооружение создателями династии Хань — первой в истории Китая монархией, построенной по конфуцианской модели.

Становление и утверждение основанных на конфуцианстве моральных устоев императорского Китая являлось предметом особой заботы властей. В делах правления китайские монархи обязаны были опираться на завещанные Конфуцием морально-нравственные нормы и выступать блюстителями их незабываемости и чистоты. Эта сфера жизни «конфуцианской монархии» в значительной мере была свободна от влияния распространенных тогда в Китае религий, она практически являлась монополией конфуцианства. По этим правилам «конфуцианская монархия» жила более 20 веков, они стали своего рода каркасом, определявшим жизнь общества, его «верхов» и «низов»; они были неподвластны времени и влиянию политической

¹ Ши — шисань шицзи чжунго вэньхуа-ди пэнчжуань юй жунхэ (Столкновение и слияние в китайской культуре X–XIII вв.) / гл. ред. Чжан Сицин. Шанхай, 2006.

конъюнктуры и стали неотъемлемой частью менталитета ханьцев, важнейшим фактором их национальной идентичности. Вся классическая китайская культура пронизана конфуцианской моралью и ориентирована на ее утверждение. Подобного феномена, видимо, не создавала ни одна другая цивилизация.

Позиции конфуцианской морали оставались практически неизблемыми до второй половины XIX — начала XX в., когда их начали разрушать события, которые сопровождали вступление Китая в XX в. Здесь особую роль сыграл крах «конфуцианской монархии». Непросто складывалась ее судьба и в постимперском Китае. Тем не менее свои основы — пусть в трансформированном и адаптированном к меняющимся условиям виде — она сохранила. Перемены принципиального характера в ее судьбе принесло лишь начало модернизации страны — конфуцианская мораль была востребована китайскими реформаторами.

Одним из первых крупных публичных актов руководства КНР на этом пути стала публикация в конце 90-х гг. XX в. пятитомника «Китайская традиционная мораль». Труд этот готовился по инициативе ЦК правящей коммунистической партии, а куратором проекта являлся Ли Ланьцзя (в то время член ПБ ЦК КПК и зам. премьера Госсовета КНР). Тем самым этот труд получил особый, необычайно высокий статус, что свидетельствовало об исключительной значимости для китайского руководства проблематики, которой он был посвящен. Представляя пятитомник, Ли Ланьцин говорил, что «в нынешнем китайском обществе накопилось множество серьезных проблем, среди которых — пренебрежение моралью, общественным и гражданским долгом, правилами приличия, а также коррупция, подсиживание и обман. Для их искоренения требуется комплексный подход, где активную роль призвана сыграть традиционная китайская мораль, которая „обогатит социалистическую мораль национальной спецификой, делает ее более легкой для понимания широкими народными массами“¹.

Создание фундаментального труда, посвященного традиционной морали, и его презентация на уровне высшего руководства КНР — событие, безусловно, неординарное в культурной жизни страны периода модернизации, своего рода рубеж в той политике, которая проводится в отношении национального культурного наследия. Этому должны были предшествовать четкое определение отношения руководства КНР к конфуцианской морали и ее места в процессе модернизации, а также разработка соответствующих планов.

¹ Цит. по: Аллаберт А.В. Цит. соч. С. 155.

Официальный подход ко всей этой проблематике был озвучен в выступлении Цзян Цзэминя (в то время руководителя партии и страны) на торжественном собрании по случаю 80-й годовщины со дня создания КПК (1 июля 2001 г.). Его значительная часть была посвящена обоснованию концепции «трех представительств», о которой говорилось выше. Развивая ее, он заявил: «Не мешает знать, что подчеркивание одних материальных интересов, денежной стороны дела, забвение идеалов и нравственности лишают людей общих целей борьбы и правильных норм поведения. Следует сочетать управление государством на правовой основе с управлением им на основе нравственных норм, создавать высокоидейные и высоконравственные основы для поддержания хорошего общественного порядка и сохранения хороших нравов. Популяризировать идеи патриотизма, коллективизма и социализма в масштабах всего общества, развенчивать и бойкотировать такие тлетворные взгляды, как денежный фетишизм, эпикуреизм и крайний индивидуализм, усиливать среди народа чувство национальной гордости, уверенности в собственных силах и самоуважения, воодушевлять его на неустанную борьбу во имя возрождения китайской нации... Требуется путем совершенствования соответствующих установок и порядков усиливать воспитание и управление, изживать отсталые обычаи и нравы, всячески избавляться от отсталой культуры, всемерно предотвращать и давать твердый отпор тлетворному влиянию на людей со стороны гнилой культуры и тех или иных ошибочных воззрений, постепенно сокращать и удалять почву их произрастания»¹. Позже эти соображения были оформлены и закреплены в партийных и государственных документах.

В соответствии с принятым руководством страны курсом с конца 90-х гг. XX в. началась работа по адаптации норм конфуцианской морали к условиям современного Китая и их активному использованию в политической практике. Одним из центральных мероприятий на этом пути стало создание Программы построения гражданской морали (*гунминь даодэ*)². Примечательно, что это произошло в 2001 г. — синхронно с обнародованием концепции «трех представительств». Как следует из названия, Программа ориентирована на решение проблем, имеющих принципиальное значение для достижения конечной цели модернизации — становления нового общества и формирования нового человека. В ней особо подчеркивается роль сложившегося в русле конфуцианской морали менталитета ханьцев в деле становления облика современного гражданина КНР. Авторы

¹ Цзян Цзэминь. Цит. соч. С. 24–25.

² Аллаберт А.В. Цит. соч. С. 154–156.

Программы выделяют следующие пять качеств, якобы присущих национальному духу ханьцев с древности и не утративших своего значения поныне: 1) раскрепощение сознания (с ним связано еще и «во всем исходить из реальной обстановки»); 2) активное смелое творчество и обновление; 3) невзирая на трудности продвигаться вперед; 4) дух упорной борьбы; 5) бескорыстное служение¹.

Хотя эти качества звучат вполне современно, почти все они, как считает А.В. Аллаберт, берут свое начало в прошлом и восходят к некоторым принципиальным положениям конфуцианства.

Одним из направлений работы по утверждению в КНР гражданской морали Программа называет воспитание «добродетелей народа» (*минь дэ*), которые трактуются как непереносимое качество личности нового гражданина КНР, основанное на нормах традиционной морали.

К традиционной морали апеллируют власти КНР и при воспитании «коллективной добродетели» (*гун дэ*), где акцент делается на поведении граждан КНР в современном обществе. А.В. Аллаберт считает, что китайские реформаторы ориентируются здесь на концепцию *ли* — одну из основных в учении Конфуция.

Программа определила магистральное направление работы китайских властей по утверждению тех моральных принципов, которыми должно руководствоваться китайское общество, идущее по пути строительства социализма с китайской спецификой, и продемонстрировала их решимость поставить нормы конфуцианской морали на службу модернизации страны. О том же свидетельствуют и некоторые другие предпринятые ими шаги в этой области. К числу наиболее значимых среди них следует отнести две установки, которыми следует руководствоваться при решении проблем государственного строительства на современном этапе, — «управлять государством с помощью добродетели» (*и дэ чжи го*) и «создание честного неподкупного правительства». Они были сформулированы в конце 90-х гг. XX в. и позже дополнены еще несколькими положениями аналогичного предназначения. Появились они не случайно: к концу XX в. все отчетливее стали проступать некоторые недостатки сложившейся в КНР политической системы, все больше давали о себе знать негативные тенденции в этой области, порожденные интенсивной модернизацией страны и становлением рыночных отношений. Как следует из содержания этих установок, они ориентированы на решение именно этих проблем, причем акцент сделан на их моральном аспекте. Очевидно, их авторы исходили из необходимости дополнить административные методы решения этих проблем нравственными. Та-

¹ Аллаберт А.В. Цит. соч. С. 182.

кой подход явно навеян нормами традиционной политической культуры императорского Китая. Оттуда же пришли и сами эти установки. Как известно, согласно конфуцианской доктрине «Мандата Неба» единственным источником легитимной власти в Китае (а иной история Китая не знает) является Небо и обрести престол можно было лишь с его санкции. Но для этого претендент должен был обладать благой силой *дэ*, что в частности предполагало наличие у него особых моральных качеств¹. Ими он должен был руководствоваться и в делах правления. Эта норма для «конфуцианской монархии» и была зафиксирована в концепции *и дэ чжи го*.

Она предъявляла также высокие требования и к самому Сыну Неба. К числу важнейших обязанностей правителя данная концепция относила и заботу о народе и его морально-нравственном воспитании посредством воздействия благой силы *дэ*, и здесь она смыкается с еще одним фундаментальным положением конфуцианства — «народоснова» (*и жэнь взй бэнь*)². Важным качеством легитимного монарха, опирающегося в своих свершениях на государственном поприще на благоую силу *дэ*, являлось и его умение подобрать себе достойных помощников, и обеспечить им условия, в которых они могли бы наиболее полно раскрыть свои таланты. Как свидетельствует официальная история императорского Китая, отступление монарха в делах правления от предписаний концепции *и дэ чжи го* неизбежно навлекало на страну бедствия и грозило утратой трона.

Делами правления эта концепция не ограничивалась, она предъявляла также высокие требования к моральным качествам бюрократии императорского Китая. Важнейшие из них: абсолютная преданность правящей династии (*чжун*), подчинение своекорыстного общему (*да гунн у сы*), честность-неподкупность (*лян цзе*) и некоторые другие. Именно здесь берет свое начало появившаяся в КНР в конце 90-х гг. XX в. концепция создания честного и неподкупного правительства, а многие моральные предписания для чиновничества императорского Китая были использованы при реформе исполни-

¹ Термин *дэ* обычно переводится как «мораль», «нравственность». Между тем это — одно из фундаментальных понятий китайской цивилизации, восходящее к ее истокам, оно лежит в основе традиционной картины мира во всем дальневосточном регионе, многие века находившемся под мощным влиянием конфуцианской культуры. Как правило, в Китае *дэ* воспринимается именно так.

² *И жэнь взй бэнь* («Человек в качестве основы, народ — единственная основа государства») — один из древнейших принципов, положенных в основу конфуцианской государственности, он определял взаимоотношения властей и подданных, на основе конфуцианской морали. Впервые термин упоминается в «Шан шу».

тельной власти КНР и формировании системы государственных служащих.

Таковы некоторые аспекты провозглашенного китайским руководством курса «поставить древность на службу современности». Реализуя его в Китае, приступили к решению крупных социально-политических проблем модернизации, причем делается это весьма изощренно, с использованием самых разных методов на солидной научной основе, обеспечение которой входит в задачу современного китайского обществоведения. Цивилизационная доминанта стала в последние десятилетия важной отличительной чертой внутренней (и в определенной мере внешней) политики КНР, неотъемлемой частью политической практики руководства страны; сложившееся в императорском Китае культурное наследие все более основательно входит в жизнь современного китайского общества¹. Пожалуй, еще никогда историко-культурное прошлое страны не звучало столь мощно и не привлекало такого внимания, как в наши дни. Особый колорит этому явлению придает то обстоятельство, что его инициировала правящая в Китае коммунистическая партия и ему отведена роль важнейшей составляющей модернизации страны, конечной целью которой является построение в Китае социализма. Как нам кажется, феномен этот заслуживает самого пристального внимания специалистов.

При характеристике культурного наследия, доставшего в наследство современному Китаю от Китая императорского, обычно акцентируется его древность и непрерывность существования на протяжении 50 веков. Однако не меньшее значение имеет и его характер, некоторые его особенности. Формируясь под эгидой «конфуцианской монархии», оно всегда было функционально ориентировано, в него был заложен мощный созидательный потенциал. С таким бага-

¹ По мере продвижения по пути модернизации и ускорения ее темпов китайское руководство вновь и вновь обращается к богатому арсеналу культурного наследия, обогащая свою политическую практику еще не использованными резервами. Так, в последние годы в деле адаптации культурного наследия в жизни современного китайского общества сделан еще один важный шаг — в КНР приступили к воссозданию *го сюэ* («национальной науки») как особой отрасли классического китайского гуманитарного знания. В крупнейших китайских вузах открыты специальные подразделения, где изучают *го сюэ* и готовят специалистов по данной проблематике. В ее разработку активно включилось китайское обществоведение, проводятся научные конференции, стремительно растет число публикаций, проблемам *го сюэ* посвящена специальная полоса одной из центральных газет КНР «Гуанмин жибао». В Китае это явление получило название «бум *го сюэ*». Одновременно в 90-х гг. XX в. в стране начала разворачиваться сеть *иу юаней* (книжных палат), которые в императорском Китае выступали как своеобразные учебно-научные центры (как правило, региональные) классического гуманитарного знания. Приблизительно такая же роль отводится им и в современном Китае.

жом значительно легче продвигаться по пути модернизации, но ни один другой народ, ни одна другая страна в современном мире таким богатством не располагает, и в этом, очевидно, одна из причин впечатляющих успехов реформ в Китае.

Свойственная китайскому обществу особая приверженность своему прошлому, его стремление при решении возникающих проблем опереться на опыт предков сделали его своего рода эталоном «традиционности» («традиционное общество» стало брендом Китая), и это считалось очевидным свидетельством его неспособности к динамичному развитию и главной причиной его отсталости.

Однако опыт современного Китая, где многое из того, что принято относить к традициям, активно используется в процессе модернизации, таких оценок не подтверждает. Очевидно, сложившееся представление о традициях и их роли в жизни общества нуждается в серьезной корректровке.

Апелляция китайского руководства к цивилизационным ценностям, его стремление придать идущим в Китае преобразованиям национальный характер нередко трактуются как проявление неуклонно набирающего силу китайского национализма, негативных особенностей, свойственных китайскому миропониманию. Подобная интерпретация данного аспекта политики властей КНР продиктована либо нежеланием понять происходящее в этой стране, либо соображениями политической конъюнктуры, желанием опорочить идущие в Китае преобразования. На самом деле, внимание Китая к своему культурному наследию не случайно — в условиях тотальной глобализации проблема сохранения культурного наследия приобрела международный характер, ею озабочены многие страны и народы, в том числе и ООН. По понятным причинам для Китая эта проблема стоит особенно остро. Что же касается стремления китайского руководства использовать в процессе модернизации огромный созидательный потенциал национальной культурной традиции, то его также вряд ли можно оценить как проявление национализма.

Взятый руководством КНР курс на формирование единого историко-культурного пространства, простирающегося от истоков китайской цивилизации до наших дней, активное использование им в своей политической практике аккумулированного в культурном наследии огромного опыта предыдущих поколений придают идущим преобразованиям национальный колорит, они обретают столь важную для Китая связь с цивилизационными корнями. И это делает эти преобразования более понятными и приемлемыми для граждан КНР, помогает снимать социальную напряженность, вызванную стремительным продвижением Китая по пути модернизации, способствует консолидации общества.

Избранный китайским руководством курс, настойчивая демонстрация им своей особой приверженности цивилизационным ценностям и их активное использование на пользу модернизации страны существенно меняют сложившийся в первые десятилетия существования КНР (и особенно в период «культурной революции») имидж страны и ее руководства как в Китае, так и за рубежом, способствуют упрочению связей с многочисленной и влиятельной в деловом мире китайской диаспорой и решению тайваньской проблемы, существенно ограничивают возможности критики страны и ее руководства сторонниками «вестернизации» и «глобализации» ее культуры и облегчают Китаю возможность утвердиться в роли лидера дальневосточного региона.

С.А. Горбунова

Религии в современном китайском социуме

Религиозный фактор — один из мощных факторов современной общественной жизни КНР, где официально признаны и на законных основаниях ведут деятельность последователи пяти религий: буддизма, даосизма, ислама и христианства, а именно двух его конфессий: католицизма и протестантизма. Лишь одна из этих религий местная, исконно китайская — даосизм, а остальные три — это мировые религии, в разное время адаптировавшиеся в Китае. В большей степени из этих мировых религий китаизировался буддизм, максимально сблизившись с местной культурной традицией. Ее воздействие сказалось и на исламе. В меньшей степени влияние автохтонной среды испытали католицизм и протестантизм.

В колоссальном по размерам современном китайском социуме, по общим, но весьма приблизительным подсчетам, верующие составляют 10 % населения страны, т. е. свыше 100 млн чел. Таким образом, в среднем каждый 10-й житель КНР является религиозным адептом. Следует отметить, что это процентное соотношение наиболее адекватно отражает ситуацию среди абсолютного большинства населения (91 %) — национальности хань. В то время как среди 55 нацменьшинств (главным образом исповедующих ислам и региональную тибетскую форму буддизма) процент верующих значительно выше — 50 %. В этом факте, как и во многом другом, прослеживается тесная взаимосвязь национального и религиозного вопросов. В сельской местности процент религиозных адептов, как правило, выше, а в городах ниже.

Например, в Пекине последователи различных религий составляют более 650 тыс., т. е. 4 % населения этого мегаполиса, которое к концу 2009 г. достигло 17,55 млн чел. (Для сравнения: в конце 1990-х гг. их насчитывалось 500 тыс., а в середине 2000-х — более 550 тыс. Таким образом, налицо динамика увеличения на 10 % каждые 5 лет.) В настоящее время в столице более 100 действующих объектов религиозного назначения и около 570 служителей культа.

Всего же в КНР насчитывается 300 тыс. служителей культа и 85 тыс. официально зарегистрированных объектов религиозного назначения (монастырей, храмов, мечетей, моленных домов).

К 1990-м гг. XX в. была восстановлена, а частично сформирована заново, структура религиозной сферы: государственные и партийные органы по управлению религиозной деятельностью (Управление по делам религий при Госсовете КНР, Отдел единого фронта, партийные отделы по делам религий), патриотические религиозные объединения всех официально признанных конфессий и, наконец, находящиеся под их эгидой объекты религиозного назначения (монастыри, храмы, церкви, мечети).

В КНР в середине 1990-х гг. началась и продолжается разработка комплексного администрирования в религиозной сфере, обусловленная тем, что в процессе экономического развития китайского общества возникло немало новых проблем. При их решении главное внимание было уделено тому, что укрепление правового строительства в области религий, управление религиозными делами с опорой на закон — основа государственного регулирования. Новые Правила регулирования религиозной деятельности (*Цзунцзяо шиу тяоли*) вступили в действие с 1 марта 2005 г. Настоящими правилами регламентируется и защищается религиозная деятельность 5-ти официально признанных религий. Этот документ был призван привести религиозную сферу в соответствие с большим количеством современных законов, законодательных и нормативных актов, регулирующих жизнь китайского общества в период открытости и реформ. По полноте охвата и практическому решению религиозных проблем эти комплексные правила могут рассматриваться как первые не только в истории КНР, но и всей истории Китая. После их введения упразднилось Положение о деятельности объектов религиозного назначения (1994 г.). Однако по-прежнему остается в силе Положение о регулировании религиозной деятельности иностранных граждан на территории Китайской Народной Республики (*Чжунхуа жэньминь гун хэ го цзиньнэй вайжэнь цзунцзяо гуанли гуйдин*) (1994 г.) с дополнениями по их практическому осуществлению, подготовленными Управлением по делам религий в сентябре 2000 г.

В соответствии с Правилами регулирования религиозной деятельности разработаны десятки законоположений и правил, регулирующих деятельность верующих КНР. В целом в 2005–2010 гг. наблюдался бурный всплеск деятельности по упорядочению религиозной сферы на провинциальном, городском и конфессиональном уровнях. Например, среди обнародованных новых нормативных актов были: «Дополнительные методы назначения основных штатов служителей культа в объектах религиозного назначения»

(Цзунцзяо ходун янсо чжу яо цзяо чжи жэнь чжи бэй ань баньфа, 2007 г.), «Методы контроля над финансами объектов религиозного назначения» (Цзунцзяо ходун чансо цайу цзяньду гуанли баньфа, 2010 г.).

Буддизм. Последователи трех направлений буддизма (ханьско-го, тибетского, палийского) абсолютно преобладают среди других верующих КНР. Всего в сангхе (буддийской общине) насчитывается более 70 млн чел. Это представители 12 национальностей: ханьцы, тибетцы, тайцы, монголы, маньчжуры, чжуанцы, народности ту, туцзя, ва, наси, юйгу, дун.

Что касается численности религиозных адептов различных направлений буддизма, то к началу 1990-х гг. насчитывалось 7,6 млн исповедующих тибетский буддизм и 1,5 млн — палийский. Это, как правило, нацменьшинства, компактно проживающие в Тибетском автономном районе, автономном районе Внутренняя Монголия, в провинциях Цинхай и Юньнань. Последователи буддизма доминирующей национальности хань в силу традиционно сложившегося и присущего им религиозного синкретизма — вере в три учения (конфуцианство, даосизм и буддизм), а также отсутствия церковной иерархии и строгих правил достаточно сложно поддаются точному подсчету, составляя примерно 60 млн чел. После присоединения Сянгана в КНР вошел новый поток буддистов — мирян и монашествующих, проживающих на его территории.

Согласно официальным данным информационного отдела Госсовета КНР, обнародованным в октябре 1997 г., в Китае насчитывалось 13 тыс. буддийских монастырей, 200 тыс. монахов и монахинь. Из них в тибетском буддизме соответственно 3 тыс. храмов и монастырей, 120 тыс. монахов и монахинь и 1,7 тыс. живых Будд (согласно тибетской традиции, избранное монашество, достигшее самого высокого духовного ранга в результате процесса перевоплощений; с 2008 г. реинкарнация живых Будд должна быть официально одобрена властями). Сложившуюся религиозную иерархию возглавляет (с 1995 г.) Панчен-эртни. В палийском (южном) буддизме — 1,6 тыс. храмов и монастырей и примерно 1 тыс. монахов и монахинь. Остальное монашество, около 80 тыс., принадлежит к собственно китайскому направлению буддизма. Большая часть его является обитателями 8 тыс. небольших монастырей, сельских и городских храмов, местных святилищ.

По традиции особый статус сохраняется за священными буддийскими горами: Утайшань (пров. Шаньси), Эмэйшань (пров. Сычуань), Цзюхуашань (пров. Аньхой) и Путошань (пров. Чжэцзян). Там расположены знаменитые монастыри.

В Пекине и его окрестностях, где регулярно в религиозных службах участвует около 20 тыс. верующих, также находятся 10 известных монастырей китайского буддизма: Гуанхуа-сы, Сихуан-сы, Тунцзяо-сы, Лингуан-сы, Юньцзе-сы, Фаюань-сы, Гуанци-сы, Чжихуа-сы. Фа Юань сы — один из самых древних. Там в 1956 г. был основан Китайский институт буддизма, а в 1980 г. — Китайская библиотека буддийских литературных памятников. В настоящее время эта тихая обитель превратилась в центр буддийского образования, исследований и культуры. В пригородах Пекина находятся известные с древности места паломничества — монастыри Таньчжэ-сы, возникший еще до основания Пекина, Цзетай-сы, а также монастыри и храмы гор Сяншань и Бадачу. В столице есть храмы тибетского буддизма и самый большой из них — Юнхэгун.

Процесс возрождения буддизма, начавшийся 80-е гг. XX в., когда реформа экономической системы охватила все сферы жизни страны, возглавила восстановленная после бездействия в период «культурной революции» патриотическая организация — Буддийская ассоциация Китая (БАК). Местопребыванием БАК является монастырь Гуанци-сы в Пекине. С 1981 г. издается религиозно-общественный журнал «Фа инь» («Голос дхармы»). Более чем 20 лет БАК возглавлял мирянин — видный буддист и общественный деятель, а также буддийский теоретик Чжао Пучу (1906–2002). Его большой заслугой являлось то, что он возродил теорию «Буддизм в жизни людей» («Жэнь цзян фоцзяо»), выдвинутую известным монахом-реформатором Тайсюем в начале XX в., и предложил ее современную трактовку и практическое применение, которая стала программой жизни и деятельности сангхи периода открытости и реформ. Главный акцент в ее содержании был сделан на сочетании в жизни монашества как трудовой деятельности, так и духовного совершенствования, на повышении уровня образования монашества и развитии научных исследований.

В соответствии с этими идеями БАК были разработаны Правила управления буддийскими монастырями и храмами ханьской традиции, которые вступили в действие в октябре 1993 г. Они были нацелены на совершенствование управления монастырями, защиту храмов и монастырей, а также сангхи в целом и ориентировались на законы и Конституцию КНР. В их преамбуле содержалось определение монастыря как места, гарантирующего безусловно строгое соблюдение порядка и самосовершенствование монахов, где сохраняются в чистоте устои и откуда распространяются буддийское учение и буддийская культура. В то же время подчеркивалось, что именно в монастыре создаются условия для общественного служения монахов.

Этими правилами закреплялась практика монашеского самоуправления при направляющей роли БАК и под контролем правительственных органов по делам религий на местах. Этот контроль распространялся и на избрание настоятеля, и на его деятельность. Наряду с настоятелем, большими правами наделялся Комитет по управлению монастырем, избравшийся общим собранием сроком на год.

В этом документе закреплялась внедрявшаяся с 80-х гг. практика опоры монастырей на собственные силы — *сы ян сы* («монастырь взращивается монастырем») — в зависимости от ориентации на сельское хозяйство, растениеводство или кустарные промыслы.

В процессе реализации идеи *сы ян сы* монастыри смогли создать определенную материальную базу, благодаря которой появились средства для решения насущных проблем сангхи. В соответствии с ней выделялось 4 категории монастырей в районах проживания ханьской национальности в зависимости от их совокупного годового дохода: 1) 2 млн юаней; 2) 1 млн юаней; 3) 500 тыс. юаней; 4) 100 тыс. юаней. Монастыри отчисляли на нужды БАК одну пятидесятую часть от своих годовых доходов: соответственно, для первой категории — 40 тыс. юаней, для второй категории — 20 тыс. юаней, для третьей категории — 10 тыс. юаней, для четвертой категории — 2 тыс. юаней.

Эти средства использовались для учреждения новых городских и уездных отделений БАК, что стимулировало процесс расширения ее организационной сети.

Следующим после введения в действие Правил управления буддийскими монастырями и храмами ханьской традиции результатом деятельности БАК стало обнародование Временных правил принятия обетов для буддийских монастырей ханьской традиции (19 июля 1994 г.).

Они специально разрабатывались с целью упорядочения проведения принятия обетов, а также для того, чтобы стабилизировать положение китайского буддизма и обеспечить его развитие. Согласно этим правилам, монашеское посвящение — законное мероприятие в монастырях ханьской традиции, готовившееся и проводившееся под контролем провинциальных отделений БАК и провинциальных бюро по делам религий. Трехэтапная церемония принятия обетов проводится 5 раз в год. Количество желающих участвовать в ней обычно колеблется в пределах 300. На протяжении последующих после 1997 г. 10 лет ежегодно посвящение принимали от 1,5 тыс. до 4 тыс. чел. Например, в течение 2002 г. было проведено 9 церемоний, во время которых посвящение приняли 3,5 тыс. чел., а в 2007 г. принятие обетов проводилось 12 раз. В результате число посвященных достигло 6 тыс. чел. Это

естественно вело к количественному росту сангхи: численность монашества возросла до 340 тыс., а монастырей — до 20 тыс.

В последние годы сангхой были разработаны и приняты 4 важных документа. В соответствии с Правилами регулирования религиозной деятельности 2005 г. и дополнявшими их нормативными актами в январе 2010 г. в действие вступили разработанные и всесторонне обсужденные широкими буддийскими кругами Квалификационные требования для служителей китайского буддизма (*Хань чжуан фоцзяо цзяо чжи жэньюань цзы гэ жэньдин баньфа*) и Методы назначения и увольнения настоятелей в монастырях китайского буддизма (*Хань чжуан фоцзяо сыюань чжу чи жэнь чжи туй чжи баньфа*). Одновременно были обнародованы два других документа специально для тибетского и тайского буддизма: Квалификационные требования для служителей тибетского буддизма (*Цзан чжуан фоцзяо цзяо чжи жэньюань цзы гэ жэньдин баньфа*) и Квалификационные требования для служителей южного буддизма (*Нань чжуан фоцзяо цзяо чжи жэньюань цзы гэ жэньдин баньфа*).

К настоящему времени сложилась система буддийского образования, которая включает три ступени: начальную, среднюю и высшую. На начальной стадии подготовка монашества осуществляется при храмах и монастырях. Ведущую роль, в качестве высших учебных религиозных заведений, играют наладившие свою деятельность в реформенный период Буддийский институт Китая (расположен в монастыре Фа Юань-сы в Пекине), Институт тибетского буддизма, Юньнаньский институт буддизма и другие. В созданных ими отделениях и филиалах можно получить среднее образование. Например, в Буддийский институт Китая и его отделения могут поступать молодые монахи в возрасте 19–25 лет, имеющие среднее буддийское или светское образование (среднее, высшее) по рекомендации храмов, монастырей и местных отделений БАК. Выпускники направляются в религиозные организации, храмы, монастыри или занимаются преподавательской и научно-исследовательской работой. Авторитетным учебным заведением по подготовке научных кадров стал открывшийся в 1999 г. в Сучжоу при монастыре Сиюань-сы Научно-исследовательский институт буддийских обетов. В последние годы широкое распространение получило заочное образование, создание телевизионных образовательных программ, образование в Интернете и другие формы религиозного образования, соответствующие светскому вузовскому образованию и новым явлениям в жизни общества. В итоге появилось современное поколение высокообразованного буддийского монашества.

С конца 1990-х гг. ярко проявилась традиционно присущая китайскому буддизму благотворительность. Летом-осенью 1998 г. БАК

организовала сбор средств пострадавшим от наводнения, обрушившегося на ряд провинций Китая. В результате при активной поддержке провинциальных отделений и широких слоев верующих были собраны деньги, одежда и продовольствие. В 1997–1999 гг. буддийские монахи пров. Юньнань развернули деятельность по профилактике СПИДа. Весной 2010 г. пекинские буддисты совершили поминальные службы по жертвам землетрясения в Цинхэе и организовали сбор средств для них.

Важную роль для буддистов КНР, девиз которых «Поступая во славу государства, выражай собственные интересы и духовную радость», сыграли решения 7-й Всекитайской конференции Буддийской ассоциации Китая (сентябрь 2002 г.).

На 7-й конференции было избрано новое руководство БАК. Важно, что была восстановлена (в течение нескольких десятилетий до этого во главе БАК стоял мирянин Чжао Пучу) традиция, когда председателем стал авторитетный монах, мастер дхармы Ичэн, принадлежащий к старому поколению буддистов, начавших активную деятельность еще в гомиьндановский период. Помимо председателя БАК, было избрано 20 его заместителей. Знаменательно, что 6 из них являются представителями тибетского буддизма. Одним из заместителей и одновременно Генеральным секретарем БАК стал представитель молодого поколения монашества Сюэчэн. В новом руководстве БАК стали преобладать монахи.

Участниками 7-й конференции БАК были обобщены основные направления деятельности сангхи и сформулированы новые задачи и цели в различных областях религиозной и общественной жизни. В них нашел отражение широкий спектр как общественных проблем, так и проблем, связанных со спасительной миссией буддизма в отношении отдельного человека, живущего в сложных условиях в обществе господствующего государственного атеизма. Суть выдвинутой в 1990-е гг. руководством КНР идеи взаимного соответствия религии и социализма буддисты трактовали как обоюдное сотрудничество, взаимную поддержку и взаимную ответственность, без вторжения одной стороны в сферу компетенции другой. Особое внимание на 7-й конференции было обращено на духовное воспитание молодежи.

Важное для повышения уровня религиозного образования мероприятие — чтения, посвященные толкованию сутр, — состоялось в пекинском монастыре Фаюань-сы в апреле 2008 г. В нем участвовали 48 мастеров дхармы из 20 провинций, автономных районов, городов центрального подчинения. Буддийские чтения, стимулировавшие талантливую буддийскую молодежь, стали первым организованным после образования КНР мероприятием подобного рода.

Руководство БАК ставит перед китайскими буддистами задачу — повернуться лицом к современности, устремиться в будущее. В последние годы возрос авторитет буддизма как в Китае, так и за рубежом. Важным фактором активности БАК, усиливающим роль и место сангхи в общественной и государственной структуре КНР, остаются ее внешнеполитические связи китайских буддистов с буддистами всего мира и особенно Азии, распространение буддийской культуры и зарубежная миссионерская деятельность.

Буддисты принимают активное участие во всех важных современных общественных движениях. Так, накануне проведения Олимпийских игр в Пекине 1 августа 2008 г. в монастыре Лингуан-сы состоялось собрание, организованное БАК, в котором приняли участие ее председатель Ичэн и заместитель председателя Сюэчэн. Выражая теплые чувства последователей буддизма к Олимпийским играм, участники заседания подчеркнули, что они, последователи мирной, следующей духу милосердия религии, высоко оценивают исходящий из глубин человеческого сердца олимпийский дух мира и дружбы. В олимпийской деревне был создан оформленный в соответствии с традицией буддийский зал для того, чтобы участники и гости Олимпийских игр имели возможность посещать религиозные службы. Их осуществляли несколько десятков служивших по очереди монахов и монахинь из монастырей Лунцюань-сы, Тяньнин-сы, Гуанхуа-сы, Юнхэгун.

Беспрецедентное по своим масштабам событие, Первый Всемирный форум буддистов был созван в апреле 2006 г. в Ханчжоу, а также на одной из четырех священных буддийских гор Путошань. На него с целью обсуждения важнейших религиозных и общественных проблем современного мира, а также совершения совместного молитвенного стояния о мире съехалось свыше 1 000 делегатов из 37 стран — представителей 500 млн последователей буддизма земного шара. В качестве официальных организаторов форума выступили Буддийская ассоциация Китая и Китайская ассоциация межрелигиозного культурного обмена. Девиз и лейтмотив его проведения — «Гармоничный мир исходит из сердца» («Хэсе шицзе цун синь кайши»). Поэтому главное внимание его участники уделили обсуждению взаимосвязанных проблем внутреннего мира отдельного человека, социальной миссии буддизма в современном мире, объединения и сотрудничества буддистов разных стран. Достойным завершением этого форума стала совместная молитва его участников о мире на горе Путошань — месте особого почитания бодхисатвы Гуаньинь.

В марте-апреле 2009 г. в Уси (пров. Цзянсу), а затем в Тайбэе под девизом «Гармоничный мир — синергия условий» («Хэсе шицзе чун

юань хэхэ») был проведен Второй Всемирный форум буддистов, в котором приняли участие 1 700 последователей различных направлений этой религии из 50 стран мира. В новом тысячелетии китайские буддисты, основываясь на теории «Буддизм в жизни людей», трансформировали ряд ее положений в идею «гуманного буддизма» («жэньбэнь фоцзя»).

Новый Устав БАК был принят в феврале 2010 г. на 8-й Всекитайской конференции. Он принципиально не отличается от Устава 7-й конференции. В нем, например, вновь акцентировалось внимание на названии «Буддийская ассоциация Китая», что отвечает главному содержанию ее деятельности — объединению всех буддистов страны. Новым председателем дхармы был избран монах, мастер дхармы Чуаньинь, до этого возглавлявший Пекинскую буддийскую ассоциацию. Это стало свидетельством следования традиции избрания представителя из монашества, восстановленной на 7-й конференции. Заместителем председателя стал Панчен-лама.

Даосизм. Весьма распространенной в народе (в основном среди национальности хань) исконно китайской религией со сложившейся многотысячелетней традицией и монастырской структурой был и остается даосизм. Реальную численность его последователей трудно выявить в силу того, что даосизм бытует как «мирское», вышедшее за рамки храмов и монастырей учение, что обуславливает его организационную размытость. Немаловажную роль в этом играет присущий китайцам синкретизм. К 2005 г. зарегистрированных даосских служителей культа было меньше, чем в других религиях, — 25–30 тыс. чел. При этом официальная статистика не учитывает тех из них, которые свободно живут в миру, передают учение или пропагандируют оздоровительные системы. В различных районах Китая, преимущественно сельских, существует свыше 1,5 тыс. (мужских и женских) даосских монастырей, ориентированных на сельскохозяйственный труд, большинство которых имеют историческую и культурную ценность. Однако и в мегаполисах немало даосских храмов и монастырей, например в Шанхае их более десяти. В то время как в Пекине и его окрестностях число даосов, согласно обследованиям, убывает, в настоящее время официальные статистические данные свидетельствуют о том, что в Пекине их всего 300 человек, в то время как в Шанхае 100 тыс. даосов. В некоторых сельских районах, примыкающих к Пекину, отмечено их исчезновение. Однако, на наш взгляд, реальная ситуация отличается от цифр, поскольку даосизм как народное верование не всегда поддается точным статистическим подсчетам. Для даосов, так же как для верующих других конфессий, проживающих в сельских районах, характерны преоблада-

ние пожилых людей с низким культурным уровнем, женщин и малообеспеченных слоев населения.

В начале 1980-х гг. наметились тенденции возрождения даосизма. В мае 1980 г. на 3-й Всекитайской конференции Китайской даосской ассоциации (созданной в 1957 г.) была восстановлена ее деятельность, а затем постепенно и 30 местных филиалов. Этот процесс возглавила КДА под руководством Ли Юйхана — авторитетного даосского монаха. К настоящему времени число отделений КДА на местах увеличилось до 133, т. е. более чем в 4 раза по сравнению с началом 1980-х гг.

Печатный орган КДА «Китайский даосизм» выходит с 1980 г. с периодичностью раз в 2 месяца. Кроме того, с конца 1980-х гг. отделениями КДА издаются собственные печатные издания, такие как «Шанхайский даосизм», «Фуцзяньский даосизм» и другие.

Руководство КДА избирается на Всекитайской конференции даосских представителей, которые по уставу должны проводиться каждые 5 лет. КДА, которую с 2005 г. возглавлял Жэнь Фажун, размещена в Пекине, в монастыре Байюньгуань. С конца 2009 г. там велись крупномасштабные реставрационные работы.

В мае 1990 г. было создано первое высшее даосское учебное заведение в истории страны — Даосский институт Китая, срок обучения в котором 2 года. Он также находится в Пекине, в монастыре Байюньгуань. Главной его целью, в соответствии с разработанным ранее Уставом, стала подготовка нового поколения образованных даосских служителей. В этом за последующие полтора десятилетия были достигнуты немалые успехи. На двух отделениях этого института ведется подготовка специалистов в области даосской философии, кадров для храмов и монастырей. Кроме того, есть курсы повышения квалификации. Обучение на начальном уровне происходит в местных даосских учебных заведениях при отделениях КДА, а также в храмах и монастырях.

На рубеже XX и XXI вв. расширились контакты даосов с соотечественниками-единоверцами, проживающими за пределами КНР, особенно с тайваньцами.

Что касается хозяйственной деятельности, то, согласно Экспериментальным методам управления монастырями, разработанным КДА в 1987 г., их обитатели ориентированы на самостоятельность под лозунгом «самовзрачивания монастыря». С сентября 1989 г. вступили в действие Правила принятия даосских обетов, сыгравшие важную роль в восстановлении монашеских посвящений, и другие важные документы. С этого времени был фактически возобновлен процесс официального принятия обетов, прерванный в течение нескольких десятилетий «культурной революции». Первое посвящение

прошло в монастыре Байюньгуань, в котором приняло участие 75 человек. С 1995 г. возродилась традиция принятия обетов на священных даосских горах.

В августе 1998 г. были разработаны Методы управления даосскими монастырями вместо действовавших на протяжении предыдущих 12 лет Экспериментальных методов управления даосскими монастырями (1987 г.).

В июне 2005 г. на 7-й Всекитайской конференции КДА в соответствии с современными общественными и экономическими тенденциями был принят ее новый Устав, а также разработаны такие важные для регулирования жизни даосской общины документы, как Экспериментальные методы назначения и отстранения от должности настоятелей даосских монастырей, Установки относительно принятия обетов истинными последователями даосизма. Помимо настоятеля, в настоящее время монастыри управляются группами или комитетами, которые избираются монашеством. В соответствии с Правилами регулирования религиозной деятельности КДА в 2007 г. разработала Квалификационные методы для даосских служителей (*Даоцзяо чжи жэньюань жэньдин баньфа*) и Методы назначения и отстранения от должности настоятелей даосских монастырей (*Даоцзяо гунгуань фанчжан чжучи жэньчжи личжи баньфа*), которые вступили в действие в марте 2008 г.

Важной инициативой КДА в конце 2009 г. стал разработанный ее руководством 8-летний план (2010–2017 гг.) по защите экологии. Выдвинутые в нем идеи основываются на многовековом опыте даосизма в этой области, поэтому даосы призваны активизировать распространение в обществе традиционных методов по сохранению и улучшению экологии страны. Для координации действий было принято решение проводить форумы даосской экологии.

Ислам. В настоящее время в КНР насчитывается свыше 21 млн мусульман. Это фактически общая численность 10 национальных меньшинств (хуэйцы, уйгуры, казахи, узбеки, киргизы, татары, таджики, дунсяне, салары и баоань), исповедующих ислам. Большинство составляют хуэйцы — 9,8 млн чел. Они исповедуют ислам суннитского толка с серьезным воздействием традиционной китайской культуры и шиизма. На уйгуров повлияла тюркская культура и обычаи народов Средней Азии.

Хуэйцы и уйгуры главным образом населяют северо-запад страны (Синьцзян-Уйгурский автономный район, Нинся-Хуэйский автономный район, пров. Ганьсу, Цинхай и Шэньси). Причем в Синьцзяне сосредоточено больше половины всех китайских мусульман, свыше 10 млн чел. Помимо этого, мусульмане рассеяны по всему Китаю.

Мусульманские кварталы существуют во многих крупных городах Китая, например в Пекине, Шанхае, Гуанчжоу, на острове Хайнань и в других местах. Поэтому особенно важно толерантное отношение властей к религиозным устоям мусульман (распорядку дня и питания во время постов, погребальным церемониям и т. д.).

Количество мусульман в Пекине превышает 250 тыс. Из них большинство, 175 тыс., — хуэйцы. (Для сравнения: в Шанхае насчитывается 50 тыс. мусульман.) Число мусульман в столице увеличилось с 1959 г. на 75 тыс. Однако в процентном отношении, на фоне растущего столичного населения, их стало немного меньше (произошло снижение с 2,35 % до 2,04 %).

В начале XXI в. в КНР насчитывалось свыше 34 тыс. мечетей, как чисто арабских, так и построенных под влиянием китайского традиционного стиля. Почти две трети их сосредоточено в Синьцзяне. Реставрация мечетей, начавшаяся с периода реформ, происходила, как правило, за счет личных пожертвований верующих и только частично за счет государственных средств. К 1995 г. было восстановлено 30 тыс. мечетей. Причем более 23 тыс. в Синьцзяне. Что касается действующих 68 мечетей Пекина, то их постоянно посещают около 30 тыс. чел. В мусульманском квартале Пекина на ул. Ньюцзе, где проживает свыше 10 тыс. мусульман — хуэй, находится старинная мечеть (в китайском стиле). В сельских районах столицы, например в районе Фаншань, в трех деревнях, где проживают хуэйцы, находится одна мечеть. В службах там обычно участвуют не более 50 человек.

Китайская исламская ассоциация, созданная в 1953 г. и возродившая свою деятельность в начале 1980-х гг., как и другие религиозные патриотические организации КНР, находится в Пекине. Длительное время ее председателем являлся Бурхан Шахиди. Сменил его Чжан Цзе, а с начала XXI в. КИА возглавляет авторитетный мусульманский деятель Чэнь Гуаньюань. Со времени восстановления религиозной жизни и исламских организаций в 80–90-е гг. XX в. создана разветвленная сеть ее отделений (более 470) в провинциях, автономных районах и городах центрального подчинения. В задачи деятельности ассоциаций в центре и на местах входит контроль над управлением и деятельностью мечетей. С целью упорядочения этого процесса в 1993 г. на 6-й Всекитайской конференции КИА были разработаны Экспериментальные демократические методы управления мечетями. В зависимости от хозяйственных и социальных перемен по мере развития реформ в этот документ вносились изменения. В 2006 г. вступили в действие Демократические методы управления мечетями (*Цинчжэнсы миньчжу гуанли баньфа*) и другие важные регулирующие деятельность мусульман КНР документы, принятые на 8-й Всекитайской конференции КИА, например ее Устав и Квалифика-

ционные методы для служителей ислама (*Исылань цзяо цзяо чжи жэнь юань жэньдин баньфа*).

Главное направление активности КИА — религиозное образование. Под ее эгидой в настоящее время открыты более 10 медресе, в которых можно получить высшее (общее, специальное) образование. Срок обучения в них занимает от 3 до 5 лет. Самым авторитетным высшим учебным заведением является Исламское медресе Китая, которое было открыто при посредничестве КИА в 1955 г. в Пекине и возобновило свою деятельность с 1982 г. Помимо отделения с полным сроком обучения и сокращенным сроком обучения (что фактически приравнивается к среднему образованию), действуют курсы совершенствования для ахунов. Поступить в это учебное заведение можно в возрасте 18–25 лет. Кроме того, в Пекине есть местная городская Академия ислама (*Бэйцзин исылань цзяо цзин сюэюань*), в которой обучается свыше 200 чел.

К настоящему моменту в различных медресе подготовлено 2 тыс. религиозных деятелей и ученых. В 1989 г. был открыт Мусульманский университет в Сиани, который находится на самофинансировании. Помимо учебных факультетов, на базе этого университета действуют высшие курсы мусульманской культуры.

Заметную роль в общественно-религиозной жизни в районах проживания мусульман играет духовенство: имамы, ахуны, муллы. Это проявляется не только в совершении религиозных служб, обрядов, но и в религиозном образовании на низовом уровне. При мечетях организуются школы, в которых ведется обучение чтению на арабском языке, главным образом отрывков из Корана, а также устоев ислама и законов шариата. В учебные программы включены современные общеобразовательные дисциплины. Помимо этого, при некоторых мечетях ахуны ведут группы изучения теологии и священных текстов.

Одной из сфер деятельности КИА является религиозная культура, например организация деятельности по переводу и изданию священных книг ислама, материалов по исламской культуре. Коран публикуется на 10 языках разных нацменьшинств, проживающих в КНР и исповедующих ислам.

У КИА есть свой печатный орган — журнал «Мусульмане Китая», который издается на китайском и уйгурском языках. Ряд местных исламских ассоциаций также выпускает периодику.

В 2001 г. была создана специальная комиссия при КИА, осуществляющая общее руководство исламским образованием в Китае. В нее вошли наиболее авторитетные ахуны и муллы. В задачи деятельности этой комиссии, которые значительно шире ее названия, входят повышение уровня преподавания ислама, адаптация традиционных,

близких ментальности верующих морально-нравственных принципов ислама к современному обществу, приведение в соответствие с новыми условиями реформ толкований правил и догм ислама в священных текстах. Особое внимание комиссии обращено борьбе против использования ислама в интересах панисламизма и религиозного экстремизма.

Руководствуясь этим, КИА осуществляет широкие международные контакты, сотрудничая с Всемирной исламской лигой, Всемирным конгрессом мусульман и исламскими организациями Азии и Африки. Важной сферой деятельности КИА и ее местных отделений является организация зарубежных паломнических поездок, в первую очередь в страны Ближнего и Среднего Востока, подавляющее большинство населения которых составляют мусульмане. Однако ввиду усиливающегося среди них в последнее время исламского национализма, принимающего форму экстремизма, эти контакты таят в себе опасность распространения подобных настроений в Китае. Таким образом, ислам, являясь мировой религией, со времени основания КНР был и остается серьезным внутривнутриполитическим и внешнеполитическим фактором, что продемонстрировали протестные выступления последних лет в Синьцзяне.

Католицизм. В 1997 г. насчитывалось 4 млн католиков. К 2009 г. их число увеличилось на 1,6 млн и составило 5,6 млн (согласно неофициальным данным, вместе с последователями «катакомбной» церкви она равна 12 млн). Причем в последнее время наблюдается ежегодный прирост обратившихся в католичество в более чем в 60–100 тыс. чел. И что характерно для последних десятилетий, преимущественно это жители сельской местности. Усилению влияния католиков-миссионеров и, как следствие этого, количественному росту последователей этой религии содействовало присоединение Сянган к КНР.

Сейчас открыто около 6 тыс. католических храмов, причем большинство их воздвигнуто или реставрировано за годы реформ. Кроме того, открыто несколько десятков женских монастырей, в которых живет около 3 тыс. монахинь. Насчитывается более 4 тыс. католических священников. В Пекине в настоящее время около 50 тыс. католиков, которых (в конце 1990-х их было 40 тыс.) окормляют 50 служителей культа. Действуют 17 католических храмов (8 в черте города и 9 пригородных), в каждом из которых есть священник. Храм Сишеку — самый большой католический храм Пекина, в нем ежедневно совершается 3, а в воскресные дни 4 мессы. Большой популярностью пользуется храм Сюаньчунь, в котором по праздникам случится 4 мессы. Он вмещает свыше 2 тыс. чел. Одна из месс здесь

совершается на английском языке. В числе наиболее известных пекинских храмов — католический храм в честь св. Иосифа на ул. Ванфуцзин. Первый храм на этом месте был построен еще в 1655 г., затем восстанавливался после целого ряда пожаров. Здание было сооружено в начале XX в. Оно не пострадало в период «культурной революции».

Ныне действующая Ассоциация китайских католиков-патриотов, созданная в 1957 г., начала восстанавливаться с 1980 г. В то время ее возглавлял Цзун Хайдэ. Тогда же начал издаваться журнал «Китайский католицизм». В настоящее время также издаются такие периодические издания, как «Изучение божественного писания», «Материалы по зарубежному католицизму». АККП — массовая патриотическая организация, объединяющая католических священников и мирян, — находится в Пекине. До 2006 г. во главе ее стоял известный епископ Фу Тэшань. После этого председателем АККП стал епископ Ма Инлинь, но из-за конфликта с Ватиканом по этому вопросу фактически руководит ассоциацией епископ (Антоний) Лю Байнянь. Регулярно созываемое Всекитайское собрание китайских католиков стало высшим органом, а деятельность по реализации его решений была возложена на Китайскую католическую административную комиссию. В 1980 г. была создана еще одна католическая организация — Коллегия католических епископов Китая, которую возглавил Чжан Цзяши. Это высший духовный орган китайского католицизма, осуществляющий внешние контакты. В задачу его также входит контроль над проповедованием и изучением христианских догматов и правил, подготовка священнослужителей различных уровней, утверждение избранных епископов. АККП и Китайская коллегия католических епископов Китая находятся в тесной взаимосвязи, однако тенденция к их организационной независимости усилилась после 5-го Всекитайского собрания католиков в 1992 г. В 2004 г. на 7-м Всекитайском собрании китайских католиков были приняты два самостоятельных Устава Ассоциации китайских католиков-патриотов и Китайской коллегии католических епископов. Помимо этих официально признанных католических организаций, в КНР существует «катакомбная» церковь, в которой к концу 80-х гг. XX в. насчитывалось более 50 епископов.

Католическая теологическая семинария Китая — высшее всекитайское католическое учебное и исследовательское заведение, созданное в 1983 г. под эгидой Коллегии епископов. Срок образования в ней 6 лет. Помимо этого, с 1997 г. учебу можно продолжить в двухгодичной аспирантуре. Учащиеся семинарии также имеют возможность стажироваться за рубежом. Коллегия католических епископов организует подготовительные курсы различного профиля для свя-

щеннослужителей и преподавателей семинарий. В 2004 г. в средних учебных заведениях обучалось около 2 тыс. чел. Помимо Католической теологической семинарии Китая, в различных провинциях действует 36 семинарий, из них 12 — на уровне высших учебных заведений. Созданы научные центры: в 1992 г. появился Католический теологический центр Китая. В 1981 г. был основан Пекинский институт теологии. В столице в настоящее время активизировалась деятельность школ по подготовке монахинь. Работают детские сады. Специально для пекинских католиков издается газета «Небесный свет». В 2002 г. был создан Пекинский научный институт католических и культурных исследований. Главной целью последнего стало изучение связи католицизма с китайской культурой.

Положение китайского католицизма как части мировой религии осложняется из-за целого ряда причин, в силу которых пока не удается урегулировать взаимоотношения главы римско-католической церкви — Ватикана и властей КНР. Разрешение о проведении богослужений на китайском языке, а не латыни было дано Ватиканом только в 1992 г. Хотя имеют место контакты китайских католиков с римской курией, этот процесс осложняется тем, что не установлены дипломатические отношения Пекина с Ватиканом. Более того, они остаются весьма напряженными. Например, Ватиканом не признается АККП. Неизменной остается отрицательная позиция Ватикана в отношении ограничения рождаемости в КНР. В соответствии с обнародованным в 1994 г. и ныне действующим Положением о регулировании религиозной деятельности иностранных граждан на территории Китайской Народной Республики, под контроль властей поставлены взаимоотношения китайских верующих с зарубежными единоверцами, в том числе получение финансовой поддержки, и жестко регламентируется зарубежная миссионерская деятельность. В 2000 г. официальные контакты между руководством КНР и Папским престолом были приостановлены после канонизации Ватиканом 120 христианских мучеников в Китае. Одним из наиболее острых вопросов остается назначение китайских епископов. Парадокс состоит в том, что третья их часть (например, занимающий высокие позиции епископ Ма Инлинь) признана властями КНР, но не Папой Римским. Это означает, что они не включены в католическую иерархию. Существует и обратная ситуация, когда епископы (в основном «катакомбной церкви»), являясь частью курии, не признаются властями КНР. Один из фактов подобного назначения привел к новому обострению взаимоотношений в 2006 г. Усугубляется ситуация в результате имевших в последние годы место имущественных споров между местными властями и католической церковью, а также относительно сроков проведения 8-го Всекитайского собрания католиков (намече-

но Ассоциацией китайских католиков-патриотов на конец лета-осень 2010 г.) Хотя бы частично урегулировать существующие проблемы призваны вступившие в действие в декабре 2009 г. Квалификационные методы для католических религиозных деятелей Китая (*Чжунго тьяньчжуцзяо цзяочжи жэньюань жэньдин баньфа*). Но не исключено, что они, напротив, могут вызвать недовольство Ватикана.

Протестантизм. В 1999 г. насчитывалось 15 млн протестантов. К 2006 г. их число превысило 16 млн. Сейчас в Китае более 20 тыс. пасторов, действует около 50 тыс. церквей и молитвенных домов и мест для собраний, большая часть которых была сооружена во время реформ (64 %), в основном в сельской местности. Количество их стремительно растет, каждые два года появляется новая церковь. Это означает, что протестантство по сравнению со всеми другими религиями — самая динамичная религия в КНР. В количественном отношении протестанты обогнали католиков по контрасту с ситуацией до 1949 г., когда было 3 млн католиков и 1 млн протестантов, причем две трети неофитов проживает в сельской местности. Например, в пров. Цзянси количество протестантов с 1987 по 1996 гг. увеличилось в 10 раз, достигнув 6,7 тыс. 93,6 % принадлежало к сельскому населению. В Пекине примерно 40 тыс. протестантов. Кроме того, более 4 тыс. иностранцев. (В 1980-е гг. всего было 5 тыс. протестантов, а в конце 1990-х их стало 20 тыс., т. е. к настоящему времени, по сравнению с началом периода открытости и реформ, произошел рост почти в 8 раз.) В Шанхае к началу XXI в. насчитывалось 140 тыс. протестантов.

В столице зарегистрировано и официально действуют 8 протестантских церквей: 5 городских (Чунвэньмэнь, Чжушикоу, Мишидацзе, Нанькоу, Ганваши) и 3 пригородных. Самой большой протестантской церковью Пекина является храм Чунвэньмэнь. На воскресные службы в нем собирается свыше 3 тыс. чел. Многолюдностью отличается и храм Ганваши, собирающий на праздники 6–7 тыс. чел., среди которых немало иностранцев. Причем это не только китайцы, но и представители корейской диаспоры, проживающие в Пекине. Интересно в связи с этим высказывание одного из западных авторов, который указывает на то, что «сейчас в любой воскресный день протестантов в церквях в Китае больше, чем во всей Европе». В Пекине 58 служителей культа, из них к высшему клиру (пресвитеров и епископов) принадлежат 35.

Помимо церквей, официально разрешена деятельность 37 мест для проведения собраний. Эти помещения не обязательно являются церковными зданиями. В них, как правило, службы осуществляют волонтеры и лишь изредка пасторы с теологическим образованием.

Они подконтрольны какой-либо протестантской церкви и официально зарегистрированы. Однако некоторые из таких мест проведения собраний действуют независимо и даже не регистрируются. Чаще всего они находятся под эгидой евангелистов. Широкое распространение в Пекине получили протестантские молодежные объединения для юношей (1 200 чел.) и девушек (400 чел.), а также сеть духовных школ, в которых обучаются свыше 80 чел. Все это дает основание ряду китайских ученых полагать, что протестантизм распространяется в Пекине быстрее других религий. Это мнение подтверждается динамикой роста протестантов в сельских районах, примыкающих к столице. Например, в районе Мэньтоугоу в 2001 г. насчитывалось 3 тыс. протестантов. С 1989 г. их число увеличилось в 2,5 раза. В районе Фаншань в 2001 г. было около 1 тыс. протестантов, собиравшихся в 46 местах проведения собраний, рассредоточенных в 18 селах и деревнях. В районе Датоу в 40 деревнях насчитывается 2 012 последователей протестантизма. Для сравнения: в период «культурной революции» их там было всего 8 человек, а в 1997 г. — 638 чел. В уезде Миунь число протестантов увеличивалось примерно на 100 чел. каждый год.

Следует учитывать, что протестантизм, для которого характерно отсутствие монашества и церковной иерархии, представляет собой сложный конгломерат обществ и сектантских групп различных направлений (лютеранство, баптизм, адвентизм и многие другие). Это характерно и для китайского протестантизма, от которого в последнее десятилетие отпочковались так называемые «псевдобиблейские секты». Подобная ситуация, хотя протестантизм и является официально признанной религией, обуславливает настороженное отношение властей КНР. Важную объединительную роль играют две параллельные и самостоятельные протестантские организации. Это действующий с начала 1950-х гг. и возрожденный в начале 1980 г. Комитет китайского протестантского движения за три самостоятельности (самоуправление, самофинансирование, саморазвитие) в настоящее время под руководством (Элдэ) Фу Сяньвэя и созданная также в начале 80-х гг. Китайская протестантская ассоциация, которую возглавляет сейчас Гао Фэн. Местом пребывания обеих организаций является Шанхай.

Главной задачей Комитета китайского протестантского движения за три самостоятельности является объединение всех китайских протестантов, охрана независимости и самостоятельности церкви, а также внутриобщинного единства. Протестантская ассоциация больше нацелена на сферы миссионерства, церковного управления, образования, издательскую деятельность, зарубежные связи. В настоящее время действует свыше 1 700 местных комитетов обеих ор-

ганизаций. Налицо тенденция объединения этих организаций, что нашло выражение в совместном Уставе, принятом в январе 2008 г.

В период реформ восстановлена и налажена система протестантского духовного образования, включающая 12 семинарий (духовных учебных заведений) и 6 библейских школ, в которых в 2004 г. в общей сложности обучалось около 2 тыс. чел. Их выпускниками уже стали 4 тыс. чел. Это такие семинарии, как Яньцзинская в Пекине, Восточно-китайская в Шанхае, Южно-китайская в Ухане, Северо-восточная в Шэньяне и другие. Статус всекитайской протестантской семинарии принадлежит Нанкинской семинарии, образованной в 1952 г. и возобновившей свою деятельность в начале 1980-х гг.

Для того чтобы стать протестантским пастором, образование можно получить на очном отделении с четырёхгодичным сроком обучения или на заочном отделении с трехгодичным сроком обучения. Продолжить образование для достижения богословских высот можно в аспирантуре также с трехгодичным сроком обучения. Здесь преподаются теология, история церкви и изучение Библии. Функции начального духовного образования возложены на курсы, в том числе заочные при различных протестантских общинах. С конца 1980-х гг. издавалось свыше 400 тыс. экземпляров Библии на английском, китайском, корейском языках, а также на языках нацменьшинств — мяо, цзинпо, лаху, ва, лису. В последние годы тираж вырос более чем в 10 раз. Библия издается в Нанкине типографией «Айдэ», которая была создана в 1987 г. при содействии Библейского общества и Фонда «Айдэ». Печатный орган протестантов — журнал «Небесный ветер».

Библиография

Бэйцзин цзунцзяо дяоянь баогао (Доклад об обследовании религий Пекина) // Чжи цзин янь цзы. 2000. № 6.

Бэйцзин цзунцзяо сяньчжуан яньцзю (Изучение современного состояния пекинских религий) // Бэйцзин цзунцзяо юй миньцзянь синьсинь яньцзю. 1998. № 12. С. 15.

Горбунова С.А. Китай: религия и власть. История китайского буддизма в контексте общества и государства. М., 2008.

Дацышен В.Г. Христианство в Китае: история и современность. М., 2007.

Духовная культура Китая. Мифология. Религия: энциклопедия. М., 2007.

Кузнецов В.С. Ислам в общественно-политической жизни КНР. М., 2002.

Сан Цзи. Религии Китая. Пекин, 2004. (На рус. яз.)

Фа инь (Голос дхармы). 1994–2009.

Цзунцзяо (Религия) // Чжунго жэньминь дасюэ. 2009. № 5.

Цзунцзяо фагуй гуйчжан чжиду хуйбянь (Сборник законоположений и правил, регулирующих религиозную сферу). Пекин, 2010.

Цзунцзяо юй дандай чжунго шэхуэй (Религии и современное китайское общество) / под ред. Хэ Гуанху. Пекин, 2006.

Цзунцзяо яньцзю сы ши нянь (Сорок лет изучения религий в Китае): в 2-х т. Пекин, 2004.

Чжунго цзунцзяо баогао (2008) (Годовой отчет о религиях Китая (2008)). Пекин, 2008.

Чжунго цзунцзяо баогао (2009) (Годовой отчет о религиях Китая (2009)). Пекин, 2009.

Чжунго у да цзунцзяо (Пять великих религий Китая). Пекин, 2007.

Чжунго цзунцзяо яньцзю няньцзянь. 2003–2004. (Ежегодник по изучению религий Китая). Пекин, 2006.

Leung B. China's Religious Freedom Policy: The Art of Managing Religious Activity // The China Quarterly. 2005. № 184.

Chinese Religions in Contemporary Societies. Santa Barbara, CA, Denver, CO, Oxford, UK, 2006.

<http://islaminchina.wordpress.com/2009/10/20/change-in-beijing-muslim-population>.

http://www.fjnet.com/jjdt/jjdtmr/201001/t20100127_146736_3.htm.

А.В. Ломанов

Роль культурного наследия в формировании облика Китая за рубежом

Современный Китай накапливает опыт создания позитивного образа крупной развивающейся страны с опорой на пропаганду экономических успехов, миролюбия внешней политики и повышение глобальной привлекательности китайской культуры. Важной вехой на пути перехода к целенаправленному формированию имиджа страны с опорой на культурные ресурсы стал доклад китайского партийно-государственного лидера Ху Цзиньтао на XVII съезде КПК в октябре 2007 г., содержавший призыв к «наращиванию „мягкой силы“ культуры государства» («*тигао гоцзя вэньхуа жуань шили*»). Было заявлено, что культура становится «все более важным элементом соперничества в совокупной государственной мощи», при этом развитие китайской культуры должно сопровождаться ростом ее международного влияния.

Вошедшая в официальный лексикон КПК концепция «мягкой силы» имеет американские корни. Идею использования *soft power* сформулировал еще в начале 1990-х гг. политолог Джозеф Най. В центре его концепции лежит призыв к гибкому использованию «нематериальных властных ресурсов» культуры и политических идеалов для влияния на поведение людей в других странах. Эти инструменты не сводятся к традиционной практике воздействия на внешний мир с помощью «жесткой силы» оружия или денег.

С проблемой образа страны за рубежом Китай столкнулся в середине 1990-х, когда к иностранным негативным оценкам внутренней политики добавились новые темы военной и экономической «угрозы» мировому сообществу со стороны усиливающегося Китая. Первоначально ответом на эти невыгодные для имиджа Китая рассуждения зарубежных экспертов были контрпропагандистские выступления, направленные на критику и опровержение этих концепций. В начале 2000-х гг. Китай перешел от оборонительной реакции к

целенаправленной наступательной работе по формированию позитивного имиджа страны. Для этого используются пропаганда уникальной успешной модели экономических реформ, гуманистических ценностей традиционной конфуцианской мысли и планов создания «гармоничного мира».

Эти новые акценты в работе по формированию образа Китая проявились после прихода к власти в 2002 г. руководства страны во главе с Ху Цзиньтао. Использование заимствованной из-за рубежа концепции «мягкой силы» дало возможность подчеркнуть, что усиление страны означает не только умножение материальной «жесткой силы», которую за рубежом зачастую воспринимают как угрозу, но и нематериальной мощи культуры и ценностей. Китайские эксперты неоднократно подчеркивали, что за годы реформ образовался опасный дисбаланс между ускоренным развитием потенциала «жесткой силы» и крайне медленным развитием «мягкой силы». Этот внутренний дисбаланс привел к тому, что древняя и богатая китайская культура занимает на глобальном рынке культурной продукции неподобающе скромное место, да и внутри страны потребители зачастую предпочитают иностранную культурную продукцию. Восприятие США как главного соперника Китая в области проекции «мягкой силы» нацелило китайских теоретиков на поиск собственного набора идей и ценностей, привлекательных для внешнего мира.

По мнению Джозефа Ная, «мягкая сила» страны основана на трех ресурсах: «ее культуре (в тех странах, где она привлекательна для других), ее политических ценностях (когда она действует согласно им у себя дома и за рубежом) и внешней политике (когда она рассматривается как легитимная, имеющая моральный авторитет)». Многие китайские авторы используют данное разделение ресурсов «мягкой силы». Они отмечают, что одним из источников «мягкой силы» КНР выступает дипломатия, нацеленная на создание атмосферы стабильности, формирование отношений с окружающими странами на основе идей добрососедства, построение многообразного гармоничного мира. Другим ресурсом является культура, продвижение которой за рубеж должно происходить как в форме коммерческой продукции, так и по каналам финансируемых за счет бюджета культурных мероприятий и учебных структур.

Вместе с тем китайский вариант «мягкой силы» не копирует американский. Прежде всего, очевидно стремление перенести акцент с официальных политических ценностей «специфически китайского социализма» на успешную модель экономического развития, вызывающую значительный интерес в других странах. В сфере культуры на первое место выходят древность и традиция, а не современные массовые развлечения, в производстве которых Китай пока не может соперни-

чать с Западом на равных. Хотя многие китайские эксперты указывают на важную миссию неправительственных организаций в распространении за рубежом культурных и политических ценностей, в силу различия институциональных укладов и социально-политических моделей роль этих структур в Китае не столь значительна, как в США. Различие в приоритетах внешней политики также влияет на стратегию использования «мягкой силы». США зачастую стремятся с ее помощью влиять на политические процессы внутри других государств и допускают использование «мягкой силы» вместе с «жестким» вооруженным вмешательством. Китай же стремится прежде всего улучшить отношение к себе и своей политике со стороны соседних стран, обеспечить благоприятный культурный и информационный фон для своей внешней политики, убедить другие страны в том, что они смогут получить выгоды от быстрого развития и усиления Китая. Если «мягкая сила» США строится на предпосылке общезначимости и универсальности модели американского политического устройства, то Китай подчеркивает тезис о многообразии путей развития.

Несмотря на все трудности, американская концепция «мягкой силы» вызвала большой резонанс в китайском экспертном сообществе, она была воспринята политической элитой и включена в официальный идеологический дискурс. В конце мая 2004 г. тема «ускорения строительства „мягкой силы“ Китая» обсуждалась в ходе коллективной учебы в Политбюро ЦК КПК. Было отмечено, что наращивание «мягкой силы» является «важной точкой приложения усилий» китайского руководства, поскольку «„мягкая сила“ означает силу влияния в мире и силу международной привлекательности культуры страны, ее ценностных представлений, общественных институтов и модели развития». В 2006–2007 гг. в преддверии съезда КПК Ху Цзиньтао неоднократно говорил о необходимости «наращивания „мягкой силы“ государства».

Ныне эта тема остается среди приоритетных задач государства. Например, в июле прошлого года на очередной коллективной учебе Политбюро ЦК КПК, посвященной проблемам реформирования системы культуры (*вэньхуа тичжи*), с речью выступил Ху Цзиньтао. Он подчеркнул, что культура является «важным элементом конкуренции комплексной государственной мощи», а ускорение преобразования системы культуры способствует «непрестанному усилению „мягкой силы“ культуры Китая и международной конкурентоспособности». В контексте задач развития коммерческого сектора культуры («культурной отрасли» — *вэньхуа чанъе*) Ху Цзиньтао призвал «тщательно создавать бренд (*пиньпай*) китайской культуры, повышать международную конкурентоспособность культурой отрасли Китая, продвигать китайскую культуру в мир».

Представляется, что культурная традиция в значительной мере облегчила процесс адаптации концепции «мягкой силы» в Китае. Для китайских интеллектуалов концепция Ная выглядела как современное развитие рассуждений древних мудрецов Поднебесной. При обсуждении «мягкой силы» китайские авторы чаще всего упоминают чжан 43 «Дао дэ цзина»: «В Поднебесной самое мягкое одерживает верх над самым твердым». Китайские эксперты часто упоминают и о том, что в древности их предки интересовались проблемой использования инструментов «мягкой силы» в ходе военных конфликтов. В подтверждение они приводят слова основоположника школы военного искусства Сунь-цзы о том, что «лучшее из лучшего — покорить чужую армию не сражаясь».

Благодаря глубинному межкультурному резонансу идея Джозефа Ная вызвала в Китае намного больший интерес, чем на Западе. По китайским данным, в национальной базе данных накоплено свыше 4 тыс. научных статей по проблемам «мягкой силы». Проблема «мягкой силы» обрела в Китае широкую известность благодаря усилиям научных кругов и СМИ. Нечто подобное произошло в КНР в первой половине 1990-х гг. с концепцией «столкновения цивилизаций» Сэмюэля Хантингтона, хотя тогда о заимствовании речь не шла. Напротив, китайские обществоведы сделали американскую концепцию мишенью для критики, выступая с призывами к диалогу и сосуществованию разных цивилизаций. Некоторые китайские эксперты полагают, что это связано с неумением выделить главное течение в западной мысли. Однако повышенный интерес к концепциям Хантингтона и Ная можно попытаться объяснить через призму произошедшего в Китае на рубеже 1980–1990-х гг. поворота к позитивной оценке национальной культуры, укрепления течений традиционализма и национализма, стремления заявить о мировом значении китайской культуры. В 1990-е критика концепции Хантингтона стала поводом для противопоставления китайской традиции толерантности и гармонии опасной «конфликтности», которую проявляет западная цивилизация. Восприятие и широкое распространение идеи «мягкой силы» произошло на фоне заметного усиления материальной мощи Китая, стремящегося убедить мировое сообщество в конструктивности своих намерений. Концепция Ная позволила осуществить переход от критики западной цивилизации к созданию обновленного образа Китая за рубежом и проекции вовне китайских культурных и политических ценностей.

В середине 2000-х гг. в китайском официальном дискурсе появился лозунг строительства «гармоничного общества» внутри страны и создания «гармоничного мира» за ее пределами. Пропаганда идеи «гармоничного мира» процветания, развития, справедливости, безо-

пасности, толерантности, многообразия и взаимного уважения сопровождалась обращением к китайскому традиционному наследию, прежде всего к конфуцианской трактовке гармонии — хэ. Традиционная культура превратилась в один из источников формирования официальной гармоничной идеологии. Идеалы «гармонии» опираются не только на конфуцианскую этику и учение об обществе, призванные в современных условиях снизить накал социальных конфликтов, но и на даосские представления о гармонии человека и природы, обретающие новую актуальность в условиях экологического кризиса. Обращение к древним представлениям о гармонии призвано подчеркнуть, что провозглашаемые ныне Китаем лозунги мира и развития опираются на исконные ценности китайской цивилизации, и потому к ним следует относиться как к долгосрочным и постоянным ориентирам в китайской политике.

Превращение лозунгов гармонии в компонент китайской «мягкой силы» открывает путь к решению двух задач. Во-первых, формируется китайский противовес подвергаемой критике западной стратегии навязывания либеральных ценностей, их абсолютизации. Предложенный китайским руководством «гармоничный мир» подчеркивает многообразие культур, ценностей и моделей развития. Во-вторых, это помогает улучшить имидж самого Китая, сталкивающегося за рубежом с недоверием и упреками в том, что единственной мотивацией его действий на международной арене является максимизация прибыли. Пропаганда идеалов гармонии и питающей их многовековой культурной традиции демонстрирует, что, помимо материальной стороны (завоевание рынков сбыта для китайской продукции, поиск источников сырья, вложение накопленных средств в приобретение иностранных компаний), существует также «идеальное измерение» деятельности Китая в современном мире, в котором присутствуют понятия о долге, справедливости, морали и ответственности.

Чрезмерное увлечение интеллектуалов обсуждением «мягкой силы» вызвало недовольство среди китайских националистов, призывающих обратить более серьезное внимание на укрепление жесткой силы для противостояния Западу. В частности, это нашло отражение в бестселлере «Китай недоволен» («Чжунго бугаосин»), где рост антизападных настроений в современном китайском обществе был охарактеризован как «культурное накопление китайцев после опиумной войны 1840». В целом китайские политологи исходят из того, что для повышения комплексной силы государству нужно сочетание «жесткой» и «мягкой силы». После того как «жесткая сила» экономической, научно-технической и военной мощи развилась до определенного уровня, повышение «мягкой силы» культурной при-

тягательности может создать для национальной мощи эффект «мультипликатора», преумножающего ее потенциал. Ввиду ограниченности возможностей использования открытой жесткой силы в современном мире, на первое место в соперничестве стран выходит «мягкая сила». Государство, которому удастся сделать свои ценностные представления влиятельными во всем мире, получает возможность стать лидером в международном сообществе. По мнению Дж. Ная, ныне возможен совместный прирост «мягкой силы» США и «мягкой силы» Китая, между ними нет неизбежного конфликта. Этот тезис вызывает споры среди китайских политологов, часть из них полагает, что соперничество «мягких сил» является «игрой с нулевой суммой», где выигрывает лишь один из участников.

Нынешняя политическая система КНР не может соперничать по привлекательности с американской демократией, однако феномен продолжительного и быстрого экономического роста Китая привлекает внимание стран, еще не нашедших оптимальную модель развития. Успех «китайской модели» на фоне неудачных примеров проведения либеральных преобразований в Латинской Америке, Африке и бывшем СССР превращает ее в компонент «мягкой силы». Работающий в Швейцарии китайский исследователь-международник Чжан Вэйвэй подчеркнул, что «китайская модель» не лишена изъянов, но она очень неплоха по сравнению с той моделью, которую навязывает Запад. В Китае нашли баланс между стабильностью, реформами и развитием, в том числе благодаря культурным факторам, которые обусловили прагматизм и осторожность в проведении преобразований и легли в основу современных лозунгов — «поиск истины из фактов», «брать человека за основу», «постепенное продвижение», «гармония без унификации». По мнению исследователя, китайская «мягкая сила» — это не только боевые искусства, еда, живопись, каллиграфия, танцы и Институты Конфуция. Столь же важны, а может и еще важнее, политические ценности и политическая «мягкая сила», которая обладает привлекательностью не только для китайцев, но и для других стран и народов. Китай демонстрирует, что развивающиеся страны могут преодолеть бедность, поставить на первое место задачи модернизации, соединить традицию и национальную специфику с современностью. Ныне процессы глобализации проходят в контексте западных политических формулировок, однако Западу присущи эгоцентризм, философия противостояния и стремление поучать других, ему недостает присущих китайской культуре целостности и диалектичности в восприятии окружающего. Подъем китайской политической «мягкой силы» возвышает китайские идеи гармонии и толерантности, способные внести вклад в решение проблемы конфликта цивилизаций.

Тема «всеобщих ценностей» (*пуши цзячжи*) стала в последние годы в КНР источником острых дискуссий с политической подоплекой. Критики выступают против попыток навязать Китаю западные стандарты демократии и прав человека в качестве «всеобщих ценностей». Вместе с тем полное отрицание существования «всеобщих ценностей» и односторонний акцент на национальной специфике изолируют Китай от внешнего мира, препятствуя не только проникновению идей извне, но и проекции китайских взглядов во внешний мир. Как заметил Ван Вэйвэй, уместно задать вопрос о том, почему западные идеи демократии являются «всеобщими ценностями», а китайские идеи добродетельного правления, гармонии, всеохватывающей толерантности и преодоления бедности таковыми не являются. В перспективе, по его мнению, трансформироваться придется окостеневшему политическому языку Запада, тогда как уверенному в себе Китаю «потеря речи» на мировой арене не грозит. Отметим, что в современных китайских спорах о «мягкой силе» важное место занимает проблема «права слова» (*хуаюй цюань*) Китая на международной арене, что дает возможность направлять мировое общественное мнение и вести его в выгодном направлении, создавать благоприятный имидж государства, улучшать свои позиции в международной конкуренции. Поскольку в нынешнем мире «словесным гегемоном» являются США, Китаю рекомендуют вести постепенную борьбу за расширение «права слова» во внешнем мире с помощью расширения глобального охвата китайских СМИ, проникновения китайского языка, пропаганды традиционной культуры.

Примечательным явлением в процессе ассимиляции концепции «мягкой силы» китайской интеллектуальной элитой стал спор между сторонниками политического и культурного истолкования «мягкой силы». Политическую трактовку предложил влиятельный ученый Янь Сюэту, возглавляющий Институт международных проблем Университета Цинхуа. По его мнению, комплексная сила страны представляет сочетание «жесткой» и «мягкой силы», но это не сумма, а произведение двух компонентов, поэтому при утрате «мягкой» или «жесткой силы» совокупная национальная мощь становится равной нулю. «Мягкую силу» Янь определил как «способность государства к политической мобилизации внутри и вовне».

Споря с попытками свести «мягкую силу» к культуре, Янь Сюэту заметил, что в истории было немало прецедентов упадка и распада государств с развитой культурой — Римская и Британская империи, последняя китайская императорская династия Цин. Да и «культурная сила СССР была в 1991 г. намного выше, чем в 1951-м, однако умножение культурной силы не смогло сохранить целостность страны». Проведение культурных мероприятий за рубежом

помогает иностранцам понять и узнать Китай, но это вовсе не означает, что благодаря этому иностранцы полюбят Китай и начнут поддерживать его политику. Ученый отметил, что среди иностранных экспертов, выступающих с позиции «китайской угрозы», многие любят китайскую культуру и хорошо о ней отзываются. Следовательно, приоритетом должна быть не культура, а укрепление международной стратегической репутации, определяющей суждения других государств о надежности китайской политики. Параллельно Китаю необходимо решать внутренние проблемы и строить «гармоничное общество», поскольку внутренняя мобилизационная способность является основой для внешней мобилизационной способности страны.

Критики отмечали, что в основе китайской политики открытости внешнему миру лежит укрепление культурной силы, тогда как предлагаемое Янь Сюэтуном наращивание политической репутации без внимания к культуре не позволит нарастить «мягкую силу» Китая. Во внешней политике КНР неизменно следила за своей репутацией, полагает эксперт, однако упадок культурной силы привел к формированию за рубежом плохого образа страны — это недостаток деловой морали, низкие гуманитарные качества, утрата базовых ценностей, нелюбовь к окружающей среде и животным. Поэтому необходимо внимательно отнестись к повышению культурного потенциала Китая и его проекции вовне, дабы «дать миру почувствовать и обнаружить, что перед ним стоит не демонстрирующий мышцы и волю великан, а великая страна с цивилизацией, наполненной гуманностью и любовью, мудростью, вежливостью, открытой и понятной, миролюбивой, стремящейся к идеалам и к высшим сферам». Односторонняя концентрация на очевидных для всего мира экономических успехах Китая все же не может стать достаточной основой для наращивания «мягкой силы». Этот путь не дает возможности развеять зарубежные опасения по поводу «экономической угрозы» со стороны Китая (опасения по поводу стремления Китая взять под контроль сырьевые ресурсы развивающихся стран, подавления экономического развития в других странах из-за наплыва дешевых китайских товаров, разрушения экологического баланса из-за ускоренного роста китайской экономики и т. п.). По мнению китайских экспертов, решить эту проблему позволяет выдвижение идеи «гармоничного мира», которая призвана показать, что Китай — это крупная, ответственная страна с устойчивыми моральными ценностями и представлениями о долге, которая стремится не только к собственному развитию, но и к общему выигрышу для всех стран. Китай стремится создать себе образ «ответственного большого государства», которое не выступает против мировой системы, а реформирует и защищает

ее. Китайские эксперты отмечают, что создание такого образа создает для Китая хорошие внешние условия существования, и это идет на благо решению задач внутри страны. Вместе с тем китайские пропагандисты подчеркивают, что Китай не намерен покорно брать на себя ту меру ответственности перед мировым сообществом, которую на него хотели бы возложить западные лидеры, поскольку бремя чрезмерных обязательств может оказаться губительным для развития страны. В этой ситуации ссылки на традиционные культурные ценности как основу для нынешней политики становятся частью самостоятельного определения Китаем собственной ответственности.

Директор Центра изучения «мягкой силы» китайской культуры Чжан Гоцзо заметил: «При международном сравнении потенциалов комплексной мощи государства ситуация такова: если у государства плохая «жесткая сила», то от одного удара оно может потерпеть поражение, но если у государства плохая «мягкая сила», оно может и без удара само потерпеть поражение». В целом китайские эксперты еще не достигли общего понимания содержания «мягкой силы». Например, некоторые местные руководители, когда говорят о развитии культурной «мягкой силы», имеют в виду развитие отрасли культуры и долю расходов на культуру в ВВП. Однако в понятие «мягкой силы» входят идеи и концепции, с помощью которых государство может оказывать влияние на внешний мир, они не могут быть точно измерены с помощью материальных показателей бюджетного финансирования и коммерческого успеха. Вместе с тем показатели доли культурной продукции в ВВП и ее места на мировом рынке позволяют составить представление о степени влияния «мягкой силы» страны. Примечательно, что тема строительства «мягкой силы» обсуждается в Китае не только на общегосударственном, но и на региональном уровне провинций и крупных городов, стремящихся увеличить свою привлекательность для туристов и инвесторов.

Среди китайских экспертов есть понимание того, что сложившийся статус Китая как «всемирной фабрики», изготавливающей продукцию для транснациональных корпораций, наращиванию «мягкой силы» не способствует. Особую тревогу вызывает ныне «пассивный баланс» в культурном обмене Китая с зарубежными странами — Китай покупает намного больше иностранных книг и кинофильмов, чем сам поставляет за рубеж. Китайские эксперты с тревогой говорят об отсталой организации сферы культуры и феномене утраты ресурсов традиционной культуры в пользу иностранцев (обычно речь идет о снятых в США фильмах на китайские сюжеты «Мулан» и «Кунфу-панда», японских компьютерных играх по мотивам китайской классической литературы, провозглашении в Южной Корее праздника *дуаньбу* нематериальным культурным наследием).

Призывы к коммерциализации культуры и выводу ее продукции во внешний мир звучат все чаще. Однако в Китае признают, что пока не имеют достаточно квалифицированных специалистов, способных одинаково глубоко разбираться в культуре, рыночной конъюнктуре и потребительских запросах иностранной аудитории. Идет процесс накопления опыта, в частности большие ожидания возлагаются на выставку «Экспо-2010» в Шанхае, которая призвана помочь китайцам узнать больше о внешнем мире и рассказать внешнему миру о себе и о своей цивилизации. Отмечается, что о наследии прошлого в китайском павильоне на «Экспо» рассказывают с помощью современных мультимедийных технологий, специально для выставки известный режиссер снял фильм «Гармоничный Китай».

Основой новой идеологии гармонии, которая становится сердцевиной современной китайской «мягкой силы», становится тезис Конфуция о «единении без унификации» («хэ эр бу тун») (см. «Лунь юй» 13:23). В современном политическом контексте эта фраза может быть истолкована как желание Китая укреплять мир, гармонию и сотрудничество с Западом («единение») без перехода на позиции союзника Запада и признания его ценностей («унификации»). Вместе с тем попытки обосновать извечность миролюбия Китая ссылками на историю и культурную традицию ведут к неоднозначным результатам. Наблюдается идеализация древних методов культурно-воспитательного «примирения-успокоения» и «умиротворения» живших вокруг Китая «варваров». Система феодального данничества, закрепившая вассальное положение окружающих Китая народов, подается современными авторами как основа «дружественных, устойчивых отношений между Китаем и соседними странами», «форма помощи взаимному культурному обмену и взаимной торговле».

Обращаясь к мировоззренческим корням идеи «единения без унификации», китайские политологи Ся Липин и Цзян Сиюань указывают на древнюю концепцию «единения Неба-природы и человека» (*тянь жэнь хэ и*). Упрощенная проекция древнекитайской космологии на проблемы наших дней исходит из того, что силы *инь* и *ян* не находятся в конфронтации, а образуют неразрывное единство противоположностей. Обе они нужны и вместе образуют *дао*. Отсюда выводится дух гармонизации, отказ от рассмотрения человека как изолированного индивида, призыв не развивать отношения между людьми через борьбу. Соответственно, идеальная модель международных отношений должна следовать китайской бесконфликтной модели сосуществования *инь* и *ян*.

Аргументом в пользу нынешней миролюбивой внешней политики КНР стала идеализированная версия китайского «воспитания»

иностранцев и окраинных народов при помощи гуманности и добродетели, построенного на традиционной идее использования «ритуала в качестве применимого, гармонии в качестве ценного» (*ли вэй юн, хэ вэй гуй*). По мнению авторов книги «Мирное возвышение Китая» (Пекин, 2004), после ханьского императора У-ди все китайские династии применяли к соседним племенам политику примирения-успокоения (*аньфу*) и умиротворения (*хуайжоу*). Это стало реальным проявлением «гуманно-любящего» (*жэньай*) пацифизма китайской нации и идеологии «единения без унификации». Чтобы лучше понять нынешний дух «использования древнего на службе современности», приведем подробную цитату из рассматриваемой книги:

«В истории Древнего Китая сложилась уникальная система международных отношений в регионе Восточной Азии под водительством Китая (*и Чжунго вэй чжудао*) — это „система феодального данничества“ (*фэнгун*). В эпоху мощи Китая многие соседние государства привозили к китайскому двору дань, доставляли свою местную продукцию в качестве подарков. Китайский император и его двор отсылали многие китайские изделия в качестве ответного подарка, одновременно жаловали титулы. В те времена в условиях неудобного транспорта „данническая система“ стала каркасом поддержания дружественных, устойчивых отношений между Китаем и соседними странами, она была формой помощи взаимному культурному обмену и взаимной торговле. На деле это было оформление китайского мировоззрения *хэ эр бу тун* в виде международного механизма.

С этим связано то, что в истории во времена усиления и стабильности Китая регион Восточной Азии обычно был сравнительно стабильным. Поскольку Китай реализовывал конфуцианскую модель управления государством, которая подчеркивала систему официальной иерархии между государствами, Китай занимал позицию государства с руководящим местом, соседние государства были внешним кругом, государствами второго уровня. Они лишь должны были в отношении Китая „назваться подданными и прислать дань“, и тогда обе стороны могли быть взаимно спокойны и жить без инцидентов. Вместе с тем размер ответного дара императора и двора многократно превосходил дары соседних стран. Одновременно между Китаем и соседними странами были своего рода неофициальные равноправные отношения, в большинстве случаев присутствовало нежелание вмешиваться во внутреннюю политику этих стран. Однако когда Китай ослабевал, погружался в хаос или раскалывался, регион Восточной Азии также зачастую впадал в беспорядок» (с. 164–165).

Тезисы Ся Липина и Цзян Сиюаня ясны: «возвышающийся» Китай не несет угрозы региону, поскольку в стародавние времена Поднебесная уже была региональным лидером, но при этом ее ру-

ководящая роль была позитивной для всей Восточной Азии. Авторы книги самокритично признают, что, хотя у традиционной китайской культуры была тенденция ко всеохватности и гуманности, конфуцианская модель правления сформировала у китайцев консерватизм и чувство национального превосходства, обусловившие пренебрежение к окружающим «варварам» и нежелание изучать иностранные культуры. Свои четыре древних великих открытия (бумага, печать, компас и порох) китайцы не использовали для экспансии, что указывает на их мирный дух. Вместе с тем они не использовали их и для развития производительных сил, усиления страны и армии, что показывает «недостаток почитания духа инновации, отсутствие механизма превращения новой науки в новые производительные силы» (с. 166).

Ся и Цзян полагают, что китайская модель отношений с внешним миром строится на стремлении «искать общее, сохраняя различия» (*цю тун цунь и*). История западной культуры, напротив, якобы подчеркивает лишь принцип «что не белое, то черное». Авторы утверждают, что среди китайцев распространены космополитизм (*тяньсячжуи*) и пацифизм, у них мало агрессивности и негативное отношение к насилию, иные народы изначально воспринимались не как враги, а объект для цивилизаторской миссии распространения знания, книг и ритуалов. Китайцы могли себя ставить выше других, но не хотели им вредить, а только образовывать и превращать «варварство» в «культуру». В христианстве же хотя и есть идеи космополитизма, в нем присутствует сильное отрицание других религий, из-за чего трудно избежать взгляда на иные народы как на чуждые. Поэтому некоторые западные страны привыкли к политике силы, они враждебно смотрят на иноконфессиональные и культурно-экономические отсталые народы, используют по отношению к ним насилие. При этом основой китайского национализма выступает чувство культурного превосходства, а в США это — политический идеал.

В этом контексте китайское традиционное поклонение ценностям «срединности» (*чжунюнь*) и гармонии (*чжунхэ*) выступает как оптимальный способ разрешения противоречий между странами, нациями и религиями. Дипломатия Китая стремится к «срединности» (*чжун*), она не отвергает различия и противоречия, не допускает перерастания конфликтов в экстремальные формы, помогает разрешению конфликта, трудится над достижением гармонии и баланса между обеими сторонами конфликта. Одновременно китайская нация с древности имеет «добрососедское мышление» (*мулинь сысян*) и надеется на хорошие отношения с народами и государствами, расположенными «за пределами карты». Ся Липин и Цзян Сиюань заключи-

ли: «Во времена мирного возвышения Китая развивать и высвечивать указанные выше прекрасные ценностные воззрения Китая будет полезно для нашего ценностного взгляда на сосуществование и соперничество многообразного, для изучения и впитывания всех плодов человеческой цивилизации, для хорошей организации межгосударственных отношений. Китаю особенно нужно усиленно пропагандировать за рубежом мировоззрение „единения без унификации“ (*хэ эр бу тун*)» (с. 336). Китайское правительство для продвижения этой идеи должно с помощью инструментов дипломатии способствовать «развитию атмосферы взаимного уважения, взаимных обменов, взаимного заимствования, взаимного соперничества достоинств и недостатков, совместного развития различных цивилизаций, несходных обществённых систем и путей развития в мире». Одновременно пропаганда китайских ценностей уважения к миру, гармонии и сотрудничеству поможет укоренить за рубежом новый международный облик Китая, что «поможет сделать возвышение Китая более легко приемлемым для других стран и мирового сообщества» (с. 336).

«Иными словами, если все страны мира смогут принять „единение без унификации“ (*хэ эр бу тун*) в качестве главного критерия при руководстве отношениями между странами, при решении отношений несходных социальных систем, цивилизаций и культур, а также при реализации отношений между развитием человечества и охраной окружающей среды, то все государства смогут еще разумнее принять социально-экономический, политический строй Китая» (с. 337). Предполагается, что в ответ на китайский отказ от «унификации» моделей развития от мирового сообщества можно будет дожидаться взаимного отказа от «унификации» китайской системы по западному образцу. Но эта задача носит стратегический характер, тогда как в тактическом плане пропаганда китайских традиционных ценностей должна сопровождать и поддерживать продвижение идей «мирного возвышения», развеивая опасения мирового сообщества разъяснением тезиса о том, что китайская культура не содержит в себе зародышей потенциальной «китайской угрозы».

В представлении авторов книги традиционная цивилизация становится частью совокупной национальной мощи Китая, обеспечивающей стране не только аргументы для внешней пропаганды, но и защиту от внешнего проникновения. Ся и Цзян полагают, что в ближайшие два десятилетия мощная культура Запада бросит сильный вызов строительству китайской культуры, поэтому внимание к традиционной культуре и ее развитие поможет Китаю создавать новое в условиях острой международной конкуренции. Используя понятие о «мягкой силе», авторы книги провозгласили: «Квинтэссенция китайской традиционной культуры на деле выступает как часть „мяг-

кой силы“ в совокупной мощи Китая, создаваемая на этой основе передовая китайская культура тем более выступает как важная составная часть „мягкой силы“ в совокупной мощи Китая» (с. 161).

Позитивные характеристики былого взаимодействия Китая с окружающими странами на основе даннической системы нередко встречаются в китайских дискуссиях о «мягкой силе». Хотя эти тезисы могут вызвать обоснованные опасения со стороны нынешних соседей по поводу намерений Китая восстановить эту систему подчинения на современном уровне, стоит отметить, что, как правило, она возникает в контексте противопоставления китайской имперской модели истории западной империалистической экспансии, сопровождавшейся насилием, открытым закабалением колоний, стремлением навязать колониальным народам свои идеи и ценности. На этом фоне исконные китайские ценности гармонии Неба и человека, гармоничных отношений между людьми, возвышения гармонии, идеалы «всеобщей любви» и «осуждения нападений», нормы гуманности, справедливости и ритуальной благопристойности выглядят весьма привлекательно. «И поныне вышеописанные ценности китайской традиционной культуры и способы ведения дел продолжают оказывать глубокое влияние на принципы внешней политики Китая — от „пяти принципов мирного сосуществования“ до выдвигания идеи построения „гармоничного мира“. Они обуславливают внимание дипломатии нового Китая к морали, справедливости и ответственности, все это отразило гармоничную природу „мягкой силы“ китайской культуры. Вслед за развитием и усилением Китая китайская традиционная культура проявляет тенденцию к возрождению, а не к ослаблению, что ведет к унаследованию и продолжению „гармоничной“ сущности „мягкой силы“ китайской культуры. Такая культура угрожать не может. В мире, которым руководит западная дипломатическая философия борьбы за власть и выгоду, рост „мягкой силы“ китайской культуры не может стать „угрозой“ для других государств и народов. Напротив, это благоветие для всех стран и всех народов».

Профессор факультета китайского языка Пекинского университета Ван Юэчуань указал на связь стратегии культуры большого государства и проблемы повышения «мягкой силы». Он отмечает, что Китай стремится повысить привлекательность своей культуры за рубежом, прилагает усилия по распространению китайского языка, культуры и мысли, расширению культурной и публичной дипломатии. Это способствует тому, чтобы за рубежом заинтересовались китайской культурой, помогает иностранцам ее понимать, устранять помехи на пути возвышения Китая, создавать для него образ цивилизованного, ответственного, заслуживающего доверия государства. Проекция «мягкой силы» культуры происходит за пределами рамок

идеологии и общественных систем. Китай создает Институты Конфуция и языковые институты — есть надежда, что от 30 до 300 млн человек за рубежом станут изучать китайский язык.

Изменение мирового статуса Китая ведет к трансформации внешнего восприятия его культуры. По мнению эксперта, мировой культурный рынок является «западоцентристским», долгое время Запад считал Китай частью более слабого и обладающего женским темпераментом «третьего мира». «Хотя в китайской культуре нет недостатка в мужественной и сильной уверенности в себе, Запад это редко осознавал, а Китай очень редко проявлял». Поэтому западную аудиторию сильно удивил фильм Чжан Имоу «Герой», ведь до этого там смотрели его фильмы, отражающие женскую сущность, — «Цю Цюй идет по инстанциям», «Высоко висят красные фонари». Западу нравилось видеть отсталый Китай и мечтать о том, что эта страна пассивно двинется по пути американской модели модернизации. Но тут Чжан Имоу достал «новую карту» — в картине яркие цвета, циньские войска потрясают землю, режиссер показал, что могут гибнуть царства, кланы и люди, но китайская культура не умрет. «В этом фильме уже новый облик Китая — не женский, а сильный и мужественный». Главная проблема, по мнению эксперта, состоит ныне не в научно-техническом, экономическом и военном усилении Китая, а в непроясненности статуса его культуры. На повестке дня стоит задача накопления «культурного капитала», поскольку в нынешнем столетии китайской культуре предстоит «выйти вон» (*цзочуциуй*) и стать частью человеческой и всемирной культуры.

Степень современной актуальности традиционной культуры остается в Китае дискуссионной темой. В обсуждении проблемы «мягкой силы» зачастую слышны отзвуки традиционалистской волны 1990-х и звучавших тогда призывов к возрождению моральных ценностей китайцев на основе конфуцианства и даже спасения всего мира от духовного кризиса с помощью конфуцианских ценностей. С другой стороны, конфуцианство не является ныне официальной идеологией, и его критики напоминают, что эта школа мысли появилась и развилась в совершенно иных исторических условиях, которые не соответствуют реалиям сегодняшнего дня. Пытаясь примирить эти тезисы, китайские авторы обычно признают, что традиционная культура сложилась в крестьянском обществе, но в ней присутствуют элементы, которые обладают современной ценностью. Это акценты на гармонии и Великом единении, добродетели, справедливости, ритуале, искренности, доверии, добрососедстве, на приоритете долга по отношению к выгоде, уважении к другому человеку, самосовершенствовании, призывы не делать другому того, чего не желаешь себе. Привлекательна для Запада и актуальна для современности идея

«единства Неба человека», понимаемая в духе современного экологического сознания. Вместе с тем в китайской культуре были негативные аспекты, которые заслуженно подвергались критике в прошлом (иерархичность, закостенелость, подавление индивидуальной свободы, сдерживание нового во имя сохранения гармонии). Все эти аспекты нужно учитывать при анализе современных проблем — к примеру, в Китае больше говорят о коллективных правах человека, и это конфуцианская трактовка — на первом месте стоит общность людей, коллектив, а не индивид. В этой ситуации пропаганда традиционных ценностей позволила бы иностранцам лучше уяснить китайскую реальность и не предъявлять претензии на том основании, что Китай не копирует западную трактовку прав человека.

Ныне основным направлением развития китайской мысли стало стремление творчески соединить традиции Китая и Запада; на этом фоне сформировались консервативные течения возрождения конфуцианства и китайской культуры в целом, подчеркивающие всеобщее значение китайской традиции и ее превосходство над западной культурой в решении глобальных проблем. В 1990-е стремление к всестороннему постижению традиции, унаследованию классики и воспроизведению практических навыков в традиционной медицине, живописи и других отраслях оформилось в волну увлечения «национальным учением» (*госюэ*). Если в первой половине XX в. интерес китайской интеллигенции к *госюэ* был оборонительным ответом на наступление западной науки, то в начале XXI в. его основой стало осознанное стремление воссоздать индивидуальность и целостность китайской академической традиции, преодолеть ограничения пришедшего с Запада дисциплинарного деления общественных наук. Возник вопрос о том, является ли использование иностранных критериев для структурирования китайского культурного материала признаком подчиненного статуса национального наследия.

Волна увлечения *госюэ* в современном Китае нацелена на унаследование национальной исторической и культурной традиции, однако при этом возникает вопрос о том, каким образом отказ от западной классификации научного знания повлияет на способность китайской культуры выступать частью проецируемой волны «мягкой силы». Современный культуролог Го Циюн полагает, что введение *госюэ* в систему образования для восстановления исконной системы знания способствует развитию традиционной культуры и укреплению «мягкой силы» культуры. Однако предложение вернуться к традиционному четырехчастному делению письменных памятников (каноны, мудрецы, история, художественная литература — *цзин*, *цзы*, *ши*, *цзи*) может оказаться непривычным и отпугивающим для иностранцев. Го Циюн настаивает на том, что *госюэ* основано на этих че-

тырех разделах, которые нужно использовать как основу для культурного возрождения китайской нации, ведь под воздействием Запада китайцы «постепенно утратили право слова по отношению к собственной культуре». По его мнению, возвращение к старой системе с ее утерянными ныне нюансами в классификации литературных жанров поможет углубить понимание национальной историко-культурной традиции, а это нужно для участия Китая в глобальном диалоге цивилизаций, участии в создании гармоничного мира. Представляется, что в данном случае можно говорить лишь о косвенное усиление «мягкой силы» — если восстановление *госюэ* внутри Китая вызовет подъем в изучении традиционной культуры, это повысит влияние китайской культуры во внешнем мире.

Каналом для трансляции во внешний мир ценностей китайской культуры призваны стать Институты Конфуция. Хотя образцом послужил иностранный опыт немецкого Института Гете и испанского Института Сервантеса, скорость тиражирования Институты Конфуция выглядит уникальной. Всего за пять лет в 87 странах и регионах было создано более 280 Институты Конфуция и более 200 Аудиторий Конфуция (данные по состоянию на третий квартал 2009 г.). Помимо распространения за рубежом китайского языка и китайской культуры, китайские власти видят в Институтах Конфуция инструмент взаимодействия с иностранными синологическими кругами. При этом важным направлением деятельности Госканцелярии по распространению китайского языка за рубежом (Ханьбань), курирующей Институты Конфуция, становится содействие «выходу во вне» китайской культуры. В ноябре 2009 г. заместитель директора Ханьбань Ма Цзяньфэй сообщил журналистам об успешной работе над проектом перевода классических текстов Четверокнижия и Пятиканония на восемь иностранных языков для их распространения за рубежом. К этой работе уже привлечены ведущие зарубежные синологи. По его словам, английский текст «Лунь юй» будет готов в 2010 г., а перевод на английский язык Пятиканония намечено выполнить в течение трех лет. За пять лет будут выполнены переводы на немецкий, французский, испанский, русский и другие языки. Заметим, что распространение за рубежом классических текстов вполне соответствует нынешним чаяниям превращения *госюэ* в часть современной «мягкой силы» Китая.

Н.А. Самойлов

Культурно-историческое наследие и внешняя политика современного Китая

История всегда занимала особое место в духовной жизни китайского общества. В китайской национальной традиции с древнейших времен закрепилось восприятие истории как зеркала, вглядываясь в которое потомки будут извлекать уроки и использовать накопленный исторический опыт на благо современности. Подобное отношение к истории было канонизировано, что придало особую значимость институту историописания, имевшему общегосударственное и общекультурное значение. Истории в Китае всегда придавались созидательные функции, и она была призвана играть воспитательную роль. В дидактических целях использовались позитивные примеры и исторические прецеденты, биографии выдающихся исторических личностей и героев. Истории отводилось уникальное место во всей системе социокультурного развития Китая, во многих ипостасях ей придавалось почти сакральное значение. Будучи источником сведений о действиях правителей и других исторических деятелей, соответствующих или не соответствующих нормам добродетели, история становилась связующим звеном между реальной политикой и этикой. К историческим прецедентам обращались как к важнейшим аргументам в политических и идеологических спорах. Во многом благодаря развитию историописания и распространению исторических стереотипов достижения китайской цивилизации становились неотъемлемой частью этнического (национального) самосознания китайцев.

В соответствии с национальной исторической традицией лозунг «Поставить древность на службу современности», пропагандируемый в настоящее время в КНР, связан с активным использованием культурного наследия как для целей модернизации общества, так и для актуальных задач проведения внешней политики. «С 80-х гг. XX в. в КНР под эгидой государства развернута мощная и хорошо организованная кампания по пропаганде знаний национальной истории,

ставшая важной составной частью „культурного бума“, начало которого приходится на это время. При этом за основу взят тот ее вариант, что был создан придворными историками императорского Китая. Рассчитана эта кампания на максимально полный охват всех слоев населения, но особое внимание уделяется молодежи¹.

К этому можно добавить и то, что в Китае не менее тщательно изучаются многие аспекты всемирной истории. Ее основные тенденции, события и исторические персонажи, благодаря средствам массовой информации, в настоящее время становятся все более известными основной массе китайского населения. Современный подъем Китая рассматривается в контексте феномена мировой глобализации, а исторические корни китайской модернизации выводятся не только из национальной традиции, но также увязываются с историческим прогрессом всего человечества.

В 2006 г. центральное телевидение КНР показало двенадцатисерийный документальный фильм «Подъем великих держав» («*Даго цзюэци*»), в котором были показаны подъем, расцвет и упадок крупнейших мировых империй начиная с XV в. Фильм вызвал большой резонанс как среди массовой аудитории, так и в кругах специалистов в сфере истории и современного развития Китая. Появлению фильма предшествовала сессия «коллективной учебы» членов Политбюро ЦК КПК, послужившая толчком для внедрения проблематики международных отношений и международного статуса Китая в систему партийной учебы и средств массовой информации.

После выхода фильма «Подъем великих держав» на телеэкран и последующего активного его обсуждения ряд экспертов высказали мнение о том, что «Пекин намеревается постепенно дистанцироваться от своей роли глашатая интересов развивающихся стран, примеривая на себя мантию „ответственной великой державы“, „акционера“ современной мирополитической системы»².

Следует отметить, что чрезвычайно актуальная на сегодняшний день проблема взаимосвязи культурно-исторического наследия и внешней политики Китая может быть рассмотрена в нескольких плоскостях.

Во-первых, это вопрос о том, что из культурно-исторической традиции Китая сохраняется и культивируется в современной внешней политике и дипломатии. Во-вторых, это проблема использования

¹ Доронин Б.Г. История и историческое сознание // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 4: Историческая мысль, политическая и правовая культура. М., 2009. С. 39.

² Карнеев А.Н. Китай и глобализация через призму дискуссий китайских ученых // Подъем Китая: значение для глобальной и региональной стабильности. М., 2007. С. 46.

истории и исторических прецедентов во внешнеполитической пропаганде с целью создания позитивного образа современного Китая в мире. В-третьих, это место исторической памяти в массовом сознании и ее воздействие на восприятие тех или иных событий международной жизни.

Аналогии между определенными чертами современной внешней политики Китая и его историческим прошлым всегда были привлекательны для исследователей. Однако что же в действительности унаследовали китайская внешняя политика и дипломатия из многовекового культурного наследия и что в современных внешнеполитических концепциях и установках может быть объяснено влиянием традиционных социокультурных и этнопсихологических представлений?

При проведении подобных исследований всегда следует учитывать то обстоятельство, что в императорском Китае, в условиях его социокультурной самодостаточности, сформировалась уникальная модель мировосприятия, зафиксированная в историческом сознании, политической культуре и внешнеполитической практике. В основе многовековой культурно-исторической традиции Китая лежало основанное на конфуцианских постулатах представление о мире, оказывавшее устойчивое воздействие как на внутривнутриполитическое развитие страны, так и на официальную внешнеполитическую доктрину. Конфуцианство в широком смысле слова (т. е. трансформировавшееся конфуцианское учение, на протяжении многих веков интегрировавшее иные идейно-политические и этико-философские доктрины) являлось структурообразующим фактором национального самосознания населения «Срединного государства» и определяло историческое видение регионального и глобального геокультурного пространства. Закрепив еще в древности в сознании китайцев представление о своей стране как о культурном и политическом центре Поднебесной, конфуцианство, несмотря на постоянную эволюцию, продолжало культивировать мессианские идеи в качестве основы восприятия отношений с окружающим миром. В средневековом Китае сформировалась иерархическая модель отношений с другими государствами и народами, по сути своей сводившаяся к вертикальной связи «сюзерен — вассал».

В Китае еще в глубокой древности оформилась концепция Мандата Неба, которая прочно вошла в традицию китайской общественно-политической мысли. Согласно утвердившимся в Древнем Китае представлениям, закрепленным в дальнейшем официальной конфуцианской доктриной, Небо — высшая сила, которая направляет развитие человеческого общества. Правитель (Сын Неба), обладая дарованной Небом «благой силой дэ», руководит народом и обустроивает

страну. В то же время его прямая обязанность состоит в сохранении и культивировании этой «силы дэ» как в государстве, так и в самом себе. Утрата нравственного начала способна повлечь за собой потерю самой «силы дэ», что, в свою очередь, может привести к лишению всей династии Мандата Неба и замене ее на другую.

В соответствии со сложившимися в императорском Китае представлениями, вся внешнеполитическая деятельность государства должна была подчиняться духу и логике внутреннего развития страны. Благоприятное влияние присущей китайскому императору «силы дэ», переполнявшей территорию «Срединного государства», должно было распространяться и за его пределы, т. е. на всю Поднебесную, преобразуя «варваров четырех сторон света» и приобщая их к благам китайской цивилизации. Отношение к другим народам как к «варварам», не обладавшим никакой культурой и являвшимся лишь по своему внешнему облику людьми, а по внутренней сущности представлявшими собой диких зверей, было введено в китайскую политическую традицию еще ранними конфуцианцами и закрепилось в виде устойчивого внешнеполитического стереотипа, ставшего на долгое время важным элементом этнического самосознания ханьцев. В значительной степени подобные представления были обусловлены тем, что на протяжении многих столетий китайцам — древнейшему и крупнейшему земледельческому народу Восточной Азии — приходилось в основном иметь дело с кочевниками, находившимися на более низкой стадии общественного развития. Что же касается оседлых народов, то корейцы и японцы на протяжении длительного исторического развития активно заимствовали достижения китайской цивилизации, а от другого древнейшего историко-культурного очага — Индии — Китай отделяли высочайшие в мире горные системы (Гималаи, Тибет, Куньлунь).

По сложившимся в императорском Китае представлениям, «варвары» делились на «покорившихся» и «непокорных». «Покорившиеся варвары» признавали сюзеренитет Китая и были обязаны направлять в столицу «Срединного государства» (согласно китайской доктрине, в столицу всей Поднебесной) посольства с данью (чаще всего — достаточно символической), что должно было символизировать их покорность Сыну Неба и служить доказательством результативности мироустроительной деятельности китайского императора. В целях укрепления престижа монарха среди населения империи факты прибытия иностранных посольств усиленно афишировались внутри страны. В качестве ответных даров посланцы «варварских» государств обычно получали такие подарки от китайского императора, ценность которых порой во много раз превосходила стоимость привезенной «дани», что опять-таки должно было

убедить и подданных Сына Неба, и покорных «варваров» в величии и щедрости того, кто по воле Неба обустроивает Землю. Поднесение «дани» всегда обставлялось специальными церемониями, призванными продемонстрировать покорность «варваров». Так, например, в те времена, когда были установлены отношения между Россией и Китаем (XVII в.), китайские сановники требовали от посланников из других стран совершения церемонии *коу тоу*. Во время аудиенции у императора иноземный посланник должен был трижды опуститься на колени, при этом отвешивая каждый раз три земных поклона.

Важно отметить, что далеко не все государства и народы, посылавшие в столицу Китая своих представителей, на самом деле находились в вассальной зависимости от него. Часто вассалитет был чисто номинальным, но исходя из доктрины «мироустроительной монархии», посольств иного рода просто не могло быть.

Согласно той же доктрине, некоторых выходящих из повиновения «варваров» следовало карать всей своей мощью, тем самым опять-таки приводя мир в гармоничный порядок. Установление равноправных отношений Китая с «варварскими» государствами или племенами было исключено, хотя на самом деле в различные исторические эпохи реальное развитие событий вносило свои коррективы в подобную идеальную модель. Начиная с периода правления династии Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.), когда с правителями гуннов были подписаны первые «договоры о мире и родстве», императоры Китая на отдельных этапах истории прибегали к практически равноправным договорным отношениям, а иногда сами были вынуждены платить дань соседям.

Исходя из этого, можно утверждать, что уже начиная с эпохи Хань в доктрине «мироустроения» начинают выделяться ее «внутренняя» и «внешняя» части. Российский дипломат и известный исследователь традиционной китайской внешней политики С.Н. Гончаров отмечает: «„Изоляционистский“ подход предполагал, что императорское *дэ* не распространяется за пределы страны... Такой подход, применявшийся в случаях, когда Китаю противостоял мощный враг, открывал возможность для использования во внешней политике форм равноправных межгосударственных отношений, сложившихся в период Чуньцю — Чжаньго. Китайцы, устанавливая равноправные отношения, жертвовали „внешней частью“ доктрины во имя сохранения основной, „внутренней“ ее части»¹.

¹ Гончаров С.Н. Две традиции в дипломатии императорского Китая // Он же. О Китае средневековом и современном: Записки разных лет. Новосибирск, 2006. С. 119.

В тех случаях, когда Китайской империи приходилось иметь дело с государствами или народами, над которыми невозможно было установить достаточно эффективный контроль, но которые в то же время серьезно не угрожали «Срединному государству», к ним применялся принцип *цзими бу цзе* («держат в узде, не прерывая сношения»). В этих случаях послы принимались, привезенные ими подарки рассматривались в качестве «дани», но не предпринималось попыток установить над этим государством непосредственный контроль. В иных ситуациях, когда со стороны «варваров» могла возникнуть реальная угроза китайскому государству, существующая доктрина предписывала руководствоваться принципом *и и чжи и* («с помощью варваров усмирять варваров»). Во всех случаях было удобнее иметь дело с «дальними варварами» с тем, чтобы с их помощью можно было держать в узде «ближних варваров», поступая согласно традиционной стратегической установке *юань цзяо цзинь гун* («привлекать дальних, нападать на ближних»).

Идеология «мироустройства» и данническая система всегда служили идеологической основой внешней политики и дипломатии традиционного Китая. Однако в тех случаях, когда проявлялось военное превосходство «варваров», правители «Срединного государства» были вынуждены в реальности прибегать к равноправным отношениям с соседями и подписывать договоры с «варварами».

«Теория и практика китаецентризма как изначально единственная и каноническая модель внешней политики Китая подвергалась деформации при утрате им военного и политического могущества. Тогда взаимоотношения с сильным и даже более могущественным соседом оценивались в Китае термином „два государства“, т. е. в контексте вынужденного равенства, а „вертикальные“ связи (высший — низший) заменялись „горизонтальными“ (равные партнеры). При всем этом те и другие оставались включенными в единую систему представлений о целостности систем „мир — космос“ и „мир — социум“, возглавляемых на земле Сыном Неба»¹.

Долгое время исследователи, писавшие о традиционных доктринах китайской внешней политики, стремились вывести из них тезис об извечном экспансионизме китайского государства². Многие действия руководства КНР на разных этапах ее истории трактовались как проявления «китаецентризма» и «великодержавного шовиниз-

¹ Непомнин О.Е. Доктрина внешней политики // Духовная культура Китая. Т. 4. С. 164.

² Документы опровергают. Против фальсификации истории русско-китайских отношений. М., 1982; Китай и соседи в Новое и Новейшее время. М., 1982.

ма». В определенных ситуациях это было именно так. Однако в настоящее время новая внешняя политика КНР в большей степени исходит из исторического опыта длительного и стабильного мирного сосуществования Китая и соседей.

В современных международных отношениях Китай уже давно превратился из развивающейся страны в основного актора мировой политики — гаранта безопасности и стабильности не только регионального, но и глобального значения. С момента образования КНР, а также последующих социально-экономических экспериментов и политико-идеологических кампаний и до современного периода крупномасштабных преобразований внешнеполитический курс Пекина претерпел значительные изменения и из откровенно радикального и изоляционистского стал конструктивным и созидательным, направленным на углубление международного сотрудничества и взаимовыгодного партнерства. Китай расширил и углубил взаимодействие со многими странами на всех континентах, присоединился к различным договорам, соглашениям и инициативам по вопросам безопасности, выступая одновременно и их гарантом. КНР является активной участницей международных организаций. Процесс принятия решений стал менее персонифицированным и более систематичным.

Очень большое значение КНР придает отношениям с ближайшими соседями. В 1995 г. Китай стал инициатором ежегодных встреч с руководителями стран — членов Ассоциации государств Юго-Восточной Азии (АСЕАН). Два года позже Пекин принял самое активное участие в создании механизма АСЕАН + 3, куда, помимо КНР, были также вовлечены Япония и Южная Корея. Затем появилась формула АСЕАН + 1, предполагающая ежегодные встречи Китая и стран АСЕАН. В 2003 г., на очередном саммите АСЕАН, КНР выступила с развернутой инициативой создать в рамках этой организации военный форум с целью укрепления стабильности и безопасности в регионе. Китай также активизировал свои контакты с форумом АТЭС (Азиатско-Тихоокеанское сотрудничество), и уже в 2001 г. (сразу же после событий 11 сентября) 9-я встреча глав государств — членов АТЭС проходила в Шанхае.

Китай проводит активную внешнюю политику в Центральной Азии, целью которой является укрепление своих позиций среди независимых государств данного региона, образовавшихся после распада СССР¹. Конкретным результатом действий, предпринятых Китай-

¹ Корсун В.А. Дипломатия КНР в борьбе за «постсоветское наследство» в Центральной Азии // Северо-Восточная и Центральная Азия: динамика международных и межрегиональных взаимодействий / под ред. А.Д. Воскресенского. М., 2004. С. 402–425.

ской Народной Республикой, стало образование в 1996 г. Шанхайской Пятерки (в дальнейшем преобразованной в ШОС), изначально призванной решать имеющие глубокие исторические корни территориальные споры между новыми независимыми государствами и Китаем. В 1997 г. начались переговоры по уточнению и демаркации общей линии границы между участниками форума, в результате которых было подписано 14 рамочных соглашений, направленных на урегулирование спорных отношений между ними. В первом десятилетии XXI в. государства уже Шанхайской организации сотрудничества углубили межгосударственное сотрудничество и вывели его на качественно новый уровень с целью обеспечения и поддержания стабильности и безопасности в регионе. Исторические споры государств данного региона все более уходят из политического дискурса и сохраняются лишь в исследованиях ученых-историков.

Таким образом, можно констатировать, что Китай в настоящее время предпринял серьезные шаги для разрешения территориальных диспутов и нормализации отношений с соседями. В 1990-х гг. были урегулированы многие спорные вопросы с Россией, Казахстаном, Кыргызстаном, Лаосом и Вьетнамом, причем условия соглашений не всегда были так уж выгодны для Пекина. Китаю удалось даже несколько нормализовать свои связи с Индией, отношения с которой не раз доходили в XX в. до вооруженных конфликтов, и подобный груз исторического наследия накладывал свой отпечаток на характер двусторонних отношений. Несмотря на то что территориальный диспут между Китаем и Индией так полностью и не урегулирован, напряжение на границе значительно спало благодаря соглашениям о демилитаризации и установлении доверительных отношений, подписанным в 1990-е гг.

КНР в последнее время стала более реалистично и прагматично относиться и к территориальным спорам на своих морских рубежах. В 2002 г. между Китаем и странами АСЕАН было подписано соглашение о правилах и нормах поведения в разрешении территориальных диспутов.

В то же время Китай предпринял усилия для нормализации своих отношений с европейскими странами. В 1996 г. Пекин стал одним из основателей форума Азия — Европа, который проходит раз в два года на уровне глав государств и ежегодно — на уровне министров. В 1998 г. начался активный диалог между Китаем и Европейским Союзом, завершившийся подписанием соглашения о стратегическом партнерстве.

Все эти перемены в содержании и характере внешнеполитической деятельности КНР свидетельствуют об изменении видения международной обстановки и появлении новых подходов к основным

направлениям внешней политики. В последнее время, особенно после событий 11 сентября 2001 г., Китай стал рассматривать себя в качестве одного из гарантов стабильности и мирного сосуществования на всей планете. Как отмечают современные исследователи, «Пекин стал постепенно, но уверенно отходить от менталитета „жертвы“ — призывы, через которую Китай видел себя в системе международных отношений на протяжении многих лет. В настоящее время влиятельные политические деятели Китая стараются привить стране менталитет „великой державы“. И эта новая великодержавная идея очень хорошо сочетается с высокими экономическими показателями вот уже на протяжении двух десятилетий и растущим влиянием Китая на ход региональной и международной жизни»¹.

Принцип великодержавности уступает место принципу ответственности «Срединного государства» за судьбу Поднебесной. Понятие «мироустроительная функция» приобретает в новых условиях развития мировой политики очень современное звучание. Подобная тенденция своими корнями также уходит в культурно-историческое наследие, и китайская дипломатия учитывает данное обстоятельство как при формировании основных направлений внешней политики КНР, так и при проведении конкретных внешнеполитических акций.

26 декабря 2005 г. в газете «Жэньминь жибао» была опубликована показательная в этом смысле статья профессора Янь Сюэтуна, директора Научно-исследовательского института международных исследований Университета Цинхуа, озаглавленная «Китайская дипломатия стремится к сбалансированности и гармонии»². В ней отмечается, что на саммите ООН по случаю 60-й годовщины образования этой организации (2005 г.) председатель КНР Ху Цзиньтао выступил с речью о создании «гармоничного мира» (*хэсе шицзе*) и изложил принципы новой внешней политики Китая. По мнению Янь Сюэтуна, международная общественность выразила одобрение этих принципов и сочла такую политику эффективной, поскольку политика «гармоничного мира», укрепившая международный авторитет Китая, сводится к достижению политического равновесия — между развитием собственной страны и ответственностью перед мировым сообществом, между проведением реформ и обеспечением международного порядка.

При этом китайские руководители утверждают, что строить «гармоничный мир» необходимо на конкретных принципах, выте-

¹ Чарьяров А. Эволюция внешней политики Китая. URL: <http://www.analitika.org/article/php?story=2008073007807295> (дата обращения: 30.07.2008).

² Жэньминь жибао. 26.12.2005.

кающих из логики развития стран с различными социально-политическими системами. Согласно все еще действующим в китайской политологии установкам, Китай является развивающейся страной, но в то же время это уже мировая держава, которая находится на подъеме. Изменения в мире оказывают непосредственное влияние на КНР. Янь Сюэтун утверждает, что если занимать пассивную позицию в вопросе продвижения человечества по пути гармоничного развития, то на подъем Китая будет неизбежно оказываться воздействие со стороны негативных факторов международной политики. В свою очередь активная позиция КНР во внешней политике и международных отношениях будет оказывать благоприятное влияние на улучшение окружающей Китай внешней среды и на мировое развитие в целом.

С учетом данного обстоятельства КНР берет на себя ответственность великой державы. На встрече с президентом США Джорджем Бушем председатель КНР Ху Цзиньтао отмечал, что «сотрудничество между двумя странами является сотрудничеством мирового масштаба»¹. КНР все активнее включается в процессы поддержания мира и порядка в разных регионах планеты. За последние пять лет военнослужащие Народно-освободительной армии Китая участвовали в международных миротворческих акциях и учениях чаще, чем в предыдущие десятилетия.

Лозунг «Строить гармоничный мир исходя из комплексных интересов государства» становится одним из основных в средствах массовой информации КНР. В своей статье проф. Янь Сюэтун отмечал: «Государственные и международные интересы включают многие аспекты. Между различными интересами происходят определенные столкновения. Например, глобализация может повысить экономический эффект, но одновременно она также усиливает внутреннюю и международную поляризацию, происходит столкновение интересов. При строительстве гармоничного мира необходимо учитывать интересы политики, экономики и безопасности, избегать такого экономического развития, при котором приносятся в жертву интересы политики и безопасности, предотвращать и такое экономическое развитие, когда возникает опасность столкновения интересов на международной арене. Расширение экономических масштабов мира усиливает столкновения в области энергетики, ресурсов, рынков, кадров, международных норм и т. д. При создании „гармоничного мира“ нельзя исходить только из экономических интересов, необходимо учитывать и политические интересы, имидж Китая на мировой арене, его международное влияние и положение в мире»².

¹ Там же.

² Там же.

Китайское руководство утверждает, что строить «гармоничный мир» необходимо на основе стратегии сопредельной дипломатии. При создании «гармоничного мира» нужно сохранять максимально дружественные отношения со многими государствами; нельзя жертвовать дружественными связями с другими странами ради стабилизации, например, китайско-американских отношений, т. к. США, оставаясь единственной в мире сверхдержавой, при защите своей мировой гегемонии в геополитическом и стратегическом плане объективно вступают в конфликт со многими государствами. К настоящему времени возник определенный баланс в китайско-американских, китайско-европейских и китайско-российских отношениях. В региональной политике Китай стремится к пропорциональному развитию между сопредельными странами и другими регионами.

Создание «гармоничного мира», о котором все больше говорят в китайских средствах массовой информации, является перспективной задачей: Китай не намерен осуществить ее сразу и хорошо понимает, что создание гармоничного мира «в условиях анархии» очень сложно, поэтому он выдвинул стратегию последовательной защиты авторитета ООН и осуществления необходимых реформ. Преобразование международного порядка — это важнейшая задача, поэтому Китай считает необходимым, основываясь на нынешнем международном порядке, осуществлять его последовательное реформирование.

Таким образом, можно констатировать, что провозглашенный председателем КНР и закрепленный в основных документах Компартии Китая лозунг построения «гармоничного общества» стал исходным пунктом для начавшихся среди китайских ученых дискуссий о «гармоничном мире» (*хэсе шицзе*). Многие авторы публикаций, появившихся в КНР в последние годы, рассматривают концепцию «гармоничного мира» в качестве реальной модели всемирного развития в XXI в. и альтернативы западным теориям С. Хантингтона и Ф. Фукуямы о «столкновении цивилизаций» и «конце истории»¹. Накануне и во время проведения Олимпийских игр в Пекине 2010 г. Китай, используя создавшиеся в этой связи благоприятные условия, усилил распространение в международных кругах идеи «гармоничного мира» и других внешнеполитических концепций и инициатив².

Следует отметить, что многие китайские политологи и международники весьма скептически относятся к понятию «мягкая сила»,

¹ Ван Ивэй. Хэсе шицзе гайбянь шицзе чжэнцэ гуаньдянь (Концепция гармоничного мира меняет взгляд на мировую политику) // Хуаньцю шибао. 26.11.2005.

² Olympics a «great time for diplomacy» // China daily. 11.02.2008.

активно используемому в работах западных специалистов в области международных отношений, в особенности применительно к Китаю. Они стараются не использовать его в отношении своей страны, употребляя данный термин в основном при характеристике политики США. Китайские авторы полагают, что искусственное разделение общего потенциала государства на составляющие его «твердые» и «мягкие» параметры свидетельствует о желании американских политиков и политологов обратить внимание на имеющее место значительное превосходство США в области культурной и гуманитарной политики¹.

Еще одним принципом внешней политики КНР, основанном на «многовековых традициях миролюбивой дипломатии», как отмечала газета «Жэньминь жибао» в 2007 г., является «политика доброго, безопасного и богатого соседства»², которая впервые была предложена премьером Государственного совета КНР Вэнь Цзябао 7 октября 2003 г. на первом форуме «АСЕАН: торговля и инвестиции», проходившем на индонезийском острове Бали. Вэнь Цзябао, выступая с докладом «Развитие Китая и возрождение Азии», отметил, что «для того, чтобы во внешней политике руководствоваться идеями доброго, безопасного, богатого соседства, необходимо детально изложить содержание этих понятий»³.

Он пояснил, что «доброе соседство» означает «дальнейшее продолжение и развитие доброты и дружелюбия китайской нации, основанной на философской идее „Мир — большая ценность“, в отношении к своим соседям согласно принципам жизни в согласии с сопредельными государствами, а также совместное создание регионального механизма стабильных и гармоничных межгосударственных отношений»⁴. «Безопасное соседство» подразумевает под собой позитивное обеспечение мира и стабильности в регионе, укрепление взаимного доверия через диалог и сотрудничество, решение разногласий путем мирных переговоров. Все это нацелено на то, чтобы создать мирную и безопасную региональную окружающую среду для развития Азии. «Богатое соседство» означает дальнейшее укрепление взаимовыгодного сотрудничества с сопредельными странами, углубление регионального и субрегионального взаимодействия, активное продвижение интеграции региональной экономики и достижение совместного развития азиатских стран.

¹ Дин Сюелян. Чунсинь диньи гоцзя жуань лиян (Заново давая определение «мягкой силы» государства) // Дандай шицзе. 2006. № 2. С. 43–52.

² Жэньминь жибао. 17.10.2007.

³ Там же.

⁴ Там же.

Согласно версии «Жэньминь жибао», выдвинутая Вэнь Цзябао политика «доброго, безопасного и богатого соседства» представляет собой как обобщение внешнеполитической деятельности Китая в отношении с соседними странами, так и еще более углубленное изложение разработанного XVI съездом КПК курса на «добрососедство и рассмотрение соседа в качестве партнера».

В другой статье, также опубликованной в газете «Жэньминь жибао», в заголовок была вынесена фраза: «Хороший сосед, большой друг и достойный партнер — дипломатическая практика Китая в отношении сопредельных стран»¹. Данная статья очень показательна и заслуживает особого разбора и анализа. В ней, в частности, говорится о том, что благодаря активному посредничеству Китая на шестисторонних переговорах по ядерной проблеме Корейского полуострова произошел новый поворот. «При совместных усилиях руководителей Китая и Японии разбит лед в двусторонних политических отношениях и смягчена ситуация в целом» — данный тезис должен свидетельствовать о существенном повороте КНР в сторону диалога с соседями на новой основе.

Во второй и третьей декаде ноября 2006 г. председатель КНР Ху Цзиньтао, присутствовавший на 14-й неформальной встрече руководителей стран — членов АТЭС, совершил государственные визиты во Вьетнам, Лаос, Индию и Пакистан, что стало вехой на пути «отношений добрососедства и дружбы». Эти важные тенденции и конкретные события дали о себе знать в сопредельных с Китаем странах.

В статье говорится о том, что в течение многих лет проводя внешнюю политику «доброжелательного и партнерского отношения к соседям», прилагая усилия по формированию гармоничной обстановки в Азии и мире, активно продвигая вперед курс на добрососедство, дружбу и взаимовыгодное сотрудничество с ними, Китай достиг больших успехов. Обилие исторических традиций, многообразие культур и вероисповеданий, различие в социальном строе и уровне развития предопределяют своеобразие и сложность отношений Китая с сопредельными странами, особую важность внешней политики Китая в этом направлении.

«Жэньминь жибао» утверждает, что «сразу после образования КНР китайское правительство приступило к работе со своими близкими соседями, заложив основательный дипломатический фундамент отношений добрососедства и дружбы»². После завершения «холодной войны» мир, развитие и сотрудничество постепенно стали новыми тенденциями на планете. Ускоренное продвижение эконо-

¹ Жэньминь жибао. 13.12.2006.

² Там же.

мической глобализации и региональной интеграции вызывает многочисленные и глубокие изменения в международных отношениях. Стремление к миру, стабильности, развитию и зажиточности уже стало общим чаянием народов всего мира. Вступив на путь реформ и открытости, внимательно следя за развитием обстановки, шагая в ногу с современными тенденциями, исходя из общих интересов как в стране, так и за ее пределами, «высоко неся знамя мира, развития и сотрудничества, Китай создает новую ситуацию в дипломатии». Независимая и самостоятельная внешняя политика Китая, разработанная на основе пяти принципов мирного сосуществования, получила дополнительное развитие в нынешней обстановке.

XVI съезд КПК четко определил внешнюю политику «доброжелательного и партнерского отношения к соседям» как характерную для связей с сопредельными странами, назвав ее классическим общением дипломатической практики Китая в данной сфере. С точки зрения новой внешнеполитической концепции КНР, соседние государства являются главной опорой в деле защиты суверенитета, прав и интересов Китая, проявления его роли на международной арене; с точки зрения экономики сопредельные страны являются важными партнерами в проведении Китаем политики реформ и открытости, а также в разрывании взаимовыгодного сотрудничества; с точки зрения безопасности соседи создают непосредственные внешние условия для поддержания социальной стабильности, внутреннего национального согласия. Политика «доброжелательного и партнерского отношения к соседям» — это четкий выбор Китая в процессе создания благоприятных внешних условий для развития и стимулирования регионального спокойствия, процветания в новой ситуации и с учетом возникающих вызовов, отмечает «Жэньминь жибао».

Китайская печать считает, что «политика доброжелательного и партнерского отношения к соседям» является продолжением «прекрасной традиции китайского народа». В процессе этих связей хотя и существовали короткие периоды споров или столкновений, но отношения в основном оставались близкими и дружественными. «В 20-х гг. минувшего века после проведенных исследований в Китае известный английский философ Б. Рассел отметил, что если в мире существует держава, которая не намерена проводить экспансию в других странах, то это Китай. Китайцы весьма добродетельны, не стремятся к господству над другими странами»¹.

Печать и средства массовой информации КНР, разъясняя основные установки китайского руководства в области внешней поли-

¹ Там же.

тики, утверждают, что упомянутая политика является важной стимулирующей силой в деле построения «гармоничного мира». Китай уделяет особое внимание оборонительной военной стратегии, сотрудничеству в области безопасности, признанию самостоятельности всех стран, уважению многообразия в регионах и тем самым благоприятствует формированию «мирной и стабильной международной атмосферы», «добрососедской и дружественной окружающей среды», «равноправной и взаимовыгодной атмосферы сотрудничества и безопасности в условиях взаимного доверия и сотрудничества».

«Необходимо также активно усиливать взаимовыгодное сотрудничество с соседними странами, углублять сотрудничество между регионами и субрегионами, интенсивно стимулировать интеграцию региональной экономики, тем самым осуществляя совместное развитие всех стран Азии... Экономические интересы являются важной движущей силой развития связей между Китаем и соседними странами. Только сочетая коренные интересы китайского народа и общие интересы народов соседних стран, можно сформировать здоровую атмосферу в деле стимулирования развития через сотрудничество»¹.

С целью разрешения надлежащим образом спорных вопросов в Южно-Китайском море Китай, исходя из стремления к сохранению мира и стабильности в регионе, проявляя творческую инициативу, выдвинул предложение «временно положить споры под сукно и начать совместное освоение». В 2002 г. Китай заключил со странами АСЕАН Декларацию о действиях всех сторон в Южно-Китайском море. В 2005 г. нефтяные компании Китая, Филиппин и Вьетнама подписали Соглашение трех сторон о совместном проведении работ по морским сейсмологическим наблюдениям в спорной акватории Южно-Китайского моря. С этого времени предложение «временно положить споры под сукно и начать совместное освоение» вступило в этап практического претворения в жизнь. Это не только открыло путь к мирному разрешению проблем Южно-Китайского моря, но и служит примером для разрешения подобных проблем в других районах мира. С целью достижения взаимной выгоды в сотрудничестве Китай предложил вести откровенный диалог между соседями, равноправные консультации, укрепить взаимное доверие, для чего он прилагает неустанные усилия, что получило активный отклик со стороны соседних стран. В 2003 г. Китай присоединился к Договору о дружбе в Юго-Восточной Азии и стал первым участником договора, который находится вне данного региона. В том же году между Китаем и АСЕАН были установлены отношения стратегического партнерства, ориентированные на процветание и мир. Китай своими конкретными

¹ Там же.

действиями дал обещание АСЕАН и миру, что как развивающаяся крупная держава всегда будет хорошим соседом, другом и партнером государств АСЕАН, достойным их доверия и сотрудничества.

Китайские СМИ напрямую связывают внешнеполитические успехи КНР с бурным ростом китайской экономики, что в свою очередь укрепляет авторитет Китая во всем мире. В то же время неуклонное, стабильное и стремительное развитие китайской экономики зависит от тесного сотрудничества с сопредельными странами, одновременно дает им новые шансы. Как считают эксперты, за 10 лет (1996–2006 гг.) коэффициент вклада Китая в экономический рост Азии превысил 40 %. Согласно статистическим данным, за последние годы средний годовой прирост импорта Китая достиг более 15 %, КНР уже стала третьим в мире и первым в Азии рынком импорта. В 2005 г. его общий объем из азиатских стран и районов составил 440 млрд долларов США, что на 20 % больше, чем в предыдущем году, это 67 % общего объема китайского импорта. Инвестиции китайских предприятий в зарубежные страны ежегодно увеличиваются на 20 с лишним проц., в частности 80 % таких инвестиций сосредоточено в Азии.

«В настоящее время Китай и сопредельные районы — это экономические зоны, обладающие огромной живительной силой и мощными потенциальными возможностями развития, что уже стало общепризнанным фактом»¹. Китай оказывает им всевозможную поддержку. Он разработал для Камбоджи, Мьянмы, Бангладеш планы по снижению задолженности в Азии, в процессе осуществления субрегиональной программы экономического сотрудничества по Большому Меконгу он оказывает всемерную поддержку денежными средствами в области технологий и рынков. После цунами в Индийском океане в 2004 г. и крупного землетрясения в Южной Азии в 2005 г. Китай сразу же приступил к осуществлению мероприятий по оказанию помощи пострадавшим странам.

«Внешняя политика Китая в отношении сопредельных стран играет авангардную роль в деле установления мировым сообществом новых государственных отношений, которые отходят от менталитета холодной войны»².

Вступив в XXI в., Китай начал серьезный пересмотр многих внешнеполитических установок предшествующего периода. Руководители КНР модернизируют старые и создают новые концепции внешней политики и внешнеполитической пропаганды. В современных внешнеполитических доктринах, так же как и в историко-культурной традиции, отчетливо прослеживается взаимозависимость

¹ Там же.

² Там же.

внутренней и внешней составляющих. Политика реформ и развития, провозглашаемая нынешним руководством КНР, требует наличия стабильности внутри страны и на международной арене. Реформы — это источник поступательного движения вперед, гарантия прогресса Китая. В свою очередь развитие есть не что иное, как направление, в котором движется страна в последние десятилетия, обеспечивающее устойчивый рост показателей во всех сферах. А стабильность оказывается необходимым условием реформ и развития, гарантией их продолжения.

«Добродетельный человек не может быть изолированным и лишенным всякой поддержки, он непременно найдет единомышленников, — утверждает газета „Жэньминь жибао“. — Китай — ответственная страна... Китай будет по-прежнему добросовестно создавать гармоничный мир, направленный на обеспечение прочного мира и совместного процветания, будет непрерывно стимулировать добрососедство, сотрудничество и совместное развитие на благо китайского народа, народов сопредельных стран и всего человеческого общества»¹.

В настоящее время в Китае активно изучаются возможности расширения культурного влияния своей страны в мире с помощью своего рода «гуманитарной дипломатии». И на этом пути, безусловно, важнейшую роль должно сыграть многотысячелетнее культурно-историческое наследие китайской цивилизации, составляющее основу и потенциал гуманитарного влияния Китая. Руководство КНР всячески способствует популяризации китайской культуры за рубежом, повышению интереса к изучению китайского языка, распространению китайскоязычного Интернета. Политика расширения китайского культурного влияния в мире тесно связана с программами изучения истории и национальной культуры внутри страны, с развитием театрального и изобразительного искусства, кинематографа, спорта, возрождением традиционной системы ценностей².

Опираясь на собственную многотысячелетнюю историко-культурную традицию, китайские политики и исследователи все чаще говорят о необходимости изменения характера и содержания современного этапа глобализации. В Китае все активнее раздаются суждения о недопустимости придания ей формы вестернизации или (тем более!) американизации и необходимости равноправного диалога между государствами и культурами. При этом ключевая роль в дан-

¹ Там же.

² Ван Юйцзи. Чжунгодэ гоцзи жуаньцюаньли: гайнянь, чжуанкуан хэ сюцю (Международное влияние Китая: понятие, состояние и требования) // Дандай шицзе. 2006. № 1. С. 54.

ном процессе отводится Китаю, способному, основываясь на идеях гармоничного лидерства, изменить систему международных отношений, что даст возможность всем странам развиваться в условиях стабильности, мира и равноправного сотрудничества¹.

Во время 6-й встречи руководителей стран Азии и Европы, проходившей 10 сентября 2006 г. в столице Финляндии Хельсинки, премьер Государственного совета КНР Вэнь Цзябао выступил с речью на тему «Углубить сотрудничество между странами Азии и Европы, совместными усилиями ответить на вызовы», в которой предложил углубить культурный обмен между странами Европы и Азии во имя реализации гармоничного сосуществования, постоянно расширять диалог и сотрудничество. Он указал также на важность укрепления политического взаимодоверия и содействия развитию многообразия мировой культуры и цивилизации, отстаивания равноправия и взаимной выгоды, активного стимулирования практического сотрудничества во всех областях².

Во время пребывания в Великобритании в 2009 г. премьер Вэнь Цзябао не раз подчеркивал значимость уверенности, «которая важнее золота или денег». Глава Госсовета КНР в эксклюзивном интервью британской газете «Файнэншл таймс» дал понять, что уверенность Китая в преодолении экономического кризиса исходит из правильной оценки правительством сложившейся ситуации, сильной материальной основы и благоприятной системы, сформировавшейся за 30 лет проведения политики реформ и открытости. Кроме того, по словам Вэнь Цзябао, уверенность страны базируется на стабильной и здоровой структуре финансового рынка, широком рыночном потенциале и решительных действиях китайского правительства³.

Все большее внимание к сотрудничеству с Китаем в настоящее время проявляют государства Африки. Так, средства массовой информации Республики Маврикий назвали поездку Ху Цзиньтао по странам Африки в феврале 2009 г. «конкретным воплощением проводимой Китаем политики, нацеленной на достижение равенства всех стран мира независимо от того, крупными или малыми они являются... Китай становится важным строителем Африки и идеальным партнером по сотрудничеству»⁴.

В последнее время китайские средства массовой информации обращают внимание на то, что ставшие традиционными «годы стра-

¹ Лу Ган. Цюаньцюйхуа чжундэ чжунго иньсу (Китайский фактор в процессах глобализации) // Хуаньцю шибао. 31.03.2006.

² Жэньминь жибао. 11.09.2006.

³ Жэньминь жибао. 23.02.2009.

⁴ Там же.

ны-партнера» служат новой платформой для реализации правительством КНР программы «народной дипломатии» и распространения достижений китайской культуры по всему миру¹.

После того как в 2003 и 2005 гг. Китай и Франция взаимно провели Год культуры своей страны в стране партнера, словосочетание «год страны-партнера» стало очень популярным в сфере внешних связей Китая. Благодаря успешному проведению Года России в Китае, Года дружбы между Китаем и Индией, Года Италии в Китае, Года дружбы и сотрудничества между Китаем и АСЕАН и Года Китая в Австрии, китайская культура стала пользоваться все большей популярностью в тех странах, которые осуществляют партнерские связи с Китаем. В 2007 г. проходили Год Китая в России, Год связей между Китаем и Республикой Корея и Год Китая в Японии.

Как отмечали китайские аналитики, взаимное проведение в своей стране «года страны-партнера» и укрепление культурных связей Китая с зарубежными странами являются эффективным каналом для ознакомления жителей иностранных государств с китайской культурой, а также предоставляют китайцам благоприятную возможность для знакомства с культурой других народов. Одновременно, благодаря частым и активным связям в области культуры, науки и образования, мероприятия в рамках «годов страны-партнера» содействуют развитию взаимопонимания и дружбы между народами.

В 2006 г. в Китае наиболее масштабным событием стал Год России в Китае, в рамках которого состоялось в общей сложности более 200 мероприятий. С китайской стороны в них принимали участие более 500 тыс. человек, эти мероприятия привлекли внимание сотен миллионов китайских зрителей. «Благодаря этому в Китае начался российский бум»².

Вместе с тем китайские аналитики уделили большое внимание Году дружбы между Китаем и Индией, в рамках которого было проведено более 50 мероприятий в культурной, политической, торгово-экономической, научно-технической и даже оборонной сферах. По мнению специалиста из Китайской академии современных международных отношений Фэн Юйцзюня, проведение мероприятий в рамках «годов страны-партнера» признано успешными практическими действиями китайского правительства в сфере «народной дипломатии»³.

18 декабря 2007 г. на церемонии учреждения Китайского общества дружбы со странами Центральной Азии был единодушно принят

¹ Жэньминь жибао. 22.12.2006.

² Там же.

³ Там же.

Устав Общества. В нем есть такие слова: «Наше Общество — это всекитайская некоммерческая организация. Главным инструментом его работы является „народная дипломатия“, т. е. переговоры и обмены на уровне общественных деятелей, бизнесменов и промышленников». Среди целей деятельности Общества обозначены: «развитие взаимовыгодного партнерства в сферах энергетики, науки и техники, охраны окружающей среды и образования, содействие взаимопониманию, доверию и дружественному сотрудничеству между народами»¹.

Почетным председателем новой организации избран заместитель главы ПК ВСНП Исмаил Аймаг. Бывший заместитель министра иностранных дел и бывший исполнительный секретарь ШОС Чжан Дэгуан избран председателем Общества. Выступая на торжественной церемонии, Исмаил Аймаг выразил уверенность в том, что Общество будет активно содействовать развитию официальных внешних связей, в полной мере проявит свою роль моста и связующего звена между народными организациями, внесет свой вклад в углубление взаимопонимания и традиционной дружбы между народами Китая и стран Центральной Азии.

Создание Китайского общества дружбы со странами Центральной Азии поддержало Министерство иностранных дел КНР. В церемонии учреждения организации принял участие помощник министра иностранных дел в ранге заместителя Ли Хуэй. Он огласил поздравительное письмо от главы МИД КНР Ян Цзечи. «На протяжении 16 лет после установления дипломатических отношений с этими государствами Китай и пять стран Центральной Азии поддерживают тесные связи на высоком уровне. Между нами развернуто активное сотрудничество в торгово-экономической, транспортной и гуманитарной областях. Мы также активно развивали взаимодействие в рамках ООН и ШОС. Сегодня пять стран Центральной Азии уже стали нашими настоящими дружественными соседями, близкими партнерами. Учреждение Китайского общества дружбы со странами Центральной Азии открыло новый путь к развитию отношений между Китаем и центральноазиатскими странами»².

В деле пропаганды миролюбивого характера современной внешней политики КНР часто используются образы и персонажи, оставившие заметный след в истории.

Одной из наиболее популярных личностей, символизирующих развитие связей Китая с внешним миром, является, безусловно, мореплаватель и дипломат периода династии Мин — Чжэн Хэ (1371–

¹ Международное радио Китая. URL: <http://russian.cri.cn/81/2008/01/24/1@214881.htm> (дата обращения: 24.01.2008, 09:47:11).

² Там же.

1435). В современном Китае он считается выдающимся деятелем, патриотом и человеком планетарного мышления, а его плавания, обычно рассматриваемые как образец мирной политики Китая по отношению к своим соседям, противопоставляются колониальной экспансии европейских государств в XVI–XIX вв. Это отмечают и западные средства массовой информации¹, признающие, что в силу своего масштаба и отличия от событий предшествующей и последующей китайской истории, а также сопоставимостью с плаваниями, которые на несколько десятилетий позднее открыли европейский период эпохи Великих географических открытий, экспедиции Чжэн Хэ стали одним из самых ярких эпизодов китайской истории и в настоящее время хорошо известны за пределами самого Китая. В 1997 г. журнал «Лайф» включил Чжэн Хэ в список 100 выдающихся личностей, оказавших наибольшее влияние на историю человечества последнего тысячелетия, поставив его на 14-е место (первым среди неамериканцев и неевропейцев)².

В последнее время особое место в общественной жизни Китая занимают события, связанные с проявлениями массового протеста против искажения за пределами КНР исторических событий, чрезвычайно болезненных для исторической памяти китайского народа.

Наиболее яркий пример подобного рода выступлений — реакция китайской общественности, и в первую очередь молодежи, на действия японских властей и различных структур этого государства, направленные на пересмотр оценок ряда событий Второй мировой войны. В 2005 г. крайнее раздражение в КНР вызвало появление в Токио новых учебных пособий, в которых была смягчена оценка агрессии милитаристской Японии против Китая в 1930–1940-х гг. В частности, в этих учебниках замалчивались подробности так называемой «Нанкинской резни» — событий 1937 г. в городе Нанкин, где японская армия уничтожила свыше 300 тыс. китайских военнослужащих и мирных жителей. По сообщениям гонконгской радиостанции РТНК-3, в анти-японских демонстрациях в двух крупных городах Китая — Шанхае и Ханчжоу — приняли участие более 20 тыс. человек, большинство участников акций являлись студентами местных университетов. Демонстранты пели государственный гимн КНР и держали плакаты с призывами к бойкоту японских товаров. В середине толпы, собравшейся в центре Шанхая, виднелся большой плакат, на котором была изображе-

¹ Kahn J. China Has an Ancient Mariner to Tell You About // The New York Times. 2005. July 20.

² List of the 100 people who made the Millennium. Life. URL: <http://web.archive.org/web/20071019055253/www.life.com/Life/millennium/people/13.html>.

на сторожевая собака с головой японского премьер-министра Коидзуми. При этом демонстранты заявляли, что они не выступают против Японии, а противодействуют японским милитаристам, которые ставят под угрозу добрососедские отношения между двумя странами. Призывы к проведению антияпонских демонстраций в Пекине 16–17 апреля были размещены на сайте Всекитайского патриотического союза и распространялись в городе путем рассылки коротких SMS-сообщений на мобильные телефоны¹.

Хотя китайская сторона всегда придавала и придает важное значение развитию сотрудничества с Японией, но в последнее время двусторонние отношения неоднократно сталкивались с трудностями, вызванными реакцией китайского руководства на нежелание официальных лиц Японии прекратить паломничество в знаменитый храм Ясукуни. МИД КНР считает эти действия политическим препятствием для нормального развития китайско-японских отношений, часто характеризуемых китайскими СМИ как отличающиеся «холодностью в политическом плане и бумом в экономике»².

Однако в своих попытках утвердить собственное видение исторических событий китайская позиция часто наталкивается на противодействие со стороны других государств, которые также щепетильно относятся к собственной интерпретации культурно-исторического наследия. И это касается не только Японии.

Например, 7 сентября 2006 г. Республика Корея заявила, что она будет и дальше решительно выступать против любых попыток со стороны Китая и Японии исказить корейскую историю. «Правительство должно четко и более жестко выступать против искажения корейской истории и других территориальных вопросов, — заявил первый заместитель министра иностранных дел и внешней торговли Республики Корея Ли Кю Хёнг. — Китай не должен являться исключением»³.

Заявление одного из руководителей южнокорейского внешнеполитического ведомства стало ответом на критику корейских СМИ в связи с тем, что, по их мнению, Республика Корея заняла слишком мягкую позицию по отношению к Китаю, который выступил с инициативой «считать древние корейские государства исконно китайскими». В феврале 2002 г. в Китае было развернуто Исследование

¹ В демонстрациях на востоке Китая участвуют более 20 тыс. человек. URL: <http://www.tajik-gateway.org/index.phtml?id=400&lang=ru&dt=2005-04-16&R1=utime&view=1&varch=0>.

² Агентство Синьхуа. URL: <http://www.xinhuanet.com> (дата обращения: 21.09.2006).

³ Корейская культурно-информационная служба. URL: <http://infokorea.ru/about/rnews/detail.php?ID=1094> (дата обращения: 07.09.2006).

истории и географии северо-восточных границ Китая и ряда феноменов, в рамках которого появились публикации, где высказывалось мнение о том, что королевство Когурё может считаться зоной китайского исторического влияния. Древнее государство Когурё (37 г. до н. э. — 668 г. н. э.) контролировало северную часть Корейского полуострова и большую часть территории Маньчжурии (современный северо-восточный Китай), его первая столица Хвандо (соврем. Цзиань) располагалась на территории современной китайской провинции Цзилинь — все это дает основание китайским историкам считать историю королевства Когурё, по крайней мере до переноса его столицы в Пхеньян, частью истории Китая как «извечно единого многонационального государства», что, в свою очередь, вызывает неприятие и протесты историков из Кореи.

Следует заметить, что, с точки зрения традиционного конфуцианского ученого, любое покушение на историю государства всегда создавало угрозу мировой гармонии. При этом масштабы такого рода «вторжения» не имеют значения. Исходя из этого, вполне естественно, что как в Китае, так и в соседней Корее подобные «посягательства» вызывают отпор на государственном уровне. Отсюда и накал дискуссий по достаточно незначительным (особенно с позиций западного человека) и исторически далеким от сегодняшнего дня вопросам. Данная полемика, вытекающая, казалось бы, из чисто академических дискуссий, показывает, что в странах Восточной Азии к культурно-историческому наследию относятся очень трепетно.

Тема соотношения культурно-исторического наследия и современной внешней политики весьма обширна, и в данной статье рассмотрены лишь отдельные существенные аспекты этой темы. Внешняя политика современного Китая сложна и многогранна. Ее особенности, безусловно, нельзя объяснять только лишь сохранением или возрождением традиционных внешнеполитических доктрин и практических установок, но не учитывать их и упускать из зоны внимания нельзя.

Сегодня исследователи неоднозначно оценивают это соотношение и предлагают различную интерпретацию взаимовлияния традиционных и современных факторов. Например, А.В. Лукин считает, что «наиболее конструктивными представляются попытки трактовки современной внешней политики Пекина как результата сочетания, синтеза различных традиционных, националистических (теорий Сунь Ятсена и т. п.) и более современных подходов»¹. Чжао Хунвэй, в свою очередь, предлагает изучать китайскую политику и дипломатию

¹ Лукин А.В. О некоторых проблемах сравнительных исследований политических систем КНР и СССР // Сравнительная политика. 2011. № 1. С. 17.

с точки зрения политико-цивилизационного подхода»¹. Он отмечает, что политико-цивилизационная теория продуктивна, поскольку, во-первых, признает международно-региональную природу цивилизаций; во-вторых, придает большое значение преимущества цивилизаций вне рамок определенной эпохи; в-третьих, не приемлет «абсолютных цивилизационных теорий», противопоставляющих западную цивилизацию другим; и, в-четвертых, учитывает взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций². Отталкиваясь от указанного методологического посыла, Чжао Хунвэй утверждает, что на современном этапе китайская дипломатия по сути является двухуровневой, сочетая в себе черты общения с другими великими державами в рамках «дипломатии баланса сил» и одновременно использования «даннической дипломатии» с окружающими Китай государствами³. По мнению Чжао Хунвэй, даже если Пекин столкнется с открытыми антикитайскими действиями какого-либо режима, он, в отличие от типичной «империи», никогда не пойдет на его свержение. Сегодня Китай готов пойти на «делегирование выгод прилегающим государствам»⁴.

Подобного рода концепции еще раз показывают, что среди современных исследователей нет единства мнений относительно степени воздействия культурно-исторического наследия на внешнюю политику современного Китая. Вместе с тем практически все признают наличие и значимость этого воздействия.

Таким образом, хотя и не следует прямолинейно выводить причины и побудительные мотивы внешней политики КНР из традиционных внешнеполитических установок, нельзя не учитывать взаимосвязь культурно-исторического наследия и современной практики. Задача исследователей, занимающихся данной проблематикой, состоит в применении сбалансированного анализа конкретных внешнеполитических действий и теоретических концепций, учитывающего как факторы социокультурного порядка, вытекающие из многовековой истории китайской цивилизации, так и воздействие тенденций эпохи глобализации.

¹ Чжао Хунвэй. Китайская дипломатия в контексте процессов взаимовлияния и соперничества в Восточной Азии // Аналитические записки Научно-координационного совета по международным исследованиям МГИМО(У) МИД России. 2007. Вып. 1(21). С. 6.

² Там же. С. 8–9.

³ Там же. С. 11.

⁴ Там же. С. 42.

С.Х. Булацев

Японские искусства *гэйдō* и традиционная социализация современных японцев

В современном мире почти повсеместно, в том числе и в России, широко известны и популярны различные виды традиционных японских искусств. Прежде всего это относится к воинским искусствам, таким как *дзюдо*, *каратэ*, *айкидо*, *кэндо* и др. Быстро приобрели популярность занятия искусством *икебана*, выращиванием карликовых деревьев *бонсай*, складыванием бумажных фигур *оригами*, японскими шашками *го*. В последнее время распространение, как во всем мире, так и в России, получают и более «экзотические», присущие, казалось бы, только японской культуре виды искусства, такие как чайная церемония, составление букетов запахов *кодō*, искусство быстрого выхватывания меча и нанесения удара *иаидō* и др.

Перенесение практики традиционных искусств на культурную почву других стран ставит как перед преподавателями, инструкторами, так и перед учениками много различных вопросов: от самых общих — о смысле этих видов деятельности, их философской подоплеке, эстетических принципах — до конкретных, касающихся методики занятий, организации и порядка их проведения.

Причины такой популярности и мотивы, побуждающие людей разных стран и народов заниматься японскими искусствами, весьма разнообразны. В предлагаемой статье мы попытаемся рассмотреть эти искусства как феномен собственно японской культуры, проследить специфику их функционирования в современной японской социокультурной среде.

На родной, японской почве все или почти все эти искусства обнаруживают много общего как раз в таких областях, как идейные основания, эстетика, в принципах организации и педагогической деятельности. Общность эта оказывается настолько глубокой и существенной, что в ее контексте традиционные искусства рассматриваются как единое явление, обозначаемое термином *гэйдō*.

Японское слово *гэйдō* (芸道) записывается двумя иероглифами: первый, 芸 (藝), *гэй* (лит. *и*) означает «искусство, мастерство, талант»; второй, 道, *дō* (лит. *дао*) переводится на русский язык словом «путь», соответствуя русскому слову в широчайшей области значений. Учитывая отсутствие у японских существительных регулярно выраженной грамматической категории единственности/множественности, мы можем перевести *гэйдō* как «путь искусства», «путь искусств», «пути искусства» или «пути искусств». Этим понятием охватывается вся совокупность японских традиционных искусств. Специфика же употребления понятия *гэйдō* заключается в том, что оно содержит в себе подход к ним как к *духовным путям*, путям внутреннего, духовного развития, совершенствования, становления личности [21]¹.

Традиционные японские искусства *гэйдō* в современном их виде представляют собой продукт продолжительного исторического развития.

Истоки *гэйдō* могут быть прослежены уже в японской древности начиная с эпохи Яёи (III в. до н. э. — III в. н. э.). Но приблизительно до начала эпохи Хэйан (794–1192 гг.) японские искусства, как гражданские, так и военные, еще трудно рассматривать как самостоятельные области деятельности. Искусство как вид деятельности еще не выделилось окончательно из синкретических культурных комплексов, оно воспринималось как аспект ритуала, выполняющая служебную, «техническую», декоративную функцию. Обучение японских воинов навыкам ведения боя с помощью различных видов оружия и без него не было еще систематическим, и тем более не могло идти речи о выделении и систематизации отдельных *боевых искусств*².

Главной чертой культуры периода Хэйан называют ее эстетизм [6, с. 35]. В некоторых видах проведения хэйанскими аристократами досуга можно увидеть зачаточные формы таких искусств, как *икэбана*, *кодо*, чайная церемония. Конечно, светские развлечения этого периода нельзя еще назвать самостоятельными искусствами, однако именно их светский характер позволяет нам говорить о процессе

¹ Отечественный исследователь А.Н. Игнатович так характеризует одно из этих искусств, чайное действо («чайную церемонию»): «В самом общем плане это, так сказать, *façon d'être* человека, в более узком — одно из средств обретения просветления. Безусловно, и то, и другое органически связано между собой» [10, с. 5].

² «Даже уже в то время, когда японцы, потратив много сил и энергии, начали изготавливать стандартизированное оружие из стали к 8–9 в. н. э., не существует (во всяком случае, не сохранилось) технических записей, свидетельствующих о систематической разработке методов подготовки воинов к ведению боевых действий» [9, с. 17].

секуляризации искусства, о появившейся возможности рассмотрения самой категории прекрасного отдельно от религиозного комплекса. Став вершиной культурного развития Японии, эта эпоха задала тон и для всех последующих, сделав эстетизм, обостренное внимание к форме существенной характеристикой японской культуры вообще.

Контекстом жизни японцев в эпохи Камакура (конец XII — середина XIV в.) и Муромати (середина XIV—XVI в.) стала война: конфликты между различными группами вокруг власти над страной в целом и усобицы между властителями отдельных провинций. Главной общественной силой, а затем и главным «культурным героем» Средневековья становится воин, *буси (самурай)*. Систематическое изучение самураями оружия и способов ведения боя начинается уже с середины XII в. [9, с. 80]. В периоды Камакура и Муромати постоянные занятия воинскими дисциплинами стали неотъемлемым элементом повседневной жизни самураев. К этому времени относится начало формирования *рю (流)* — школ (направлений) воинских искусств. К XVII в. существовало около шестидесяти различных воинских искусств (систем), а *рю*, которые принадлежали этим системам, насчитывалось более 9 000. *Рю*, различавшиеся техническими принципами, развивались, внутри каждой из них появлялись новые направления, которые затем обособливались. Между различными *рю*, старыми и новыми, возникала конкуренция, которая приводила к еще более ускоренному развитию *будзюцу*. В это время появляются и первые *ката (型, «формальные комплексы»)* — учебные упражнения, отработка которых до сих пор остается основным методом обучения воинским искусствам [Там же, с. 90].

Успех сражения решался моральным и психологическим состоянием воина. Поэтому процесс обучения воинским искусствам был направлен не только на усвоение технических навыков, но не в меньшей степени на совершенствование духа воина, на выработку необходимых в бою личных качеств, таких как храбрость, дисциплинированность, терпеливость, самообладание, умение принимать обоснованные решения в сложной ситуации [Там же, с. 89].

Основанием идеологии самураев стало учение буддийской школы *дзэн (禪, кит. чань)*, которое оказалось способным дать наиболее адекватный идеологический ответ на столь решительный вызов эпохи. Полагаю, что самураев в *дзэн* привлекал прежде всего реалистический характер этого учения, практически помогавшего в решении стоявших перед ними экзистенциальных проблем.

Со временем социальная база *дзэн* существенно расширилась. Много адептов этой школы появилось среди горожан, в частности среди тех, кого мы бы назвали «творческой интеллигенцией»: худож-

ников, актеров театра *но*, мастеров чайного дела, аранжировки цветов и других. Обнаружилось, что учение *дзэн* может ответить не только на идеологические и психологические, но и на эстетические запросы времени. Главным образом в эпоху Муромати, а также в последовавший за ней кратковременный период Адзуты-Момояма в артистической среде Японии формируется особая *дзэнская* эстетика, основными категориями которой стали *югэн*, *саби* и *ваби*. К этому времени относится появление и становление «путей» различных искусств как формы передачи традиции, как правило семейной; методов обучения и совершенствования мастерства. Под влиянием воззрений *дзэн* фокус внимания в практике этих искусств начинает переноситься со зрителя и с материала художественной деятельности на внутреннее состояние самого художника. Путь искусства начинает восприниматься как путь самосовершенствования мастера. Впервые в этом значении слово *гэйдо* было употреблено в сочинении одного из основоположников театра *но* Дзэами Мотокиё (1363–1443) «Кякурайка» («Возвращенный цветок», или «Ститдзю-иго кудэн», «Устное предание, записанное после семидесяти лет» (1433)). Слово *гэйдо* встречается и в других трактатах Дзэами [19, с. 28].

Это был еще путь, практиковавшийся в особых, закрытых сообществах, который нельзя было назвать *гэйдо* в смысле многочисленного культурного сообщества людей, совершенствующихся в искусстве.

Период Адзуты-Момояма (последняя треть XVI в.) — время объединения страны тремя выдающимися полководцами и политиками — Ода Нобунага, Тоётоми Хидэёси и Токугава Иэясу. Время особенно решительных сражений, волевых, часто жестоких, решений, коварных политических ходов. И оно же — время строительства роскошных замков, расцвета изобразительного и театрального искусства, время моды на собирание изысканной утвари для чайной церемонии; один из высочайших пиков в развитии японской культуры. Деятели культуры часто как будто не замечали войны и политических споров, находясь вне сиюминутной ситуации. Такая вневременная позиция выражалась, в частности, в обращении мастеров искусств к индивидуальности, прежде всего к своему «я», к индивидуальному состоянию художника, творца. (Что соответствовало идеалу *дзэнской* практики — «смотрению в свою собственную природу, чтобы стать Буддой» [Горчинов, 2005, с. 364].)

Среди творцов культуры Адзуты-Момояма были и те, кто заложил основы *гэйдо* в их современном виде: мастер чайного действия Сэн-но Рикю (1522–1591), величайшие представители воинских искусств Ягю Мунэнори (1571–1646) и Миямото Мусаси (1584–1645). В знаменитом чайном трактате «Нампороку» (1593 г.) уже употребляет-

ся слово *тядо* (茶道, «путь чая»), но в значении индивидуального пути каждого из мастеров.

Важнейшие характеристики эпохи Токугава (XVII — середина XIX в.) — консервативность, изоляционизм, стремление правящего режима *бакуфу* и династии *сёгунов* дома Токугава сохранить свою власть и строй, на который эта власть опиралась. Режим Токугава просуществовал беспрецедентно долго, мирно и относительно стабильно. С этой точки зрения можно говорить, пожалуй, если не об успехе, то о высокой степени эффективности консервативной политики династии Токугава. Эффективным в этом смысле был и курс на использование в качестве общегосударственной идеологии неоконфуцианства в варианте Чжу Си, в котором нравственная и политическая составляющие учения Конфуция были поставлены на метафизическое основание. Пожалуй, главная черта, привлекавшая *бакуфу* в чжусианстве, заключалась в распространении его принципов на социальную жизнь, в частности — в утверждении незыблемости и непроницаемости социальных (сословных) границ. В период Токугава вообще наблюдается активная «социализация» деятельности японских мыслителей, обращение их к общественно-политической тематике. Теоретической базой и контекстом построений почти всех японских идеологов в этот период становится конфуцианство, а категории этого учения — единым языком для самых различных теорий¹. Говоря о «путях искусства», необходимо упомянуть об интерпретации конфуцианской категории *дао* в работах выдающегося идеолога этого периода Огю Сорай (1666–1728). В его идеях нашла выражение тенденция социализация категории *дао*, характерная для японских мыслителей периода Токугава. Огю Сорай говорил о применимости понятия «*дао* людей» не к одному человеку, а только к большому числу людей [13, с. 36]. Понимание *Дао*-Пути в токугавской Японии прежде всего как *дао* общества нашло свое выражение в системах норм и принципов для различных сословий — «кодексах» поведения, в названиях которых тоже присутствует компонент *до*. Самый известный такой кодекс — *бусидо* (武士道, «путь воина») — регулировал поведение сословия самураев. Существовали аналоги *бусидо*, свои «пути» и для остальных трех сословий, на которые делилось японское общество эпохи Токугава: для крестьян, ремесленников и торговцев².

¹ См., например, замечание Я.Б. Радуль-Затуловского о двух направлениях японской мысли периода Токугава, «Эклектической школе» и «Сингаку», которые, по его словам, «проповедовали собственные идеи, пользуясь только конфуцианскими понятиями или, правильнее сказать, конфуцианской терминологией» [Радуль-Затуловский, 1947, с. 273].

² Подробное исследование и переводы, посвященные «пути торговца» (*сёниндо*) см. в книгах Л.Б. Кареловой «Учение Исида Байгана о постижении „серд-

(Последние два сословия часто объединялись в категорию «горожан» (*тёнин*, 町人), которая выработала свои правила, называвшиеся *тёниндо* (町人道, «путь горожан».)

Имели свои «пути» и более узкие группы внутри сословий. Обозначая свой путь как «путь воинского искусства» (*兵法の道*, *хэйхо-номити*¹), знаменитый мастер меча Миямото Мусаси пишет и о других путях, существующих наряду с ним: Пути Будды, Пути конфуцианцев, Пути врачей, Пути поэтов, Пути чая, Пути стрельбы из лука, а также о «Пути других искусств и ремесел» [16, с. 22]. Ставить в один ряд такие разнородные «пути» Миямото позволяет то обстоятельство, что он говорит не столько об их содержательной стороне, не столько о буддизме, конфуцианстве, стихосложении, стрельбе из лука как о содержании видов деятельности, сколько о людях, объединенных этой деятельностью, т. е., пользуясь терминологией Нисияма, о «культурных сообществах, идущих по пути этих искусств».

В качестве организационной основы деятельности *гэйдо* именно в период Токугава становится широко востребованной, получая от этого новое качество, система *изэмото* (家元制度, *изэмото гэйдо*), о которой речь пойдет ниже.

Таким образом, искусство (прежде всего японские традиционные искусства), обозначенное термином *гэйдо*, начинает рассматриваться как единство эстетической деятельности и человеческого сообщества, осуществляющего эту деятельность. Синкретическое, недуральное восприятие такого рода характерно для дальневосточной ментальности вообще и для японской в частности.

Становление конкретных практических методов единого пути меча и его духовных основ как боевого искусства можно отнести только к годам Канъэй (1624–1644). В этот период появилось слово *кэндзюцу* (剣術, «искусство меча», «техника владения мечом») как обозначение воинского искусства и сложилось соответствующее ему понятие. Именно в это время под именем *хэйхо* (兵法) был создан путь постижения боевого искусства (*武芸*, *буэй*), заключавшийся в совершенствовании владения японским мечом, т. е. путь меча (*кэн-номити*). Об этом свидетельствуют такие книги, как «Хэйхо кадэнсё» (兵法家伝書, «Переходящая в роду книга об искусстве меча», 1632) Ягю Мунэнори и «Горин-но сё» (五輪書, «Книга пяти колец», 1645)

ца“ и становление трудовой этики в Японии» и «У истоков японской трудовой этики: история в портретах» (обе: М.: Восточная литература, 2007).

¹ *Мити* — собственно японское слово, имеющее значение «путь, дорога». До — японизированное прочтение китайского иероглифа *дао*. В современном японском языке *до* употребляется главным образом как компонент сложных слов, *мити* — как самостоятельное слово.

Миямото Мусаси. Понятие *тядо* (*садо*), «путь чая», как обозначение одного из традиционных искусств (*гэйдо*) складывается также только в годы Канъэй [19, с. 36].

В период Токугава происходит их становление как *гэйдо*, «путей искусства», однако в это время в названия далеко не всех этих искусств входит элемент «до-путь». Названия с этим элементом появляются (у одних) и утверждаются как официальные (у других) только в 70–90-х гг. XIX в. [7, с. 209–210], что также не случайно. Это — время «поворота к национальной культуре», начавшегося вслед за непродолжительным «безоглядным увлечением иностранным» после «открытия страны» (1853) и революции Мэйдзи (1867–1868). Впервые в истории Японии противопоставление остальному миру стало настолько актуально. Именно об этом времени можно говорить как о времени формирования японской нации в современном значении этого понятия¹. В частности — осознания своей культурной специфики, японской национальной традиции как сопоставленной традициям других народов. Именно тогда *гэйдо*, искусства-как-пути, становятся актуальными в качестве опорных элементов традиционной — своей — культуры. «Пути искусства» приобретают официальный статус (и, соответственно, официальные названия), становятся общенациональными институтами со своими доктринами, которые должны были быть согласованы с официальной — национальной — идеологией. С этого времени социальные задачи *гэйдо* формулируются их основателями и величайшими представителями как главные, первостепенные по отношению к техническому совершенствованию ост

Уже в 1872 г. Гэнгэнсай (1810–1877), бывший тогда главой (*измото*) крупнейшей школы чайного искусства Ура-Сэнкэ, направил префектуру Киото, еще недавней столицы, официальное послание «Тядо-но гэнъи» («Изначальный смысл Пути чая»). В том же году главы всех трех ведущих школ чайного дела — Ура-Сэнкэ, Омотэ-Сэнкэ и Мусьянокодзи-Сэнкэ — отправили в управление префектуры Киото Петицию о сохранении Пути чая («Тядо ходзон гиндзисё»). В обоих документах утверждалось, что истинная задача чайной церемонии заключается в культивировании «преданности, верности и пяти постоянств» (忠孝五常, *тёко годзё*²), т. е. основных принципов конфуцианской морали [29, с. 9]. Благодаря стараниям жены Гэнгэн-

¹ Подробнее об этом см.: Мещеряков А.Н. Император Мэйдзи и его Япония. М., 2006.

² Человеколюбия, гуманности (*дзин*, 仁, кит. *жэнь*); долга, справедливости (*ги*, 義, кит. *и*); ритуала, правил поведения (*рэй*, 礼, кит. *ли*); искренности, сердечности (*син*, 信, кит. *синь*); знания, мудрости (*ти*, 智, кит. *чжи*).

сая, Юкако (Синсэйн), обучение чайному действию было включено в программу средних школ для девочек как обязательный предмет.

Прошение о рассмотрении воинских искусств — фехтования на мечах и рукопашного боя *дзюдзюцу* — для включения в обязательную программу средних школ также было подано в Министерство образования Японии в 1884 г., но тогда эти искусства были признаны «несоответствующими». Основатель современного *дзюдо* Кано Дзигоро (1860–1938) и другие известные деятели *будō* приложили немало усилий для того, чтобы в 1911 г. закон о средних школах (*Тюгаккō рэй*) был частично изменен и искусство меча и *дзюдзюцу* стали обязательными предметами в средних школах. Аргументация Кано сводилась к тому, что разработанная им система, которая позже получила название *дзюдо*, с одной стороны, основывается на традиционных духовных ценностях, прежде всего конфуцианских и синтоистских; с другой — опирается на современные, рациональные представления о природе движения и борьбы [4, с. 186]. Эти аргументы вполне соответствовали актуальному для развития Японии периода Мэйдзи лозунгу *вакон ёсай* (和魂洋才, «отечественный дух — западные знания»).

Неудивительно, что именно в качестве концентрированного выражения традиционных японских ценностей *гэйдо* были востребованы в годы усиления национализма и шовинизма — вплоть до конца Второй мировой войны. С этим значением и функцией связаны как их послевоенный уход в тень, так и современное неопределенное положение в жизни японского общества.

В результате исторического развития японские традиционные искусства *гэйдо* сложились как комплексная деятельность, включающая в себя не только собственно творчество, но и обучение мастерству, а также систему организации творческой и педагогической активности. Сложность изучения этого феномена японской культуры заключается как раз в том, что из единства трудно выделить и рассмотреть по отдельности каждую из составляющих, более корректно и продуктивно в этом случае говорить не о составляющих, а об аспектах этой деятельности. Рассмотрим в общих чертах основные аспекты *гэйдо*.

Гэйдо как эстетическая деятельность

Собственно художественный, эстетический аспект *гэйдо* является основным, смыслообразующим для традиционных искусств.

Авторитетный японский исследователь Нисияма Мацуноскэ формулирует общую для всех искусств задачу так:

«Искусство заключается в том, чтобы показать какую-то вещь, не показывая ее саму как она есть, а так, чтобы нечто, совершенно от нее отличное, воспринималось как существующее на самом деле; передача посредством иллюзии (яп. *кё*, 虚, «ложь, подделка») такого рода того, что есть на самом деле. В этой логике и эстетике заключается истинный смысл искусства (*гэй*)» [19, с. 12].

Пример создания такой иллюзии — «звук падающего снега» (雪音, *юкиото*) в японском театре. В различных сценических искусствах Японии эффект падения снега создается по-разному: часто используется большой барабан (大太鼓, *одайко*). «Большое искусство» заключается в том, что, хотя в жизни снег падает беззвучно, глядя на представление, мы как бы видим падающий снег, слыша звук барабана. (В представлениях театра *кабуки* для создания полноты впечатления иногда используется еще мелко нарезанная бумага.) Нисияма называет это «искусством снега в *кабуки*», которое было создано простым народом эпохи Эдо [Там же, с. 10].

Говоря об эстетическом идеале *гэйдо*, различные исследователи часто обращаются к трактатам об искусстве театра *но* (能), принадлежащим кисти одного из основоположников театра, Дзэами Мотокиё (世阿弥元清, 1363–1443). Действительно, изложенные в них принципы оказываются актуальными и для других японских искусств. Наиболее универсальными можно назвать такие категории эстетики Дзэами, как *юэн* (幽玄) и *хана* (花). Первое слово буквально значит «глубокий, темный, непроницаемый». Н.Г. Анарина, исследователь творчества Дзэами, переводит его так «сокровенная, мистическая красота» [8, с. 45]. Это центральное понятие учения Дзэами соответствует идеалу прекрасного, «таинственному и непостижимому» [Там же, с. 67]. Второе слово значит «цветок». Им Дзэами обозначает сценический гений актера, дар и состояние, позволяющие ему приобщиться к *юэн*.

По мнению Нисияма Мацуноскэ, «цветок» — это величайшее открытие, которое сделал Дзэами в искусстве. «Речь идет о цветке, что превыше цветов, расцветающих и опадающих, которые мы привыкли видеть в природе, о цветке неувядающем. Дзэами открыл цветок, который цветет, сколько бы лет ни прошло» [19, с. 16].

У Дзэами цветок как состояние — это предмет достижения, актер должен стремиться к достижению *цветка*, как и к постижению *юэн*. При решении этой задачи Дзэами предлагает использовать методы буддийской школы *Дзэн* (禪): *коан* (公案) — вопросы и ответы в беседе наставника и ученика и *куфу* (工夫) — волевой поиск, старание [8, с. 63–65]. Таким образом, процесс достижения *Цветка* в искусстве *но* уподобляется процессу достижения просветления — *атори* (悟り) в практике *дзэн*.

Уподобление цели *дзэн* мы можем наблюдать в эстетических идеалах и других искусствах, прежде всего таких, как чайное действо и *кэндо*.

«Вкус чая и вкус *дзэн* един», — это определение сущности чайного действия становится расхожим в Японии начиная с XIV–XV вв. [10, с. 52].

Известный японский буддолог и популяризатор буддизма Д.Т. Судзуки говорит о японском искусстве фехтования как о самом близком духу *дзэн* из японских искусств [23, с. 206]. Такуан Сохо (1573–1645), знаменитый монах школы *Дзэн*, в своих «Письмах мастера *дзэн* мастеру фехтования» предлагает для обозначения идеального состояния, в котором должен находиться дух воина во время сражения, *дзэнский* термин *мунэн* (無念, «не-мысль», «не-раздумывание») [Там же, с. 206; 24].

Таким образом, идеал традиционных искусств, как эстетический (прекрасное), так и психологический (идеальное состояние для достижения прекрасного), уподобляется соответствующим категориям *дзэн-буддизма*.

Необходимо подчеркнуть, что речь идет именно об уподоблении, а не об отождествлении: «цветок» в эстетике театра *но* — это не то же самое, что *сатори* в *дзэн*. С точки зрения *гэйдо* как эстетической деятельности, «цветок» *Дзэми* — это модель трудной задачи, труднодостижимой цели для остальных искусств; а моделью для «цветка» служит *дзэнское сатори*. С позиций же *дзэн*, очевидно, «цветок», истинно прекрасное в искусстве можно представить как «проекцию», манифестацию состояния просветленности, которого достиг мастер посредством духовного делания.

Обучение мастерству в *гэйдо*

Для обозначения учебного процесса, занятий почти во всех японских традиционных искусствах используется термин *кэйко* (稽古).

Кэйко — это коллективный педагогический процесс, главным содержанием которого является изучение *ката* (型) — учебных упражнений, выполняющих в традиционных искусствах функцию канона.

Значения слова *ката* на русский язык передаются, в зависимости от контекста, как «модель», «образец», «па», «формальное упражнение», «паттерн», «клише» и т. д. В культурологическом контексте, очевидно, самым широким из значений выступает «паттерн», «культурная модель» (японский исследователь Минамото Рёэн показывает

возможность охвата этим термином таких понятий, как «этикет» и «ритуал» [15].)

Наиболее показательным и специфическим для японской культуры, на наш взгляд, является значение слово *ката*, в котором оно стало широко известно за пределами Японии, в первую очередь благодаря изучению в мире японских боевых искусств, таких как *каратэ*, *дзюдо* и др. Однако термин этот применяется далеко не только в боевых, но и в других разнообразных традиционных искусствах Японии: театрах *но*, *кабуки*, *икебана*, чайной церемонии. Японские словари определяют *ката* применительно к искусствам как способ выполнения действия или группы действий, использующийся в качестве образца и характерный для определенной школы или мастера. В близком значении употребляется и слово *вадза* (技, «техника, прием, мастерство»), причем исторически многие *ката* современных искусств восходят к *вадза* различных мастеров и школ древности.

Существенным в этом определении представляется употребление слова «образец» и акцент, делаемый на педагогической, обучающей функции *ката*. *Ката* в традиционных искусствах — это прежде всего учебное упражнение, выполняя которое ученик шлифует (*мигаку*, 磨く) определенное движение или несколько движений, стремясь достичь совершенной, образцовой формы.

Вот как описывает процесс обучения в крупнейшей школе чайного искусства Урасэнкэ московский японовед Виктор Мазурик: «...осваивать мастерство нужно не головой, но всем телом, доводя до рефлексорного автоматизма сложную последовательность движений. Только тогда освобожденное от формальных забот сознание начнет изливаться неким естественным родником внутреннего содержания, являя не изысканную „чайную церемонию“, как ее часто понимают иностранцы, а само чайное бытие как идеальную модель всякого бытия вообще. „Создайте идеальную форму, — не уставай повторять 15-й патриарх Урасэнкэ Сэн Сосицу, Великий мастер „Фениксово облако“, — и она идеально соединит ваше индивидуальное существование со вселенским“» [12].

С педагогической функцией *ката* и с ее характером как образца связаны и следующие особенности, присущие, очевидно, *ката* всех традиционных искусств:

1) недугальность формы и смысла: постижение смысла движения возможно только путем совершенствования его формы. В *ката*, так сказать, «форма — это и есть смысл». *Ката* — это и форма передачи традиции, и собственно содержание этой традиции. В частности, именно определение различий в *ката* является главным, а иногда и единственным способом различения школ и направлений внутри традиции;

2) принцип постоянного совершенствования формы вытекает из первой особенности: стремясь к постижению смысла, сути искусства, ученик должен постоянно совершенствоваться, не имея права «стоять на месте». Многократные повторения одного движения, одной *ката* во время занятий традиционными искусствами часто называют механическими. Это не так или, по крайней мере, не должно быть так: каждое следующее исполнение *ката* должно быть лучше, совершеннее предыдущего;

3) относительная консервативность. Главная функция *ката* — сохранение традиции мастера или школы. Консервативность — естественное следствие этой функции. Творчество, творческий подход проявляется в создании новой *ката* или новой системы *ката*, в случае выделения самостоятельного направления в традиционных искусствах.

Педагогической формой, исторически появившейся как форма обучения *ката*, и является *кэйко*. Принципы *ката* распространяются и на *кэйко* в целом, и в этом смысле сами *кэйко* можно назвать *ката* обучения и воспитания традиционных искусств.

Принципы постоянного совершенствования формы и относительной консервативности в *кэйко* принимают вид непрерывной передачи и развития педагогической традиции, свойственной определенной школе или отдельному мастеру.

В. Мазурик пишет об отношениях мастера и ученика в чайном деле:

«Как запомнить все премудрости чайной культуры? В школе Урасэнкэ, как и в западных учебных заведениях, есть лекции, экзамены и т. д., но главное внимание уделяется традиционному способу передачи информации „от сознания к сознанию“ (*исин-дэнсин*) в процессе практического сотрудничества учителя и ученика. При этом учитель всячески подчеркивает активность роли учащегося. Дзэнская педагогика не предполагает никаких разъяснений: если человек сам не способен дойти до сути предмета, ему ничего и не объяснишь. Мастер предпочитает не помогать в процессе обучения, но скорее „мешать“, целенаправленно расставляя явные и скрытые препятствия, преодолевая которые ученик вырастает в уникального профессионала, не повторяющего учителя» [Там же].

Выражение *исин-дэнсин* (以心伝心), которое переводят также «от сердца к сердцу», передает суть взаимоотношений учителя и ученика прежде всего в школе дзэн, а также и в *гэйдо*, для которых дзэн является не только идейным, но и педагогическим субстратом. «Не следует забывать, что истинная передача знания происходит лишь при непосредственных отношениях между учителем и учеником и что нужно изо всех сил стараться не разрушить эту связь и уважать ее

дух!» [25, с. 30]. Как мы видим, взаимоотношения эти непросты, и тем более усложняются они в том случае, когда учеников у мастера несколько, у них появляются свои ученики и т. д., т. е. когда мы имеем дело со школой или с направлением в традиционных искусствах. В основе организации обучения и взаимоотношений учителя и учеников (а также учеников между собой) лежит система *измото* (家元), *измото сэйдо* (家元制度).

Организация учебного процесса

Иэмото сэйдо

Система *измото* распространяется не только на *буддо*, но и на все традиционные искусства, такие как *икебана*, чайная церемония, каллиграфия, театры *но*, *кабуки* и многие другие. Первым, кто употребил этот термин в отношении практики обучения искусствам, по мнению японских ученых, был уже упоминавшийся мастер театра *но* Дзэами Мотокиё.

Японец, если у него есть желание, время и силы заниматься каким-либо традиционным искусством, должен направиться в *додзё* (道場, «место постижения пути») или *кэйкодзё* (稽古場, «место для занятий»), т. е. в школу (класс) к мастеру (*сихан*, 師範, «мастер, учитель»), это искусство преподающему.

Сихан — представитель и часть *измото сэйдо* (家元制度) — системы обучения традиционным искусствам, основанной на четкой иерархии, во главе которой находится собственно *измото*, глава школы (направления), хранитель ее традиции и секретов¹. Право преподавать в системе *измото* имеют только те, кто получил его от самого *измото* или от его учеников [30, с. 146–147]. Таким образом, любой преподаватель любого из традиционных искусств в современной Японии с большой вероятностью является элементом системы *измото*. Для таких искусств, как чайная церемония, *икебана*, *кэндо*, *дзюдо*, *айкидо* или *кاراتэ*, эта вероятность стопроцентна: само обладание удостоверением соответствующей квалификации (артистическим

¹ Специально посвящена *измото* и их роли в современной Японии статья А.И. Шмелева [30]. Среди японских исследователей *измото* наиболее авторитетен, бесспорно, Нисияма Мацуноскэ [Нисияма Мацуноскэ (西山松之助). *Иэмото-но кэнкю* (家元の研究, Исследования по *измото*) // Нисияма Мацуноскэ тэсакусю. Собр. соч. Т. 1. Токио, 1982; Нисияма, 1982 (2) и др. работы]. Из работ отечественных авторов, освещающих деятельность *измото* в отдельных искусствах, следует упомянуть книгу Н.Г. Анариной «Японский театр *но*» (М., 1984).

именем или разрядом — даном (段) или кю (級)) невозможно без получения его от *измото* [Там же, с. 146].

Функция этикетно-ритуальных норм в практике гэйдо

Принцип недualityности формы и смысла проявляется в *кэйко*, в частности, в отношении к ритуалу: соблюдение этикетных норм как в *додзё*, так и в обыденной жизни рассматривается в традиционной педагогике как неотъемлемая часть процесса обучения. «Когда вы находитесь внутри сообщества, придающего большое значение технике и физической силе и мощи, соблюдение правил этикета позволяет почувствовать, что существуют ценности высшего порядка, которые важно уважать, не принуждая себя к этому. Они представляют собой условия *sine qua non* выживания самого этого сообщества», — пишет в книге, специально посвященной роли этикета — *рэй* (礼) или *рэйги* (礼儀) — в практике занятий *айкидо*, один из прямых учеников основателя этого искусства Уэсиба Морихэй — Тамура Нобуёси (1933–2010), много сделавший для популяризации и распространения *айкидо* в мире, в частности во Франции [25, с. 25].

Описание традиционной системы обучения и воспитания в японских традиционных искусствах не обходится без описания ее ритуальной стороны¹. И если содержательная составляющая процесса *кэйко*, сами упражнения, правила поединков (в тех искусствах, где поединки практикуются) различны для разных видов *гэйдо*, то в «формальной», ритуально-этикетной составляющей можно найти скорее много общего, что, по нашему мнению, позволяет говорить о существовании неписаного стандарта в проведении *кэйко* и, шире, в педагогической практике обучения традиционным искусствам в Японии. Традиционно ритуал пронизывал жизнь занимающихся, как пронизывал он и жизнь буддистских монахов. Соблюдение ритуальных норм в практике обучения традиционным искусствам можно рассматривать как исполнение «воспитательных *ката*». Здесь мы имеем дело с такой же недualityностью формы и смысла: чем лучше ученик усваивает установленные формы поведения, тем глубже он понимает ценности и нормы, которым эти формы соответствуют. «Необходимо, чтобы этикет был выражением человечности и шел от сердца. Недостаточно выполнить формальный поклон.

¹ «Алгоритмом (чайной). — С.Б.) церемонии является ритуал, цель которого — „помочь“ ее участникам обрести должный психологический настрой. „Чайный“ сад, интерьер чайной комнаты, утварь, аромат благовоний как раз и создают необходимые условия для надлежащего следования ритуалу» [10, с. 7].

Если сердце не приучено к уважению, то форма — не более чем пустая раковина. Следует с уважением относиться к личности другого человека. Действия, выполняемые в соответствии с правилами этикета, порождают чистое сердце и благородное поведение. Я склонен думать, что это чувство сопереживания другим просто связано с гармонией и миром.

Чтобы передавать этикет и дисциплину, это должно быть запечатлено в душе» [Там же, с. 43].

Как и ритуал японского и китайского буддизма, ритуал в традиционных искусствах представляет собой результат длительного сосуществования по крайней мере трех традиций: (дзэн)-буддистской, конфуцианской и синтоистской. Ритуал регулирует отношения между старшими и младшими (учитель (*сэнсэй*) — ученики (*дэси*); старшие (*сэнпай*) — младшие (*кохай*) ученики), в чем, несомненно, чувствуется влияние конфуцианства. Ритуальный поклон при входе в *додзё* (зал для занятий) восходит к поклону *камидана* — синтоистскому алтарю (а в некоторых случаях и заменяется поклоном *камидана*). Различные ритуалы молчаливого сосредоточения (например, *мокусю* в *катэ*) пришли из дзэн-буддизма.

«Педагогический идеал» *кэйко* не предполагает только технического совершенствования в отрыве от совершенствования нравственного, это скорее две стороны, два аспекта одного процесса, не имеющие смысла один без другого. «...Важно, чтобы все мы, кто практикует или обучает *айкидо*, становились на этот путь с искренним желанием взять за руку и повести другого, чтобы воплощался в жизнь идеал *до* как пути и *до* как обучения и чтобы эти две его стороны дополняли и обогащали друг друга» [Там же, с. 13]. Перефразируя Пушкина, можно сказать, что в традиционных искусствах Японии гений и моральное совершенство — «две вещи нераздельные». «Даже если человек превосходно владеет техникой, но его повседневная жизнь неупорядоченна или у него взбалмошный характер, он может не достичь высоких степеней. И наоборот, тот человек, который давно занимается и проявляет прекрасные человеческие качества и активно служит своей дисциплине, может добиться высоких степеней (как обычных, так и почетных), даже если его техника оставляет желать лучшего» [Там же, с. 105].

В процессе становления *гэйдо* взаимное соответствие различных составляющих этих видов деятельности постоянно совершенствовалось, корректировалось и отлаживалось. В результате возникло монолитное синкретическое единство, элементы которого координированы и «плотно пригнаны» друг к другу.

Гэйдо в современном их виде представляют собой полифункциональные социальные институты. Определение иерархии функций этих

институтов может зависеть от аспекта рассмотрения их функционирования. Особенность *гэйдо* как эстетической деятельности заключается в переносе внимания с материала произведения искусства и со зрителя на состояние самого мастера, с красоты внешней на красоту внутреннюю. Достижение внешней красоты произведения рассматривается как средство и выражение достижения духовного совершенства мастера. Эта особенность эстетико-психологического идеала *гэйдо* связана с учением буддийской школы *дзэн*, которое стало мировоззренческим и эстетическим субстратом этих искусств. Под влиянием *дзэн* сформировалась в *гэйдо* и методика обучения мастерству — *кэйко*, основывающаяся на концепции передачи сокровенного знания «от сердца к сердцу» — *исин-дэнсин*. С *дзэнскими* принципами практики обучения в *гэйдо* связан и организационный аспект их деятельности, представленный системой артистической и педагогической иерархии *изэмото сэйдодо*. Отношения внутри системы *изэмото* регулируются и оформляются этикетно-ритуальными правилами *рэйги*.

Неразрывными эти аспекты-составляющие *гэйдо* делает принцип *ката*, принцип недuality формы и смысла. В частности, некорректным применительно к сфере японских традиционных искусств представляется разделение *эстетического* и *педагогического* (обучение-воспитание) начала. «Путь» каждого из этих искусств представляет собой недualityное единство этих двух начал, искусства и обучения ему, а каждый мастер этих искусств — всю жизнь и мастер, и ученик. Попытки выделить из этого гармонического единства педагогическую составляющую и перенести ее на неазиатские виды деятельности приводят к различным «нештатным» ситуациям.

С невозможностью разделения различных аспектов и функций *гэйдо* как явления японской культуры связана и специфика отношения к занятиям этими искусствами в Японии.

Букацудо

С детства и вплоть до поступления на работу основной формой занятий *гэйдо* для современного японца, скорее всего, будет участие в *букацудо* (部活動; *букацу*, 部活, *сакуру кацудо*, サークル活動, *курабу кацудо*, クラブ活動), т. е. в деятельности различных клубов и кружков, принадлежащих, главным образом, тому учебному заведению, где он учится.

В школах *букацу* является одним из видов обязательной для всех учащихся «особой деятельности» — *токубэцу кацудо* (特別活動), которая, в свою очередь, рассматривается как составная часть «морального воспитания» *дотоку кёйку* (道徳教育) [18, с. 142]. В школьные

годы через *букацу* проходит почти каждый японец. В университетах *букацудо* занимается около 56 % японских студентов [28, с. 110].

С точки зрения принадлежности к организационной и педагогической системе, в случае с *букацудо* мы имеем дело с любопытным примером «двойного подчинения»: школьной системе, с одной стороны, и системе *измото* — с другой. Принадлежность к школьной системе неизбежно оказывается только организационной, «технической», а по внутренней, содержательной организации — от организации занятий (*кэйко*) до признания иерархических отношений внутри данной школы (*рюха*) этого искусства — *букацу* бесспорно является продолжением и частью *измото* сэйдо. Таким образом, начиная заниматься традиционным искусством в школьном или студенческом клубе, приступая к *букацудо*, японец тем самым включается в систему *измото*.

В силу естественных возрастных причин японоведам, в том числе отечественным, удается «внедриться» в какой-нибудь клуб и на себе испытать, что такое *букацу*, почти исключительно на вузовской, университетской стадии — в качестве студентов или стажеров японских университетов. О таком опыте рассказывают в своих воспоминаниях К. Преображенский [22] и М. Кириченко [11], оба в разные годы стажировавшиеся в Университете Токая и занимавшиеся в клубах *кататэ* (первый) и *айкидо* (вторая) вместе со студентами этого вуза. Специальные статьи посвятила *букацудо* и занятиям в клубе *сёриндзи кэмпо* (одного из воинских искусств) Осацкого университета иностранных языков Е. Кожурина в «Нестандартном путеводителе» по Японии [5, с. 42–53]. Интересны наблюдения специалиста по истории японского театра Н.Г. Анариной, сделанные ей в группе студентов Университета Кэйо (Токио), которые в свободное от занятий время изучают искусство классического театра *но* [2]. При знакомстве с этими впечатлениями и наблюдениями следует иметь в виду то обстоятельство, что вузовский этап *букацудо* — последний, отличающийся от предыдущего, школьного, свободой (в частности, наличием выбора «заниматься или не заниматься») и самостоятельностью (организационное руководство *букацу* в университете осуществляют сами студенты, в отличие от школы, где занятиями кружков руководят взрослые преподаватели).

Среди увлечений современных японцев прочное место занимают такие неапонские виды искусств и спорта, как «западная» музыка (в частности, игра на фортепьяно, на скрипке, участие в джазовых и рок-группах), фотография, бейсбол, футбол (как «американский», так и привычный для нас «soccer») [31, с. 129–132]. Популярность эта выражается в активности школьной и студенческой *букацу* в перечисленных сферах, как, впрочем, и во многих других: любительский те-

атр, любительское кино, марафон, волейбол, баскетбол, регби, яхтенный спорт, хоккей, — это только начало большого списка названий клубов и кружков, зазывающих к себе новобранцев в японских школах и университетах в начале каждого учебного года¹.

В последнее время феномен *букацу* все активнее изучается японскими учеными — педагогами, социологами, культурологами. Работы их посвящены почти исключительно *букацу* в школе, что связано, прежде всего, с реформой школьного образования, проводимой с конца 1980-х гг. Реформа *букацу* — одно из направлений этой широкой программы. (Одна из монографий так и называется — «Реформа *букацудо*» [26]. Ежегодно в японских педагогических, и не только педагогических, журналах печатается много статей о *букацу*.)

Пожалуй, главной особенностью *букацудо*, нуждающейся в исправлении, судя по работам японских авторов, можно назвать наследие «феодалной идеологии», «рассадником» которой называет *букацу* проф. Утиуми [Там же, с. 88]. Проявляется эта идеология в основном в «иерархических отношениях абсолютного подчинения» (*дзэнтай фукудзютаки дзёгэ канкэй*, 絶対服従的上下関係), на первый взгляд напоминающих «дедовщину» в отечественной армии: беспрекословное подчинение младших по годам обучения (*кохай*) старшим (*сэнпай*); обязательная услужливость со стороны *кохаев*; право *сэнпаев* подвергнуть *кохаев* наказанию, в том числе и телесному, в том числе — и без причины, в качестве «профилактической дисциплинарной меры». В книге Утиуми приводится бытующая среди японских студентов поговорка: «*Ёнэн камисама, саннэн тэнно, нинэн хэймин, итинэн дорэй*» («Четверокурсник — бог, трехкурсник — император, второкурсник — простой человек, первокурсник — раб») [Там же, с. 52]. Такая практика вызывает у школьников и студентов, столкнувшихся с крайними проявлениями «иерархических отношений» (*дзёгэ канкэй*, 上下関係), внутренний и, реже, открытый протест. По впечатлениям самих учащихся, приводимым Утиуми, эти отношения распространяются на всю сферу *букацу*, а не только на *букацу* в традиционных искусствах. И Утиуми соглашается с этим впечатлением, причисляя «феодалную идеологию» и, в частности, «отношения подчинения» (*фукудзю канкэй*, 服従関係) к проблемам *букацудо* всеяпонского масштаба [Там же, с. 88].

Более того, исходя из указанных выше воспоминаний наших соотечественников и из собственного двухлетнего опыта занятий в

¹ Подробнее см.: [5, с. 42–53].

клубе *айкидо* Университета Хитоцубаси (Токио), автор этой статьи полагает, что в группах, где занимаются традиционными искусствами, проблем, связанных с отношениями в иерархии, с субординацией, возникает гораздо меньше, чем в кружках и клубах современных, неяпонских искусств и видов спорта. Такая «гладкость» связана, во-первых, с природой педагогического процесса в этих искусствах, присущей всей системе *измото*: иерархия и субординация — естественная и неотъемлемая составляющая этой природы. Во-вторых, принципы взаимоотношений и правила поведения в этих группах опираются на глубокую и детально разработанную традицию, которая предлагает спектр таких вариантов поведения, при которых, с одной стороны, не нарушается субординация, а с другой — не страдает ничье достоинство. В описании М. Кириченко *дзёгэ канкэй* между занимающимися в клубе *айкидо* Университета Токай сквозит не возмущение, а скорее, напротив, восхищение: «В клубе царит строгая иерархия и выполняются сложившиеся годами правила. Против них никто не выступает, хотя они не всем по душе. <...> Все идет четко и запланировано, все члены находятся в курсе дел, и клуб функционирует как хорошо смазанный механизм. <...> Каждому дана возможность пройти путь от низов к верхам, что редко удается в последующей жизни. Даже если ты не очень преуспел в технике *айкидо*, придет время, и ты вместе со всеми получишь черный пояс. И тогда твои *кохаи* будут склоняться перед тобой, когда тыходишь в зал для тренировок. К тебе будут подбегать и просить помочь отработать прием, с тобой будут говорить, используя изысканные формы вежливости. После тренировки тебе будут складывать спортивный костюм и т. д.

Как это ни парадоксально выглядит в глазах западного наблюдателя, уравнительная аттестация не подавляет мотивацию членов клуба, а, напротив, мобилизует их волю, вдохновляет на новые и новые достижения. <...> Могучим стимулом является желание не опозориться перед *кохаями* — право властвовать надо чем-то подкреплять» [11, с. 96, 104].

Мы видим, что влияние организационно-педагогической традиции *гэйдо* распространяется не только на область обучения традиционным искусствам, но — посредством педагогических, нравственных и поведенческих стандартов — на всю деятельность *букацудо*. Таким образом, *гэйдо* выполняют в современном японском обществе функцию «очага традиционности» не только и даже не столько в смысле сохранения и пропаганды эстетических ценностей, сколько как хранитель и источник этической и поведенческой традиции, особенно в

области педагогики, понимаемой как недуальный процесс обучения-воспитания.

В выборе «стратегии поведения» учителя и ученики в группах *букацу* ориентируются, как правило, именно на традицию, пытаются «решить» всякую новую, нестандартную ситуацию в согласии с ней. Сложности же с иерархическими и субординационными отношениями возникают в основном при попытках адаптировать эти инородные для японской культуры феномены к японской традиции. В освоении «западных» игровых видов спорта, например, трудность для японцев представляет освоение таких качеств, как соревновательность и ориентированность на индивидуальный успех, которые составляют самую природу «спорта» в западном его понимании [17, с. 19–22, 63–78]. «Иерархические отношения абсолютного подчинения», которые в контексте ориентации на группу и «уравнительной карьеры» традиционных искусств могут восприниматься и как благо, в контексте индивидуализма и соревновательности лишаются положительного смысла и оправдания. Внутренний (а иногда и явный) конфликт между этими установками во многих случаях неизбежен. Но само наличие такого конфликта и проблемных ситуаций свидетельствует о тенденции приспособления инородных явлений к традиционным стандартам. А в обучении искусствам в широком смысле слова едва ли не единственный возможный традиционный стандарт — это стандарт, выработанный педагогикой *гайдо*.

На наш взгляд, *букацудо* можно рассматривать как традиционную форму (*ката*) социализации, сложившуюся в послевоенной Японии. Хотя в зависимости от рода деятельности, возраста занимающихся, места занятий, принадлежности к определенному направлению и т. д. существует множество разновидностей *букацудо*, наличие многих общих черт и элементов позволяет говорить о практике *букацу* как об универсальной форме обучения различным видам деятельности, основное содержание которой во всех случаях — привитие ученику навыков поведения в группе и обеспечение усвоения им ценностей общества, т. е. социализация.

Любопытно рассмотреть в этом контексте ситуацию выбора клуба новопоступившими в университет первокурсниками.

В первый понедельник апреля в японских университетах проводится *нюгакусики* (入学式) — церемония, соответствующая российскому «дню первокурсника». В этот день в университетских кампусах обычно можно видеть многочисленных студентов в форме различных клубов университета, наперебой предлагающих листовки (*тира-си*, 散らし) с рекламой своих клубов. Обдумывание того, в какой из

клубов и кружков вступить, может занимать у новоиспеченных студентов довольно много времени. Для японского первокурсника это вопрос действительно важный, ведь зачастую клуб — единственная постоянная группа, круг общения для него или нее на ближайшие четыре года. Конечно, при выборе клуба в расчет могут приниматься самые разные соображения, от интереса к содержанию занятий до близости помещения клуба к общежитию.

Для японцев, и только для них, в качестве мотива — дополнительного, а в некоторых случаях и основного — выбора в пользу традиционных искусств может выступать желание приобщиться к *своему*, желание социализироваться в традиционном («своем») ключе. Причем маркером принадлежности к области «своего» будет выступать именно «традиционность» этих искусств, проявляющаяся в монолитном единстве, «плотной пригнанности» и тонкой координированности их элементов.

Соображения, которыми руководствуются при этом молодые японцы, могут быть и прямо утилитарными: иерархические отношения и связанные с ними этикетные нормы пронизывают жизнь современного японского общества, в частности японских фирм. Не имея ни стремления, ни надежд стать мастером в искусстве, японец или японка могут поступить в кружок, где занимаются каким-либо из *гэйдо*, чтобы усвоить традиционные стереотипы поведения (навыки, нормы, ценности), поскольку они почти наверняка окажутся полезными в дальнейшей «взрослой» жизни.

Но причины выбора традиционных искусств могут быть и менее рациональными, основанными на психологическом факторе. «Традиционность» этих искусств является для японцев «сертификатом доверия», подтверждением принадлежности к области «своего» (*ути*), японского. Эта принадлежность санкционирует доверие к этой деятельности, к группе и к ее нормам. Соблюдение норм этикета, в частности правил субординации, принимается японцами прежде всего как знак, маркер собственной принадлежности к группе: к данной группе как к частности и к сообществу японцев как к целому.

Возможно, такими мотивами объясняется, по крайней мере отчасти, стойкость японских студентов, остающихся в клубах, несмотря на жесткие, иногда жестокие условия занятий:

«Тебе небось *кохаев* жалко стало? Имей в виду, их никто не просит сюда ходить, как и вас, кстати. И если бы им что-нибудь не понравилось здесь, они просто ушли бы. А они не уходят!» [22, с. 385].

Библиография

1. Абэ Такаёси (安部崇慶). Гэйдо-но кёйку (芸道の教育, Педагогика *гэйдо*). Киото, 1997.
2. Анарина Н.Г. Японское студенчество и театр *но* // Окно в Японию. 2005. № 12. URL: <http://ru-jp.org/anarina2.htm> (дата обращения: 09.11.2010).
3. Боевые искусства в Японии // *Nipponia*. 1999. № 10.
4. Будо (Нихонси сёхякка, 武道) (日本史小百科) // Малая энциклопедия истории Японии. Токио, 1998.
5. Головина К., Кожурина Е. Япония: нестандартный путеводитель. СПб.: КАРО, 2006.
6. Горегляд В.Н. Дневники и эссе в японской литературе X–XIII вв. М.: Наука, 1975.
7. Гришелева Л.Д. Формирование японской национальной культуры: конец XVI — начало XX в. / АН СССР, Ин-т востоковедения. М., 1986.
8. Дзэами Мотокиё. Предание о Цветке Стиля (Фуси кадэн), или Предание о Цветке (Кадэнсё) / пер. со старояп., исслед. и коммент. Н.Г. Анариной. М., 1989.
9. Дрэгер, Донн Ф. Классическое *будзюцу*. М, 2001.
10. Игнатович А.Н. Философские, исторические и эстетические аспекты синкретизма (на примере «чайного действия»). М., 1996.
11. Кириченко М. Познание Японии через букацу // Знакомьтесь — Япония. 2001. № 32.
12. Мазурик В. Две Японии // *Взор*. 2004. № 16. URL: <http://www.agniart.ru/eng/showfile.fcgi?filename=16-1/16-1.html&fsmode=articles> (дата обращения: 27.10.2010).
13. Маранджян К.Г. Конфуцианское учение в интерпретации Огю Сорай // Из истории общественной мысли Японии XVII–XIX вв. М.: Наука, 1990.
14. Мещеряков А.Н. Император Мэйдзи и его Япония. М., 2006.
15. Минamoto Рёэн (源了圓). Ката (型). Токио, 1992.
16. Миямото Мусаси. Книга пяти колец: трактаты / пер. с яп. А.Б. Никитина, А.Г. Фесюна. СПб., 2004.
17. Накамура Тосио (中村敏雄). Тайику-но гуруппу гакусю (体育のグループ学習, Обучение физической культуре в группе). Токио, 1998.
18. Нанивская В.Т. Система «морального воспитания» в японской школе. М., 1983.
19. Нисияма Мацуноскэ (西山松之助). Гэй-но сэкай (芸の世界, Мир искусства). Токио: Коданся, 1980.

20. Нисияма Мацуноскэ (西山松之助). Гэндай-но иэмото (現代の家元, Современные иэмото) // Собр. соч. Т. 2. Токио, 1982.
21. Нихон дайхякка дзэнсэ (日本大百科全書) // Encyclopedia nipponica-2001. Токио: Сёгаккан, 1999.
22. Преображенский К.Г. Каратэ начинается с поклонов // Советские писатели о Японии. Л., 1987.
23. Судзуки Д.Т. Дзэн и японская культура. СПб., 2003.
24. Такуан Сохо. Письма мастера дзэн мастеру фехтования. СПб., 1998.
25. Тамура Нобуёси. Айкидо. Этикет и передача традиции / пер. с фр. Киев: София, 2002.
26. Утиуми Кадзуо (内海和雄). Букацудо кайкаку (部活動改革, Реформа букацудо). Токио, 1998.
27. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М.: АСТ: ЗАО НПП «Ермак», 2004.
28. Цубои Цуёси (坪井健). Кокусайка дзидай-но нихон-но гакусэй (国際化時代の日本の学生, Японские учащиеся эпохи интернационализации). Токио, 1994.
29. Чан Цзяньли (張 建立). Тядо то тяною: Нихон тябунка сирон (茶道と茶の湯 — 日本茶文化試論, Опыт очерка японской чайной культуры). Киото: Танкося, 2004.
30. Шмелев А.И. Социально-политические функции системы *иэмото* в современной Японии // «Дух Ямато» в прошлом и настоящем. М., 1989.
31. Япония-2002: цифры и факты: справочник. М., 2002.

С.О. Курбанов

Традиционная общественная мысль и новые религии и идеологические течения в современной Корее

1. Конфуцианство и теория «маленького Китая» как одна из базовых составляющих современных корейских общественных учений

Введение

Как известно, Восток — регион с древнейшей культурой, представляющий древнейшие цивилизации мира. При этом важно отметить то, что, говоря о Востоке, а в особенности о Дальнем Востоке, мы имеем дело не просто с древними культурами, но с *живыми* культурами, активно и динамично развивающимися, которые также, в известной степени, можно назвать и *молодыми* культурами.

В чем **причина подобной «живой древности», подобной «непрерывной традиции»?**

С **одной стороны**, можно говорить об особом содержании, некой «правильности» традиционных представлений и учений с точки зрения населения Востока. Например, представление о том, что при вступлении в брак необходимо совершать расчет («гадание») на совместимость будущих супругов, исходя из дат из рождения. (Другими словами, это древнее представление о биоритмах и биоритмической совместимости людей.) Согласно этому представлению, важна не так называемая «любовь», но совместимость, которая теоретически актуальна на всем протяжении жизни супругов.

Но указанное — лишь самый простейший пример «правильности» традиционных восточных учений. Для зарубежного Дальнего Востока можно говорить о феномене конфуцианства — учения с глубоким и универсальным содержанием, популярного в такой степени,

что уже многие сотни поколений народов Дальнего Востока не перестают изучать его и следовать ему.

Например, в Южной Корее, в Сеуле, существует конфуцианский университет Сонгюнган, основанный (как конфуцианское высшее учебное заведение) еще в 1398 г. И в настоящее время, как и сотни лет тому назад, в этом университете изучают конфуцианскую классику, заучивая наизусть канонические тексты.

Однако вернемся к вопросу преемственности культур народов Дальнего Востока. **Второй причиной**, определяющей преемственность традиций, является особое отношение к старине. В Корее — это **культ предков**, это представление о посмертной «жизни» душ ушедших предков. Это представление о *реальной* и живой связи поколений. Традиция культа предков поддерживается в Корее, как в Южной, так и в Северной. Каждый год в 1-й день 1-й луны (новый год по лунному календарю), в 15-й день 8-й луны (осенний день поминовения предков, корейский «день благодарения») совершаются церемонии кормления духов предков¹.

Как уже говорилось, культ предков есть и в «социалистической» Северной Корее. Помимо указанных выше семейных церемонии, на общегосударственном уровне поддерживаются культ «основателя» древнекорейского государства Чосон (2333 г. до н. э. — 108 г. до н. э.) — Тангуна и культ Ким Ир Сена — «основателя» Корейской Народно-Демократической Республики.

Таким образом, для Кореи история — это не абстракция, не некая «искусственная реконструкция» прошлого, а *живая* часть современной (реальной) жизни.

Для Кореи в этом контексте *исторической преемственности* особо важными оказываются отдельные периоды истории страны, в частности VI в., XVII–XVIII, XIX–XX вв. Важными в контексте так называемых представлений о «маленьком Китае».

1.1. Возникновение и развитие в Корее теории «маленького Китая»

Итак, несмотря на то, что предлагаемый курс посвящен вопросам культурного наследия и традициям Востока в *современности*, для того, чтобы понять важнейший для современной Кореи феномен «кореоцентризма», необходимо обратиться к истории возникновения в Корее теории так называемого «маленького Китая».

¹ Подробнее см.: Курбанов С.О. Конфуцианский классический «Канон сывневней почительности» в корейской трактовке. Корейское восприятие универсальной категории «почтительности к родителям». СПб., 2007.

Что такое «Китай»? Что такое «маленький Китай» с точки зрения народов зарубежного Дальнего Востока и почему об этом важно говорить?

В европейские языки слово «Китай» пришло через европейских католических миссионеров, контактировавших с *киданями* — одной из народностей средневекового Дальнего Востока — и ошибочно воспринявших этот этноним как название этноса, а также империи, соотносящейся с Китаем.

На самом деле китайцы именовали себя по-разному. Китайские государства имели различные названия в различные эпохи — Хань, Суй, Тан, Сун, Мин. И при этом, несмотря на различные самоназвания, существовало «надысторическое» понятие, объединявшее в себе дальневосточное представление о мироустройстве.

Вселенная — это пространство, в центре которого находится особое государство — хранитель культуры и традиций, государство, окруженное более низкими по уровню культуры «варварскими государствами» и несущее им культуру и цивилизацию (文明). Вот такое государство и называлось «Серединным государством», или по-китайски «Чжунго» (中國). И именно это слово принято переводить с китайского языка на современные европейские языки словом *Китай*. Таким образом, с «Китаем» *киданей* это понятие не имеет каких-либо прямых связей.

Таким образом, говоря о «**Китае**» в данном курсе лекций, мы будем иметь в виду не древнекитайские или среднекитайские названия государств Хань, Тан и т. п., а именно термин «**Серединное государство**».

Всегда ли на Дальнем Востоке понятие «Серединного государства» соотносилось только с «исконно китайской», т. е. «ханьской», народностью? Ответ на данный вопрос отрицательный: нет. Точно так же, как считалось, что по воле Неба могут смещаться с престола «неправильные государи», сменяться «неправильные», «отжившие династии», точно так же существовало представление о подвижности «Серединного государства».

Так, в начале XVII столетия, когда достаточно укрепилось и сформировалось маньчжурское государство Поздняя Цзинь (1616–1636), император Абахай (китайское храмовое имя Тай-цзун) посчитал, что отныне именно его, маньчжурское государство должно стать новой Серединной империей.

В 1636 г., в 4-ю луну, он переименовал свое государство в Цин, совершил церемонию провозглашения новой империи и начал завоевательные походы, чтобы и окружающие Цин государства признали его новую роль во Вселенной. А в 1637 г. вновь провозглашенная Империя Цин совершила военный поход в Корею и вынудила корей-

ского государя Инчжо совершить церемонию поклона государя вассального государства императору Серединной империи. В 1644 г. Маньчжуры завоевали Пекин и перенесли свою столицу туда.

Таким образом, порядок во Вселенной XVII столетия оказался в очередной раз нарушен, переключен (до этого были в Китае и монголы, и эпохи нестабильности, и чжурчжэньская империя Цзинь).

Корейцы, подобно окружавшим ханьский Китай народам, не были удовлетворены своим положением «вечного вассального государства». Еще в V–VI вв. н. э., в то время как Китай находился в состоянии раздробленности, а на Корейском полуострове доминировало северное корейское государство Когурё (37 г. до н. э. — 660 (663) г. н. э.), правители Когурё считали, что именно их страна в то время была «Серединным государством».

В XIII столетии, после воцарения в Китае монгольской династии Юань, (а точнее, создания государства Юань), в Корее появляется вторая волна сомнений относительно того, что «Серединная империя» — это Китай, управляемый «варварским народом» — монголами.

Но впоследствии, после 1) породнения корейских государей эпохи Корё (918–1392) с монгольским двором Пекина, 2) после свержения власти монголов и воцарения династии Мин в Китае эта идея — идея о перемещении «Серединного государства» в Корею — оказалось на время оставленной.

Окончательно идеи «маленького Китая» (小中國, 小中華) закрепляются в умах корейской интеллигенции, а затем — и у правящих кругов именно начиная с XVII столетия, именно с воцарения в Китае маньчжурской династии (государства) Цин. Иными словами, начиная с XVII в. в Корее начинает формироваться *непрерывная* теория об особом, центральном месте Кореи в традиционной «Вселенной».

Сначала — в «Дальневосточной Вселенной», а затем, по мере получения корейцами информации о внешнем мире — Европе, США, — и об особой роли Кореи на планете Земля.

Итак, воцарение «варварской» маньчжурской «династии» Цин в Китае явилось событием, которое окончательно закрепило сознание того, что отныне только Корея является единственной носительницей «истинной конфуцианской культуры». В Китае стали править «варвары», а Япония всегда воспринималась в Корее как страна, стоящая рангом ниже.

Для того чтобы обосновать свое право быть новым Центром Вселенной, корейцы XVII в. начали с поиска, подтверждения и переподтверждения собственных, *независимых от культуры Китая* исторических корней, которые должны были быть такими же древними, как и китайские.

В 1667 г. представитель «Южной партии» ученый **Хо Мок** (1595–1682), свидетель двух военных походов маньчжуров в Корею (1627 г. — под предводительством Амина, сына Абахая; 1637 г. — под предводительством самого Абахая (императора Тай-цзуна)), в 1667 г. издал сочинение под названием «События Кореи» («Тонса», 東事), в котором описывал историю Кореи начиная со времен Древнего Чосона (3 тыс. до н. э.) и высказывал собственную новую точку зрения на древнюю историю Кореи.

Хо Мок считал, что записи о древней истории Кореи — это не сборник мифов и легенд, а описание реальных событий, которые происходили в идеальном обществе древности. Таким образом, реальная история Кореи была столь же длительной, сколь и история Китая.

Во-вторых, по мнению Хо Мока, в древности разделение Вселенной на «Серединное государство» и «варваров» было неактуально. Тогда среди героев и великих государей встречались не только китайцы, но и представители других народов и культур. К тому же сам Конфуций изучал ритуалы «диких народов». Таким образом, получалось, что древняя культура Кореи имеет не только историю, сопоставимую с историей Китая, но и ценностную значимость одного порядка с Китаем¹.

Окончательно концепция «маленького Китая» оформилась в Корее лишь через столетие после воцарения Цин в Китае и получила наиболее четкое выражение в идеях знаменитого корейского мыслителя **Ли Ика** (1681–1764). Во-первых, он считал, что культура Китая и культура так называемых «варваров», особенно в древности, не так сильно отличаются друг от друга, как принято думать. Во-вторых, собственно корейская культура начала зарождаться в то время, когда в Китае правили легендарные императоры Яо и Шунь, когда Китай находился под властью правящего дома Чжоу (XI–III вв. до н. э.). Таким образом, культура Кореи столь же древняя, как и культура Китая. В-третьих, в древности между различными государствами происходил интенсивный культурный обмен, и Корея получила необходимые основы «истинной моральности». Поэтому, в-четвертых, Корею вполне можно считать «маленьким Китаем»².

Концепция «маленького Китая» послужила почвой для развития в дальнейшем идей **кореецентризма**, подпитывавших всевозможные национальные религии и идейные учения как Нового, так и Новейшего Времени.

¹ Курбанов С.О. История Кореи с древности до начала XXI в. СПб., 2009. С. 243.

² Там же. С. 244.

Кроме того, идеи кореецентризма можно обнаружить и в политике современных лидеров как Северной, так и Южной Кореи, идеи, которые оказывают огромное влияние и на внешнюю, и на внутреннюю политику двух корейских государств.

И начнем мы со знакомства с северокорейскими идеями *чучхе*, в которых отразилась как традиционная, так и современная общественная мысль Кореи, общественная мысль Западной Европы.

2. Северокорейские идеи *чучхе* в контексте традиционной общественной мысли

Итак, мы переходим к более подробному знакомству с главной северокорейской идеологией, являющейся стержнем социально-экономической жизни КНДР, в том числе и современной, несмотря на появление нового комплекса идей — «идей *сонгун*» или «идей приоритета армии».

Несмотря на то что с формальной точки зрения **одно время** (время тесных советско-корейских отношений) сами северокорейские идеологи определяли *чучхе* как «творческое применение идей марксизма-ленинизма к реалиям Кореи», на самом деле *чучхе* имеют мало общего с марксизмом-ленинизмом.

Наверное, в работах об идеях *чучхе* возможно найти некоторые терминологические соответствия, да и то не в современных, а в трудах, изданных несколько десятилетий назад. Но все это — лишь внешняя «похожесть».

Какие отношения идеи *чучхе* имеют к теории «маленького Китая»? Если вы спросите напрямую идеологов *чучхе* об этом, то получите отрицательный ответ: «никакого». И этот ответ вполне логичен, поскольку с формальной точки зрения корейцы, а в особенности северные, всячески порицают старокорейское преклонение перед культурой Китая, выражавшееся в термине *садэчжувый* (事大主義) — «служение Великому» [соседу].

На самом деле эта связь наблюдается и, прежде всего, в том, что идеологи *чучхе* считают идеи *чучхе* самой передовой общественной мыслью на Земле, которая должна открыть человечеству «путь к счастливой жизни».

Еще в 1980–90-е гг. все рядовые северные корейцы были уверены в том, что во всем мире все люди усердно изучают идеи *чучхе*¹. В центре Пхеньяна стоит монумент идеям *чучхе*, у основания которо-

¹ Курбанов С.О. Живая история Кореи: рукопись. (Хранится в личной библиотеке автора.)

го — огромное количество мемориальных досок, полученных в дар от кружков изучения идей *чучхе* чуть ли не со всех стран мира, — *доказательство* «всемирного значения» этих идей, «дающих путь к счастью для всего человечества».

(Для сравнения отметим, что и в Южной Корее можно обнаружить немало учений и так называемых «новых религий», утверждающих примерно то же самое.)

Итак, в чем суть идей *чучхе*? Какова их связь с традиционной общественной мыслью и идеями «маленького Китая»?

2.1. Из истории возникновения идей *чучхе*

Название государственной идеологии Северной Кореи — «идеи *чучхе*» — не поддается адекватному переводу на русский или другие европейские языки. Естественно, в корейско-русском словаре есть перевод слова *чучхе* как «самобытность, основная часть». Но если сказать, что сущность идей *чучхе* — это представления о самобытности и самостоятельности, то это значит не сказать почти ничего.

Чтобы понять содержание этого термина, следует обратиться к значению слогов, составляющих его. Дело в том, что в корейском языке есть две большие группы слов — исконно корейские и слова, заимствованные из «кореизированного» письменного древнекитайского языка (*ханмуна*), широко использовавшегося в Корее вплоть до конца XIX столетия.

В таких заимствованных словах каждый из слогов можно записать иероглифом¹, имеющим свое собственное значение. Слово *чучхе* как раз принадлежит к категории таких *ханмунных* слов. «Чу» означает «хозяин», а «чхе» — «тело, сущность, субстанция, природа». То есть *чучхе* означает не просто «самостоятельность», а такую ситуацию, когда человек является «хозяином» и себя самого, и всего окружающего мира.

Действительно, основополагающий философский принцип идей *чучхе*, сформулированный Ким Ир Сенем и подробно раскрытый в классической работе Ким Чен Ира «Об идеях *чучхе*» (1982 г.) так и звучит: «человек хозяин всего и решает все»². Иными словами, идеи *чучхе* ставят в центр Вселенной, в центр общества человека.

Процесс формирования северокаорейских идей *чучхе* занял достаточно длительное время. Официальная северокаорейская историо-

¹ В настоящее время в Северной Корее используется исключительно корейское письмо — алфавит, передающий звучание отдельных звуков и изобретенный еще в XV в.

² Ким Чен Ир. Об идеях *чучхе*. Пхеньян, 1989. С. 19.

графия утверждает, что Ким Ир Сен создал идеи *чучхе* еще в молодости, когда находился в Китае, где занимался организацией борьбы против японских колонизаторов за независимость Кореи. В частности, в упоминавшейся уже работе Ким Чен Ира «Об идеях чучхе» (1982 г.) сказано, что выступление Ким Ир Сена в июне 1930 г. в китайском городе Калунь с речью перед руководящими кадрами Антиимпериалистического союза молодежи стало историческим событием, провозгласившим создание идей *чучхе*¹.

Однако северокорейская литература последних лет отмечает, что Ким Ир Сен начал осуществление «революционного дела чучхе» еще раньше, в 1926 г., когда образовал так называемый Союз свержения империализма². В то время Ким Ир Сenu было всего лишь 14 лет.

Большинство зарубежных исследователей сходятся во мнении о том, что реально идеи *чучхе* начинали формироваться с середины 1950-х гг. Тогда Северной Корее требовалось обособиться от необходимости и возможность постепенного сворачивания тесных экономических и культурных связей с СССР, связей, являвшихся одним из источников ее быстрого развития.

В связи с курсом КНДР на самостоятельное (*чучхейское*) развитие хотелось бы указать на один важный исторический момент. Формально на протяжении 35 лет, с 1910 г., а фактически — намного дольше, Корея была колонией Японии. Еще раньше на территории Кореи происходили сражения между окружавшими ее державами за влияние в ней. Так начались Японо-китайская (1894–1895 гг.) и Русско-японская (1904–1905 гг.) войны. Одной из причин того, что Корея потеряла свою независимость, была слабая армия. Поэтому на протяжении большей части первой половины XX в. заветной мечтой всех корейцев было обретение полной независимости.

США, разместившие после 1953 г. в Южной Корее свои военные базы, не оказывали ей достаточной и, главное, эффективной экономической помощи.

В КНДР, наоборот, с помощью Советского Союза была построена основа для самостоятельного существования страны. Поэтому, как только успешное выполнение трехлетнего плана экономического развития (1953–1956 гг.) объективно позволило Северной Корее уменьшить зависимость от северного соседа, были предприняты соответствующие шаги.

Осложнение отношений с Китайской Народной Республикой во второй половине 1960-х гг., развернувшей «культурную револю-

¹ Там же. С. 17.

² Ким Чхан Хван, Кан Сок Хи. Очерк корейской истории. Т. 2. Пхеньян, 1995. С. 119–120.

цию», явилось еще одним фактором, подтвердившим необходимость курса на «самостоятельное, независимое развитие» КНДР в сферах экономики, обороны, культуры, идеологии. В 1970-е гг. в идеях *чучхе* еще более активно стали проявляться национальные элементы. После того как в 1971–1972 гг. впервые за всю историю разделенной Кореи начали развиваться контакты между двумя корейскими государствами, а 4 июля 1972 г. была опубликована Совместная декларация Юга и Севера, стало понятно, что единственным путем примирения является путь преодоления идеологических и социально-экономических различий на основе общих моментов единой национальной культуры.

Кстати, именно в то время у южнокорейского президента Пак Чонхи («диктатора») также появляются свои идеи *чучхе*¹.

Окончательное формирование идей *чучхе* как идеологии и философской системы следует относить к 1980–1990-м гг. Именно в 1980-е гг. стали выходить в свет различные статьи Ким Чен Ира об идеях *чучхе*, систематизировавшие выдвигавшиеся ранее *чучхейские* постулаты и придавшие идеям *чучхе* форму стройной теории.

Крутой поворот мировой истории в 1990-х гг., ознаменовавшийся распадом СССР и крушением социализма в странах Восточной Европы, привел к изъятию из идей *чучхе* большого количества элементов марксизма-ленинизма, показавшего свою практическую несостоятельность.

Кончина Ким Ир Сена, повлекшая за собой еще большую сакрализацию «вечного президента КНДР», добавила государственной идеологии Северной Кореи некоторые элементы традиционных религиозных учений (культ предков). Начало XXI в. показывает, что идеи *чучхе* продолжают развиваться и в качестве их продолжения уже созданы идеи *сонгун* — «приоритета армии» и *кансон дэзук* — идеи «сильного процветающего великого государства».

2.2. Основное содержание идей *чучхе*

2.2.1. Философские постулаты идей *чучхе*

Основополагающая формула философского принципа идей *чучхе*: «Человек — хозяин всего и определяет все» (사람은 모든 것의 주인이며 모든 것을 결정한다).

Согласно официальной северокорейской точке зрения, «Великий вождь товарищ Ким Ир Сен» творчески применил марксизм-

¹ Подробнее см.: Курбанов С.О. История Кореи с древности до начала XXI в. СПб., 2009. С. 474.

ленинизм к реальным условиям Кореи и таким образом разработал идеи *чучхе* и открыл путь самостоятельного развития корейской революции. С другой стороны, идеи *чучхе* не возникли сразу, а являются плодом более чем полувековой идейно-теоретической деятельности вождя.

Основные **философские постулаты** *чучхе* сводятся к следующему:

– нужно рассматривать мир, ставя в центре внимания человека; однако это не означает, что идеи требуют рассматривать только людей;

– в материальном мире место хозяина занимает не природа, а человек, т. к. он является единственным самостоятельным существом в этом мире;

– животные лишь приспосабливаются к окружающему миру, в то время как человек на основе законов познания, в соответствии со своими требованиями преобразует его;

– судьба человека определяется в его отношениях с миром. Идеи *чучхе* гласят, что в решении своей собственной судьбы решающая роль принадлежит человеку;

– поэтому основной *миссией чучхе* является раскрытие *пути* (道 — 道) для решения судьбы человека. (Для указанного здесь положения хотелось бы обратить особое внимание на термин «путь», который в китайском языке передается хорошо известным понятием *дао* и в котором заключен широкий спектр этико-религиозно-философских категорий);

– *чучхе* отлично от диалектического материализма, поскольку тот не раскрывает роль и место человека в материальном мире;

– в то же время *чучхе* не отказывается от принципов материализма и диалектики (1980-е гг.).

«Великий вождь товарищ Ким Ир Сен постоянно учит нас тому, что причину успеха и провала дела надо искать в самом себе, а работу — в объективной действительности»¹ (Ким Чен Ир. О некоторых вопросах воспитания на идеях *чучхе*. Пхеньян, 1987. С. 8).

Однако указанный философский принцип *чучхе* позволяет не только выработать верные взгляды на природу, человека и общество, но и дает законченную революционную теорию.

Говоря о понятии *революция*, хотелось бы обратить внимание на то, что это понятие не является инородным для Кореи середины

¹ Ким Чен Ир. О некоторых вопросах воспитания на идеях *чучхе*. Пхеньян, 1987. С. 8

XX столетия. Еще в середине — конце XIX столетия в Корее стали появляться «новые» учения, в которых можно проследить формирование идей «революции восточного типа», где «в центре стоит человек», а преобразования в обществе совершаются одновременно с преобразованиями в природе («Вселенной»)¹.

2.2.2. Идеологические постулаты системы идей чучхе

Сначала познакомим читателя с официальными положениями идей *чучхе*, т. к. они были зафиксированы в северокорейских печатных изданиях 1980-х гг., а затем дадим комментарии к изложенному.

Основой идеологии *чучхе* является представление о «**революционном движении**». «Революционное движение» — это борьба в защиту *самостоятельности* народных масс, поэтому оно требует придерживаться самостоятельных позиций. Для сохранения самостоятельности позиций следует:

- а) претворять принципы *чучхе* в идеологии;
- б) придерживаться независимости в политике;
- в) самостоятельности в экономике;
- г) самообороны в защите страны.

«Революционное движение» — это также творческое движение народных масс. А чтобы его обеспечить, чтобы массы смогли отстоять свое дело — требуется уделять особое внимание *идейности масс*. Отсюда вытекает особая роль идейно-политической, идеологической работы с массами. Однако при этом идеи *чучхе* полностью соответствуют принципам коммунистического движения и положениям марксизма-ленинизма (1980-е гг.)

В «**общественно-революционной жизни**» важнейшим является представление о «**вожде**». Вождь — это *жизненный центр* общественно-политического коллектива, а не просто «верховный руководитель». Это связано с тем, что хотя революция — дело народных масс, но они не могут вести его без вождя.

Вторым компонентом общественно-революционной жизни является **партия**. Партия — это «объединение партийных организаций, сплоченных вокруг вождя». Таким образом, партия обеспечивает связь с вождем. Связь с вождем необходима, но в отрыве от *организации* никто не может обрести такую связь. Через партийную организацию вождь дает каждому общественно-политическую жизнь.

¹ Курбанов С.О. Идеология *тонхак* и «демократия корейского типа» // Вестник Центра корейского языка и культуры. 2010. № 12. С. 211–221.

(В связи с указанным выше положением хотелось бы обратить особое внимание на традиционную для Кореи культуру *коллективизма*, проявляющую себя не только в реалиях Северной, но и Южной Кореи¹.)

Третьей составной частью общественно-революционной жизни являются народные **массы**. Массы — хозяева революции, а руководящие работники служат народным массам. Однако партия не может служить массам, плетясь у них в хвосте, ибо является авангардом народных масс. Ее задача — помогать массам и направлять их, чтобы они осознавали свои подлинные интересы и поднимались на борьбу за них. Таким образом, суть партийного руководства — в служении партии массам во имя их подлинного интереса.

Особое место в комплексе идей *чучхе* уделяется морали. Причем в основных постулатах *чучхейской морали* легко заметны элементы традиционной морали и традиционных социальных отношений.

Мораль — это «**общественные нормы поведения**, которые должны сознательно соблюдаться всеми не по принуждению и не под чьим-либо контролем, а по велению совести»².

Необходимость быть преданным вождю, партии и массам — священный долг революционеров. Однако «революционная мораль, основанная на революционном долге и товариществе, должна проявляться не только в преданности вождю, партии и массам, но и *во всех сферах жизни в обществе*»³.

«Коммунистическая мораль», согласно *чучхе*, имеет два основных аспекта:

- нравственные нормы в отношениях между коллективом и личностью;
- нравственные нормы, обязательные в отношениях между отдельными личностями.

Ким Ир Сен говорил: «Поскольку самое дорогое в мире — *человек*, то любить и *уважать* человека — это самое важное моральное качество коммунистов-революционеров»⁴.

¹ Мальцева М.С. Южнокорейский бизнес и традиционная культура социальных отношений // Вестник Центра корейского языка и культуры. 2010. № 12. С. 222–234.

² Ким Чен Ир. Прочно установить чучхейскую систему взглядов на революцию. Пхеньян, 1988. С. 17.

³ Там же. С. 19.

⁴ Там же. С. 20.

(Заметим, что особое выделение роли человека во Вселенной, категория «уважения» — все это категории и термины, которые часто употребляются и в традиционной конфуцианской литературе¹.)

Особо работы, посвященные идеям *чучхе*, описывают отношения **между** *вышестоящими* и *нижестоящими*. Это — предмет традиционного внимания дальневосточных этико-моральных учений. Согласно *чучхе*, нижестоящий *уважает* вышестоящего, т. к. тот выполняет более важную и ответственную революционную задачу, а вышестоящий с теплотой *заботится* о нижестоящем и ведет его за собой.

Не менее важными для идеологов *чучхе* являются **семейные отношения**. Семья — первая ячейка общества. Хотя в семье и наблюдается кровное родство, но в семье должны реализовываться все те же *моральные* принципы и товарищеская дружба (для традиционного конфуцианства также характерно особое внимание к регулированию семейных отношений, в том числе с точки зрения этикета и морали). Для *чучхе* соблюдение нравственных норм в семье превыше всего.

Кроме того, «каждый трудящийся обязан любить труд, работать добросовестно, не интересуясь, видит ли это кто-нибудь или же нет, и отвечать за результаты своего труда перед обществом?»² (с. 28).

Принцип коллективизма является важнейшим для идеологов *чучхе*. Подход к жизни, согласно *чучхе*, может быть двояким: а) с индивидуалистическими взглядами, б) с единением своей судьбы с судьбой коллектива. «Если человек живет только ради своего благополучия, а потом умирает, то после него ничего не остается. Жизнь такого человека, можно сказать, бесцельна и не имеет никакого смысла. Для того чтобы жизнь была плодотворной, человек должен сделать что-то общественно полезное и оставить после себя что-то во имя вечно живущего коллектива»³.

Данное положение *чучхе* очень напоминает один из постулатов «новой корейской религии» *чхондогё* — «учения Небесного пути» (*천도교*) о «продлении жизни в деяниях». Но об этом учении и о том, как оно перекликается с идеями *чучхе*, будет сказано более подробно в следующем разделе настоящей статьи.

Итак, рассматривая северокорейские идеи *чучхе*, можно сказать, что уже при первом знакомстве с его отдельными положениями вид-

¹ Подробнее см.: Курбанов С.О. Конфуцианский классический «Канон сыновней почтительности» в корейской трактовке. Корейское восприятие универсальной категории «почтительности к родителям». СПб., 2007.

² Ким Чен Ир. Прочно установить чучхейскую систему взглядов на революцию. Пхеньян, 1988. С. 28.

³ Там же. С. 29.

но, что, несмотря на внешние (в основном терминологические) похожести с идеями марксизма-ленинизма (причем более всего это сходство наблюдается в северокорейских работах, изданных в 1970-х гг.), в идеях *чучхе* немало элементов национального, в том числе и общественной мысли и религий.

3. Элементы традиционной дальневосточной общественной мысли в северокорейских идеях *чучхе* в 1980-е — 1990-е гг.

3.1. *Чучхе* в истории и идеологии Южной Кореи

Понятие *чучхе* также не является чем-то особенным, «изобретенным» в Северной Корее и используемым исключительно в Северной Корее. *Чучхе* — это общекорейский философский термин, обозначающий «вещь с точки зрения субъекта»¹; он встречается в традиционной общественной мысли.

В Южной Корее в период нахождения у власти Пак Чонхи (1961–1979) *чучхе* также некоторое время являлось неотъемлемой частью идеологии и даже входило в название отдельных государственных органов.

Например, после начала так называемой «диктатуры *юсин*»² 17 октября 1972 года, Пак Чонхи образовал особый конституционный орган — Чучхейское национальное собрание за объединение, которое должно было заниматься непосредственно процедурой президентских выборов, а также выдвигало 1/3 депутатов в Национальное собрание Республики Корея. Оно просуществовало до 27 октября 1980 г.

Таким образом, понятие *чучхе* оказывается гораздо более пространственным и более емким, чем это обычно представляется неспециалисту.

3.2. *Чучхе* и *чхондогё*

Чхондогё (天道教) является единственным религиозным учением, существовавшим в КНДР практически на всем протяжении ее истории. Во всяком случае, в 1940-е и 1970–90-е гг. В 1980-е гг. говори-

¹ Подробнее см: Курбанов С.О. Идеи *чучхе*: конфуцианская традиция // Восточная коллекция. 2001. № 4(7). С. 58–65.

² *Юсин* в переводе с корейского дословно означает «реформы».

лось о партии *Чхондогё-чхонудан* («Партия друзей Небес — Учения небесного пути»), созданной из последователей религиозного учения.

Конец 1990-х гг. ознаменовался активными контактами между представителями религии *чхондогё* Севера и Юга. С середины 1990-х гг. *чхондогё* в КНДР стало приобретать общегосударственное значение, обеспечивая ежегодные жертвоприношения у гробницы Тангуна — (легендарного) основателя государства Чосон.

Очевидно, причину такого благосклонного отношения руководства КНДР к *чхондогё* нужно искать в содержании этого религиозного учения, имеющего много общего с идеями *чучхе*, такими, как они сформировались к 1980–90-м гг.

Возможно, как раз в 1970–90-е гг., в период наполнения «национальной» составляющей идеей *чучхе*, *чхондогё* оказало на них определенное воздействие.

1. Роль человека. В идеях *чучхе* человек является центром Вселенной.

В *чхондогё* человек также является центром мироздания, он подобен Небесам, что выражается понятием *ин-нэ-чхон* (人乃天 — «человек является не чем иным, как Небом»). Характерно, что в Преамбуле новой (1998 г.) *чучхейской* конституции КНДР есть примерно такое же по содержанию утверждение о том, что девизом Ким Ир Сена всегда было выражение *и-мин-ви-чхон* — «считать людей Небесами» (以民爲天).

2. Задача построения «рая на земле» (*чисан чхонгук*).

Одной из задач религии *чхондогё* является построение идеального общества в мире живущих, т. е. на земле, а не где-то в загробном мире.

Аналогична задача общества и государства согласно идеям *чучхе* — построение идеального общества, которое в КНДР и поныне именуется словом «социализм». Следует заметить, что в северокорейской пропаганде слово «рай» (*нагвон*) нередко используется для обозначения отдельных реалий КНДР или будущего состояния общества в целом.

3. Постулат о необходимости распространения своего (корейского) учения во всем мире как единственно правильного присутствует и в *чхондогё*.

4. Приложение усилий для самостоятельного объединения Кореи является одной из практических задач *чхондогё*, в том числе и в Южной Корее.

Идеи чучхе, призывающие к самостоятельности и независимости во всех сферах государственной политики, также едины с *чхондогё* в видении путей и перспектив объединения Кореи.

5. С 8 июля 1997 г. в Северной Корее принято новое летоисчисление *чучхе*, началом которого является 1912 г. — год рождения Ким Ир Сена. Таким образом, например, 2010 г. является 99 г. эры *чучхе*.

Однако многие новые корейские религии, в частности *чхондогё*, также имеют свое собственное летоисчисление. В *чхондогё* отсчет годов ведется с 1860 г. — времени, когда основатель религии *тонхак* (ставшей впоследствии религией *чхондогё*) Чхве Чжеу обрел истину. Летоисчисление именуется *пходок*, что значит «распространение добродетели».

В новой религии *чынсандо* отсчет годов ведется с года рождения основателя религии Кан Чынсана (1871 г.) и именуется *тоги*, т. е. «летоисчисление Пути».

3.3. *Чучхе и конфуцианство*

Общепризнанным является тот факт, что традиционное конфуцианство оказало и продолжает оказывать влияние на современные дальневосточные общества. Поэтому уже априори можно предположить, что такого влияния не избежала и Северная Корея.

1. **Роль человека.** Как уже писалось выше, согласно идеям *чучхе*, человек занимает центральное место во Вселенной. В конфуцианстве представление о человеке, понятие «я» является отправной точкой учения.

2. **Распространение чучхейского учения** по всему миру является одной из важнейших задач, определенных комплексом идей *чучхе*.

Согласно конфуцианским представлениям, та добродетель, которая изначально заключена в человеке и которую человек открывает в себе с помощью познания и самосовершенствования, также должна быть распространена на весь окружающий мир, чтобы вся Поднебесная находилась в состоянии мира и справедливости.

Точки соприкосновения постулатов идей *чучхе* с отдельными положениями конфуцианского классического канона «Сяо цзин» можно определить в следующем:

3. *Чучхейское* положение **о человеке** — **хозяине Вселенной** соотносится со следующим высказыванием из «Сяо цзина»: человек является самым ценным в природе Небес и Земли.

4. В работах по идеям *чучхе* Ким Ир Сен часто называется словом «отец» или даже «родители» (по-корейски *о-бо-и*). В трактате «Сяо цзин» также можно найти соотнесение **правителя с «отцом» людей Поднебесной** или даже «родителями».

5. В идеях *чучхе*, как это ни странно звучит для тех, кто считает *чучхе* лишь измененным вариантом марксизма-ленинизма, есть специальные положения, регулирующие отношения **между вышестоя-**

щими и нижестоящими: нижестоящий должен уважать вышестоящего, а тот, в свою очередь, заботиться о нижестоящем, будучи его лидером.

Отношения между старшими и младшими, вышестоящими и нижестоящими довольно подробно описаны в конфуцианской классике, в том числе и трактате «Сяо цзин», и вообще являются одной из основ традиционной корейской культуры.

6. **Особая роль семьи** как первой ячейки общества затрагивается в работах Ким Чен Ира о *чучхе*. Причем в семейных отношениях важнейшим оказывается не столько родство, сколько соблюдение моральных принципов.

Похожее отношение конфуцианства к семье и ее роли в обществе известно достаточно хорошо.

Таким образом, северокорейские идеи *чучхе*, в том виде, как они сформировались к 1980–90-м гг., следует определять как учение, вошедшее в себя немало элементов традиционной общественной мысли и близкое *по духу* к новым корейским религиям.

4. Южнокорейская религия чынсандо как современное отражение «традиционного» мировоззрения. (Южнокорейские «новые религии» как отражение традиционной корейской общественной мысли)

Начиная с середины XIX столетия в Корее стали появляться новые «собственные» религиозные учения. Одной из причин их появления был процесс *переосмысления* роли Кореи во Вселенной, связанный с процессом распространения в Корее идей «маленького Китая».

Пик образования новых религий пришелся на начало XX в. — время, связанное с болезненным процессом потери Кореей своей независимости и становления колонией Японии.

Это было *вторым* стимулятором процесса создания и распространения «новых религий» (신흥종교 — 新興宗教).

Основатели новых религиозных учений пытались противостоять этому процессу закабаления Кореи на идейном уровне, доказывая своим последователям идею об *особой исключительности* Кореи и ее будущей роли «спасителя всего мира». Среди этих корейских «новых религий» особо выделяют религиозное учение *тонхак* («восточное учение», 東學), религию *чхондогё* («учение Небесного пути», 天道教), *тэчжонгё* («учение Великого предка», 大倥教), *вонпультгё* («буддизм Круга», 圓佛敎), религию *чынсандо* («путь Чынсана», 甑山道), а также еще ряд других, количество которых к настоящему времени (если в

качестве периода изучения корейских религий брать *весь* XX в.) еще точно не определено.

Так, например, в официальном южнокорейском справочном издании «Идейное содержание и ритуал корейских религий»¹, подготовленном Министерством культуры и спорта Республики Корея, представлено более десятка *собственных* религиозных учений, оказывающих заметное влияние на современную жизнь Южной Кореи.

В качестве иллюстрации активной роли, которую современные национальные религии Южной Кореи играют в жизни этой страны, можно привести следующий пример. В 2004 г. в крупнейшем Инчхонском международном аэропорту Республики Корея перед выходом к пункту паспортного контроля располагалась *огромных* размеров реклама, представляющая одну из последних книг главы религиозной организации *чынсандо* — Ан Чжонгёна, озаглавленную как «Теперь — [время] преобразования Неба и Земли *кэбёк*»².

Практически в любом крупном книжном магазине Южной Кореи в конце 1990-х — начале 2000-х гг. имелся отдел, в котором обычно были выставлены на продажу не менее полутора десятков наименований книг «новой религии» *чынсандо*.

В настоящее время религиозная организация *чынсандо* поставила своей целью активный выход на международную арену. Официальные представительства религии *чынсандо* имеются в США (7), Канаде (1), Великобритании (1), Новой Зеландии (1), на Филиппинах (1) и в Японии (4)³.

По состоянию на начало 2005 г. основная каноническая книга религии «Точжон» (도전, 道典, «Канон Пути») переведена на 6 «важнейших» мировых языков — английский, немецкий, французский, испанский, китайский, японский. Указанные издания «Точжона» были представлены на Франкфуртской книжной ярмарке 2004 г.⁴ В ближайшее время планируется опубликовать русский перевод книги⁵.

Таким образом, знакомство с южнокорейской «новой религией» *чынсандо* поможет увидеть один из примеров того, как «традиционное мировоззрение», теория «маленького Китая», влияет на современное южнокорейское общество.

¹ Хангук чонгё-ый ыйсик-ква ечжоль (한국종교의 의식과 예절, Идейное содержание и ритуал корейских религий). Сеул, 1996.

² Ан Чжонгён. Ичже-нын кэбёк-ида (안전경. 이것은 개벽이다). Т. 1–3. Сеул, 1999–2003.

³ Ан Кёнчжон. Чынсандо-ый чилли (安耕田. 甌山道の 眞理, Истина чынсандо). Сеул, 2003. С. 510.

⁴ Кэбёк (개벽). Сеул, 2004. № 11. С. 79–120.

⁵ Там же. С. 109.

4.1. Основные идейные постулаты учения чынсандо

Название религиозного учения чынсандо состоит из двух компонентов: Чынсан (증산, 甞山) — литературный псевдоним «основателя» религиозного учения Кан Ильсуна (1871–1909; 강 일순, 姜一淳) и слово до (도, 道), что значит «путь».

Таким образом, смысл названия религиозного учения можно трактовать как «путь Чынсана» или в более широком значении — «учение Чынсана».

Однако, с точки зрения чынсандо, называть Чынсана всего лишь «основателем» будет также некорректно, поскольку Кан Чынсан — это не просто человек, давший начало «некой религии», но сам Бог, спустившийся на землю в теле человека.

Опять же корейское слово, которое употребляется в учении чынсандо для передачи понятия «Бог», отличается от слова, используемого в корейском христианстве. В последнем употребляют слова чуним (주님, 主님), что значит «хозяин», «господин», т. е. «Господь», или же слово ханыним (하느님), означающее «Он, Небесный».

В религии чынсандо понятие верховного божества связано с традиционным дальневосточным представлением о Верховном Императоре (上帝), правящем Поднебесной. То есть Кан Чынсан и есть Санчже-ним, т. е. «Он, Верховный Правитель» (상제님, 上帝님).

Итак, согласно чынсандо, Будда, Конфуций, Христос — это все посланники Санчже-нима, которые были отправлены на Землю, чтобы возвестить приход Санчже-нима в облике Кан Чынсана.

4.2. Основные вехи жизненного пути Кан Чынсана

«Рождение» (появление на земле) Кан Чынсана, согласно официальной версии религии чынсандо, было необычным. В тот день, когда мать Кан Чынсана — Квон Яндок (권양덕, 權良德) зачала, она увидела необычный сон: все вокруг накрыла большая черная туча, затем небо разделилось на северную и южную части, а из места раскола на землю спустилось огненное пламя и накрыло госпожу Квон. Квон Яндок вынашивала дитя целых тринадцать месяцев¹.

Когда же госпожа Квон рожала Чынсана (а это событие произошло в 19 день 9-го лунного месяца 1871 г.), то на мгновение заснула, а пробудившись ото сна, вдруг обнаружила, что стала способной видеть божественный мир. И перед ее взором открылось видение, что

¹ Точжон (도전, 道典; Канон Пути). Сеул: Тэвон, 2003. С. 70.

две феи спустились с Небес и прислуживали ей во время родов. Все это время дом был наполнен особым ароматом.

Когда Кан Чынсан появился на свет, то плачь его был подобен звуку большого колокола¹.

Таким образом, согласно учению *чынсандо*, события, сопровождавшие рождение Кан Чынсана, были необычными и свидетельствовали о том, что этот человек от Небес. Следует отметить, что подобные «чудесные» обстоятельства рождения мифических или реальных знаменитых исторических персонажей типичны для традиционной корейской культуры. (Для сравнения можно сослаться на пример преданий о легендарных основателях трех корейских государств (Когурё, Пэкче и Сила) или же легенду о рождении основателя государства Корё — Ван Гона².)

Кроме самого Кан Чынсана, в его семье было несколько братьев. Семья была бедной, часто приходилось переезжать в поисках средств к существованию. Однако с ранних лет все окружавшие Кан Чынсана считало его необычным «ребенком от духа» (영아, 靈兒)³, удивлялось его способностям и уважало его. Однако бедность не позволяла полностью посвятить себя учебе. Когда Кан Чынсану исполнилось 14 лет, он покинул родительский дом и отправился на заработки: батрачил, а одно время даже был дровосеком (с 1885 по 1888 г.)⁴.

Литературный псевдоним «Чынсан» был взят Кан Ильсуном (детское имя которого было Хакпон) после 1889 г. В то время он жил и учился в горах Сирусан (시루산), название которых можно перевести на русский язык как «Гора [в форме] большого керамического чана». Сиру — исконно корейское слово — можно передать иероглифически через понятие чын (증,甕). Таким образом, псевдоним Чынсан указывал на гору Сирусан, у которой Санчже-ним — «Верховный бог» — постигал истину. В возрасте 20 лет, т. е. в 189 г., Кан Чынсан женился на женщине по имени Чон Чхисун (정치순), которой в ту пору было 17 лет⁵.

Через несколько лет (1894 г.) в Корее разгорелось крестьянское восстание («революция»), которое возглавил Чон Бончжун (전봉준) — один из лидеров национального религиозного учения *тонхак* (т. е. «восточного учения»). В официальных текстах религии *чын-*

¹ Там же.

² См. подробнее: Корейские предания и легенды из средневековых книг. М., 1980.

³ Там же. С. 71.

⁴ Там же. С. 77.

⁵ Там же. С. 83.

сандо, описывающих биографию Кан Чынсана, особое внимание придается тому «факту», что Кан Ильсун с самого начала не слишком поддерживал восстание *тонхак* и предрекал его поражение.

Этот момент крайне важен, поскольку в официальной литературе *чынсандо* отрицается какая-либо *идейная* связь между *тонхак* и *чынсандо*.

Позволим себе сделать некоторое предположение на этот счет. Дело в том, что одним из основополагающих моментов учения *чынсандо* является представление о *кэбёк* (개벽, 開闢), т. е. «открытии новых Небес и Земли» — наступлении новой эпохи во «вселенском году». Об этом чуть более подробно будет сказано ниже.

Здесь важно отметить то, что *современные* исследователи учения *тонхак* нередко находят в последнем указанную идею о *кэбёк*, якобы заложенную уже в работах основателя *тонхак* Чхве Чжеу¹. Таким образом, исходя из идеи хронологического предшествования возникновения идеи о *кэбёк* в *тонхак*, можно было бы говорить о воздействии идей *тонхак* на Кан Чынсана.

Однако же современная литература о *чынсандо* как раз повествует об обратном, т. е. о том, что Кан Чынсан сам учил повстанцев *тонхак*, а не наоборот. С другой стороны, следует отметить, что, с точки зрения автора настоящей статьи, в *тонхак* второй половины ХХ в. идея о *кэбёк* еще была недостаточно развита и вряд ли можно говорить о *прямом* воздействии *тонхак* на Кан Чынсана.

Однако вернемся к изложению биографии Кан Чынсана — «бога в человеческом теле», спустившегося с Небес на землю, в Корею, чтобы показать путь к идеальной, «райской» жизни всему человечеству. В 1897 г. Кан Чынсан отправился в длительное «путешествие» по Корее, пытаясь как можно глубже постичь смысл происходящего в стране, встретиться со знающими людьми.

(В качестве комментария к данной странице биографии Кан Чынсана, для сравнения, хотелось бы отметить, что, согласно официальной северокорейской историографии, Ким Ир Сен тоже «путешествовал» по Корее, пешком ходил в Маньчжурию, а позже — партизанил в предгорьях легендарной горы Пэктусан. Таким образом, путешествие по стране как одна из ступеней «самосовершенствования» идеальной, полубожественной или божественной личности является типичным элементом в биографии — мифологической или «реальной».)

¹ Подробнее см.: Курбанов С.О. Сравнение взглядов на революционные перемены в учении *тонхак* и ленинизме // Религия и общественные реформы и революции: на примере *тонхак*. Сеул, 2004. С. 1–12. (На корейском языке.)

Итак, у Ким Кёнхына (김경흔) Кан Чынсан узнал текст «мантры Великого начала», или «Тхэ-ыль мантры» (태을주, 太乙呪). Согласно современным интерпретациям смысла «Тхэ-ыль мантры», которая состоит в основном из слов-звукоподражаний, эта мантра, благодаря заложенной в звукоряде особой магической силе, позволяет человеку наполнять себя энергией, необходимой для перехода в новое состояние «обновленной Вселенной», постичь Путь, указанный Кан Чынсаном¹. С другой стороны, отдельные слова мантры² имеют особый смысл. Например, начальная часть мантры — слова хум-чи хум-чи (흠치) — означает призыв человека к небесам и земле в его попытке найти путь, соединяющий человеческую сущность с природной. Слова тхэыль чхон (태을천, 太乙天) означают «Небеса Великого начала».

В своих хождениях по Корее Кан Чынсан встречался и с многими другими мудрецами. Так, Ким Ильбу (김일부, 金一夫) поведал Кан Чынсану тайный смысл «истинных перемен» (정역, 正易).

В 1901 г. Кан Чынсан поселился в буддийском монастыре Тэвонса (대원사, 大院寺). В том же году в 7-й месяц Кан Чынсану «открылась истина» устройства Вселенной, причин бед и страданий человечества, понимание путей выхода и «современной» тяжелой ситуации. В 1902 г. Кан Чынсан вернулся в родные края, в район гор Моаксан (모악산, 母岳山) пров. Северная Чолла, где и стал вести пропаганду своего учения. Так прошло 7 лет. Свое учение Кан Чынсан назвал как «Великий Путь, не имеющий крайностей»³ (무극대도, 無極大道).

В 1907 г. Кан Чынсан был арестован властями по подозрению в причастности к антияпонскому партизанскому движению Армии справедливости (Ыйбён, 의병, 義兵). Однако уже через 40 дней Кан Чынсана отпустили на свободу. Тогда же он предсказал себе скорый «уход из жизни». Кан Чынсан «вознесся на Небеса» 24 июня 1909 г.⁴

¹ Jeung San Do Dojeon. English Version. Taejon, 2004. P. 68–69.

² «Мантра Тхэыль» в русской транскрипции звучит следующим образом: «Хум-чи хум-чи Тхэыль-чхён, Санбьюн-гун, хум-ни чхи-я до-рэ, хум-ни хам-ни са-пха-ха» (흠치 흠치 태을천 상원군 홀리치야도래 홀리함리사파하).

³ Перевод названия учения — условный.

⁴ Точжон (도전, 道典; Канон Пути). Сеул: Тэвон, 2003. С. 1212.

4.3. Основные идейные положения учения чынсандо¹

Итак, отправной точкой учения чынсандо, как уже отмечалось выше, является факт прихода на землю, в ее лучшую и самую важную часть — Корею, бога в теле человека — Кан Чынсана. Почему Кан Чынсан — «бог Вселенной» — решил сам спуститься к людям именно в конце XIX столетия? Ответ на это вопрос находится в представлении о времени Вселенной. Время во Вселенной циклично.

Один «вселенский год» длится 129 600 лет. При этом в нем имеются свои собственные «сезоны» — весна, лето, осень, зима, которые, в свою очередь, соотносятся со стадиями рождения, роста, урожая и отдыха. Длительность сезонов неодинакова. Весна и лето продолжаются 50 тыс. лет, осень — 50 тыс. лет, зима — 29 600 лет. В «настоящее время», т. е. к моменту прихода в мир Кан Чынсана, Вселенная подошла к моменту перехода от лета к осени. Жизнь в период каждого из вселенских сезонов требует особого поведения, «способа жизни», подобно тому, как для каждого из земных сезонов человеку требуется своя одежда. Для того чтобы принять «новые одежды» новой Вселенной, требуется отказаться от старых, т. е. отказаться от старых идеалов, мировоззрений, религий.

(В качестве комментария к указанному положению, призывающему к отказу от старых идеалов, хотелось бы напомнить читателю северокорейские идеи чучхе, также призывающие к отказу от старого в рамках «чучхейской революции».)

Итак, зачем вообще отказываться от старых идеалов? Чем эти сезоны отличаются один от другого, почему один сезон «лучше» или «хуже» другого? В религии чынсандо наибольшее внимание уделяется современным «пограничным» сезонам — лету и осени. Со вселенскими весной и летом в чынсандо соотносится понятие «предшествовавших небес» сончхон (선천, 先天), т. е. «старой Вселенной».

Для «предшествовавших небес» свойственно состояние конфликта, вражды, конкуренции, когда физическая мощь людей и природы направлена исключительно на достижение материального благосостояния.

(Сравните с представлениями о «старом мире» чучхейской социалистической идеологии.)

¹ Здесь и далее в параграфе краткое изложение основного содержания учения чынсандо дается по работам: Ан Кёнчжон. Чынсандо-ый чилли (安耕田. 甌山道の眞理, Истина чынсандо). Сеул, 1993; Точжон (도전, 道典; Канон Пути). Сеул: Тэвон, 2003; Ан Кёнчжон. Хан минчжок-ква чынсандо (安耕田. 한민족과 증산도, Корейская нация и чынсандо). Сеул, 1989.

И все это соотносится с традиционным дальневосточным представлением о «взаимопреодолении», «взаимовражде» (*сангык*, 상극, 相克) пяти первоэлементов.

Вселенской осени, согласно *чынсандо*, соответствует период «последующих небес» *хучхон* (후천, 後天).

В период «последующих небес» жизнь приходит к состоянию гармонии и все сущее на земле сосуществует исходя из принципа «взаимного оживления» (взаимопомощи) — *сансэн* (상생, 相生).

Как раз именно для разъяснения сущности периода «прежних небес» и того, что пришло время «последующих небес», верховный бог *Санчженим* пришел на землю в теле Кан Чынсана.

Интересно отметить, что в характеристиках «вселенского лета» и «вселенской осени» учения *чынсандо* можно заметить отражение местных, корейских климатических условий.

Так, согласно учению Кан Чынсана, периоду вселенского лета свойственны дожди, громы, штормы, жара (природные трудности) и тяжелый труд.

С осенью соотносятся прохлада (солнечная), достаток. В период вселенских весны и лета появилось человечество, выросло население, развивалась цивилизация. В период вселенской осени на земле должен установиться «рай на земле».

Однако не каждый сможет насладиться осенним раем. Из всех живых и мертвых Вселенная будет отбирать лишь достойных.

Как в *чынсандо* представляется человеческая жизнь и смерть? Согласно *чынсандо*, внутри каждого живого (т. е. имеющего тело) человека есть дух *хон* (혼, 魂) и душа *нок* (넋, 魄). После смерти дух отправляется на небеса, а душа, превращаясь в «духа-привидение», уходит в землю.

Дальнейшая «посмертная жизнь» души *нок* в учении *чынсандо* подробно не рассматривается. Зато посмертное существование духа *хон* описывается достаточно подробно. Попав на небо, дух становится богом — *син* (신, 神), или «духовным светом». Таким образом, согласно *чынсандо*, разница между богом и человеком состоит лишь в том, что последний имеет телесную оболочку. Таким образом, получается, что «все люди — боги». Заметим, что *подобный* (но не *абсолютно похожий*) тезис о равенстве бога и человека также присутствует в новой корейской религии *чхондогё* — «учение Небесного Пути» (천도교, 天道教), выросшей из религиозно-философского учения середины XIX в. *тонхак* (동학, 東學).

Таким образом, после смерти в идеальном случае (а есть еще и другие возможные пути «движения» души на небесах) душа попадает

в небесный «мир духов» — «мир богов», в котором у небесных душ также имеется своя жизнь и смерть. Смерть духа-души означает ее возвращение в телесную оболочку¹. Причем небесная душа сама желает своей «смерти» — возвращения на землю, т. к. она *не может развиваться*, находясь в **небесном мире** в своей «чистой духовной субстанции», но лишь внутри человеческого тела. Таким образом, земная жизнь нужна для развития духа-души.

Однако же не всегда существование души в телесной оболочке завершается ее «развитием». Дело в том, что, согласно представлениям *чынсандо*, душа человека отправляется на небеса в *форме того тела, которое душа только что покинула*. Таким образом, учение *чынсандо* негативно относится к детской смертности и ратует против абортот. Ведь «душа» убитого в результате аборта попадает на небеса в виде «бесформенного» зародыша. Такие души крайне недовольны земным миром и всячески стараются его разрушить. Мир такие души разрушают путем абсолютного самоуничтожения, проявляющегося в форме взрыва. Поэтому, согласно *чынсандо*, все разрушения на земле, идущие от войн с их взрывами бомб и снарядов, — это следствие акта саморазрушения изуродованных абортами небесных духов-душ.

При этом миром людей могут быть крайне недовольны не только изуродованные, но и «обычные» духи-души.

Дело в том, что отношения между живущими на земле и небесными душами-духами состоят не только в их взаимном переходе в противоположное состояние. Согласно учению *чынсандо*, обитатели мира земного и мира небесного связаны между собою *непосредственным* контактом. Небесные духи-души *зависят* от людей и в то же время *оказывают воздействие* на мир людей. Путь духа-души от умершего тела к небесам не прост. Это очень болезненный процесс. Всего в *чынсандо* насчитывается 9 небес. И переход из нижних небес в высшие связан с реальной болью. Однако эту боль могут снять жертвоприношения потомков. Но если потомки не «кормят» духов предков, те начинают ненавидеть потомков, вредить им.

Отметим, что данное представление о взаимосвязи духов умерших с жизнью живущих отражает традиционные корейские верования в духов предков. Таким образом, религия *чынсандо* оказывается очень *национальной* по сути, отражающей и учитывающей корейские традиции.

Однако *чынсандо* идет дальше традиций и указывает на то, что, помимо «обычных» церемоний кормления духов предков *чеса* (제사,

¹ В данном случае, очевидно, можно говорить о влиянии буддийского представления о «переселении душ».

祭祀), есть и другие способы снятия противоречий между живыми и мертвыми. Здесь имеется в виду понятие *хэвон* (해원, 解冤), т. е. «снятие ненависти». Понятие *хэвон* комплексное. Оно соотносится с понятиями мира (평화), свободы (자유) и любви (사랑). Через это «снятие ненависти» достигается всеобщее «спасение человечества»¹. Таким образом, в известной степени понятие *хэвон* заменяет для верующих *чынсандо* христианскую категорию любви².

И все же *ключевым* моментом учения *чынсандо*, соединяющего в себе и теорию циклического вселенского времени с его «сезонами», и представление о земной и загробной жизни людей, и категорию «снятия ненависти», является понятие *кэбёк*.

Дословно термин *кэбёк* (개벽, 開闢) означает «открытие [Небес] и открытие [Земли]» и, более того, — «открытие» *новых* Небес и *новой* Земли³.

Под словом «открытие» понимается «новое начало».

Таким образом, понятие *кэбёк* обозначает некое кардинальное, «революционное» изменение Вселенной, происходящее в некой «узловой точке во времени», когда совершается переход от «прежних небес» (선천) к «последующим небесам» (후천), т. е. от «вселенского лета» к «вселенской осени», после чего должен наступить всеобщий рай как для мира людей, так и для мира духов.

Кардинальное изменение Вселенной — *кэбёк* — происходит посредством «переустройства Неба и Земли» (천지공사, 天地公事).

Однако, с точки зрения *чынсандо*, *кэбёк* — это не цельный единовременный процесс. Процесс кардинальных изменений *кэбёк* может состоять из отдельных «небольших» потрясений. Вообще **всякое изменение *кэбёк* — это потрясения и катастрофы**, количество которых становится все больше по мере приближения или в процессе смены вселенских времен года. Катастрофы — это войны, массовые болезни, землетрясения, наводнения и т. п. Так, последователи *чынсандо* утверждают, что после свершения «переустройства неба и земли» земная ось лишится своего наклона и станет перпендикулярной орбите планеты.

Катастрофы периода *кэбёк* имеют свое особое назначение. Согласно учению *чынсандо*, не каждый из живущих ныне людей или духов-душ сможет попасть в будущий райский мир осени, но только

¹ Ан Гёнчжон. Чынсандо-ый чилли (安耕田. 龜山道の眞理, Истина *чынсандо*). Сеул, 1993. С. 204–205.

² Информация почерпнута из личных бесед автора настоящей статьи с представителями организации *чынсандо* в Тэчжоне в октябре 2004 г.

³ Там же. С. 157.

«достойные». Представление о «достойных» также связано с теорией времен года Вселенной, с положением о том, что будущий «идеальный» мир соответствует периоду *осени*.

К осени созревают плоды, осенью опадают листья с деревьев. Подобно этому, «достойные» люди — это «плоды» Вселенной, и они будут жить в эпоху «последующих небес». Неправедные люди — это как осенние листья; им суждено «опасть», т. е. погибнуть.

При этом погибнут не только «неправедные» люди, т. е. «духи-души, имеющие телесную оболочку», но и духи-души неправедных, живущих в небесном мире. В период катастроф вселенских перемен *кэбёк* гибели не смогут избежать и вечные «духи-души». Таким образом, каждый человек своими помыслами и поступками самостоятельно решает свою будущую судьбу в «мире осени».

Однако учение *чынсандо* предлагает своим последователям ряд конкретных способов, которые смогут помочь им благополучно перейти в новый мир «рая на земле». Это, прежде всего, 1) путь познания учения чынсандо и 2) всестороннее самосовершенствование, постижение Пути — Дао (道, 道), которое поможет уберечься в момент катаклизмов и относительно безболезненно перейти в новый мир.

(Ср. ежедневное идеологическое воспитание в духе идей *чучхе*.)

Однако же постижение Пути — Дао требуется не только для того, чтобы иметь возможность *пассивно* перейти в новый «мир осени».

Согласно учению *чынсандо*, вплоть до конца «периода лета» человек был как бы «рабом» Неба и Земли, являясь «продуктом» Неба и Земли, завися от Неба и Земли.

Однако к настоящему времени, когда пришла пора совершать «переустройство Неба и Земли», человек меняет свою роль во Вселенной, **станет хозяином, правителем Вселенной.**

(Ср. с основными постулатами *идей чучхе*!)

Поэтому Вселенной для совершения качественно-временного перехода *кэбёк* требуется энергия человека, который должен совершить работу, необходимую для *кэбёк*.

В связи с указанным выше положением хотелось бы сделать одно важное замечание. Нам представляется, что определение человека как *главной* части, как *центра* Вселенной является достаточно традиционным для Дальнего Востока в целом и для Кореи рубежа XIX–XX в. в частности.

Так, еще в древнекитайских классических конфуцианских сочинениях говорилось о том, что человек — самое ценное из того, что есть во Вселенной («между Небом и Землей»). Например, в «Трактате о почтительности к родителям» («Сяо цзин», 孝經), в главе «Правле-

ние мудростью» (聖治章), сказано: «В природе Неба и Земли человек является ценнейшим» (天地之性 人爲貴)¹.

В корейском религиозном учении середины XIX в. *тонхак* — «Восточном учении» — одним из важнейших считалось положение о том, что человек по своей сути «подобен» божественным небесам.

Этот тезис был унаследован религией *чхондогё* («учение Небесного пути»). Тезис о том, что главной движущей силой Вселенной является человек, также можно обнаружить и в северокорейских идеях *чучхе*, вобравших в себя корейскую традиционную общественную мысль².

Кроме «традиционных» мотиваций выделения *особой роли человека* во Вселенной, готовящейся к открытию Небес и Земли *кабёк*, в учении *чынсандо* используется и своя собственная аргументация.

В частности, говорится о том, что факт прихода на Землю самого верховного божества в облике человека — Кан Чынсана — и есть прямое указание на особую роль человека в жизни Вселенной.

Причем, говоря о *человеке*, последователи *чынсандо* уделяют особое внимание вопросу равноправия мужчин и женщин.

В частности, говорится о том, что в период «вселенской весны и лета» женщина была часто бесправным и униженным существом, служившим прихотям мужчины. Однако в новом мире «последующих Небес» мужское и женское начала *ян* и *инь* (陽陰) должны прийти в состояние гармонии.

Здесь в литературе учения *чынсандо* прямо говорится о том, что тезис о равноправии мужчин и женщин никак не связан с влиянием культуры Запада.

Необходимость равноправия двух полов объясняется исключительно «принципами развития Вселенной», когда время господства мужского начала *ян*, свойственное «вселенской весне и лету», сменится на гармонию двух противоположностей.

Учение *чынсандо* также описывало и некоторые особенности будущего рая. Так, в конце 1980-х гг. говорилось о том, что в период «вселенской осени» весь мир станет одной единой семьей, власть, военная сила, наказания не будут использоваться и все живое будет управляться «естественно и гармонично».

Разделение на классы и сословия исчезнет. Однако чиновники все же останутся, но они будут честными и справедливыми.

¹ Синъёк «Хё гён» (新譯 孝經, Трактат о почитательности к родителям в новом переводе) / Сон Донхо ёкхэ (성동호 譯解, перевод и комментарии Сон Донхо). Сеул, 1986. С. 89.

² Курбанов С.О. Идеи *чучхе*: конфуцианская традиция // Восточная коллекция. 2001. № 4(7). С. 58–65.

Жизнь у людей Земли будет долгой и без болезней. Не будет бедных и богатых, а пища и прочие необходимые для жизни и деятельности предметы будут появляться у человека при первом желании¹.

Таковы вкратце основные идейные постулаты новой корейской религии *чынсандо*.

4.4. Основные религиозные организации Южной Кореи, почитающие Кан Чынсана

Следует отметить, что в современной Южной Корее существует несколько религиозных организаций, поклоняющихся Кан Чынсану — богу *Санчже-ниму* в облике человека. Последователи учения *чынсандо* могут именовать их «сектами» и относиться к ним крайне негативно, считая, что лишь последователи *чынсандо* обладают истиной учения Кан Чынсана.

История самой религиозной организации *чынсандо* начинается с 1911 г. Тогда супруга Кан Чынсана — «Великая Женщина» (高首婦님) Чон Чхисун — стала основательницей новой религии. Религиозная организация *чынсандо* существовала на протяжении всей последующей истории Кореи. Новый толчок в ее развитии начался с 1970-х гг.

Второй религиозной организацией, поклоняющейся Кан Чынсану, является религия *тхэгыкто* (태극도, 太極道), или «Путь Великого предела». *Тхэгыкто* была основана в 1921 г. Чо Чонсаном (조정산; 1895–1958). Вскоре после создания деятельность *тхэнгыкто* была запрещена, и религия возродилась только в 1945 г. «Современный» облик приобрела после 1958 г. Особенности идейного учения *тхэгыкто* состоят в уделении особого внимания учению о пяти первоэлементах, мужском (светлом) и женском (темном) началах *ян* и *инь*, а также о Великом пределе.

Особенную неприязнь у последователей *чынсандо* вызывает «секта» *тэсун чиллихве* (대순 진리회), или «церковь правды Великого цикла». Эта изначально «национально-патриотическая» религиозная организация возникла в Маньчжурии в 1917 г. Ее возникновение также связано с именем уже упоминавшегося выше Чо Чонсана. Как

¹ Квон Гюсик. Хангук чонгё-ва сахве пёндон-ый тхыксусон ёнгу (권규식. 한국종교와 사회변동의 특수성 연구, Изучение особенностей корейских религий и общественных изменений) // Хёндэ Хангук чонгё пёндон ёнгу (현대 한국종교변동 연구, Исследование изменений современных корейских религий). Сеул, 1993. С. 18.

религиозная организация *тэсун чиллихве* окончательно оформилась к 1928 г. В 1941 г. была закрыта японскими колониальными властями (следует помнить, что с 1931 г. Маньчжурия контролировалась Японией) и возродилась уже в 1948 г. в Корее.

Кроме того, в научной литературе насчитывают еще 4 «секты», так или иначе связанные с почитанием Кан Чынсана — верховного бога-управителя Вселенной¹.

Заключение

Представленная в настоящей статье история возникновения корейской теории «маленького Китая», а также анализ северокорейских идей *чучхе* и одной из множества современных южнокорейских «новых религий» — религии *чынсандо* наглядно продемонстрировали основные особенности современной духовной культуры двух Корей — Республики Корея и Корейской Народно-Демократической Республики:

1) теория особой роли Кореи в современном мире и ее проявление в различных сферах общественно-политической жизни;

2) приверженность традиционным культурным ценностям, в основе которых лежат представления о роли коллектива, семьи, государства, вышестоящих и нижестоящих;

3) воздействие традиционных культурных ценностей и элементов традиционных общественно-политических учений на современные идеологические и религиозные учения двух Корей.

¹ Подробнее см.: Хангук чонгё-ый ыйсик-ква ечжоль (한국종교의 의식과 예절, Идейное содержание и ритуал корейских религий). Сеул, 1996. С. 465–499.

В.Н. Колотов

Культурное наследие в политической практике Вьетнама

Запад завоевал мир не из-за превосходства своих идей, ценностей или религии (в которую было обращено лишь небольшое количество представителей других цивилизаций), но скорее превосходством в применении организованного насилия¹.

Самюэль Хантингтон

В мире есть только две силы — сабля и разум. В конечном счете, сабля всегда проигрывает разуму.

Наполеон

Культурное наследие играет важную роль в истории и современной политической практике Вьетнама. Данная проблематика также представляет большой интерес как с сугубо научной, так и практической точки зрения, поскольку позволяет понять некоторые механизмы политически значимого воздействия на ключевые элементы национальной культуры, особенно со стороны колониальных и постколониальных институтов. В этой специфической сфере на протяжении последних четырехсот лет сложились определенные традиции, которые также следует принимать во внимание при рассмотрении вопросов современной политической жизни Вьетнама. **В этой сфере также идет жесткая и бескомпромиссная борьба за превосходство, которая ведется весьма специфическими методами.**

Политическая активность современных вьетнамцев во многом мотивирована символами их традиционной культуры, культурного

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 66.

наследия, доставшимся им от их предков. Национальная культура выступает здесь как среда функционирования политики и идеологии, политических партий и разного рода конфессиональных организаций. Религия, или религиозная идентичность, — один из важнейших элементов национальной культурной традиции, причем элемент политически значимый. Культуру, в данном контексте, уместно рассматривать в качестве среды функционирования идеологии и политики, однако при этом не следует забывать, что культура — национальна. Национальные религии и традиции, как важнейшая часть культуры, представляют собой значимую составляющую политической жизни любой страны, в том числе и Вьетнама, поскольку она является тем основным культурным фоном, на котором время от времени появляются, действуют, а затем и исчезают те или иные политические партии, религиозно-политические группировки, политические режимы и происходят крупные исторические события.

Невозможно игнорировать эту тему и при изучении процесса колонизации. Известно множество примеров взаимодействия завоевателей с местным населением, когда просто имел место регулярный сбор дани без изменения сложившегося политического и социального строя, иногда завоевание сопровождалось смешением с местным населением, либо его физическим уничтожением, когда о внедрении в местную среду своих ценностей и традиций завоеватели даже не помышляли. Конкретные формы и методы взаимодействия противоборствующих сторон зависели от многих параметров, в первую очередь от традиций завоевания и сопротивления. Во Вьетнаме в период французской колонизации происходило следующее. Суть процесса колонизации состоит в завоевании другой страны и организации экономически эффективной эксплуатации местного населения. Эффективность управления в данном случае является исключительно важным параметром, поскольку численность завоевателей была в десятки, если не в сотни раз меньше численности местного населения. Именно поэтому на начальном этапе на первый план выдвигалась задача захвата страны руками ее же жителей в интересах внешних сил.

Вот что пишет по этому поводу известный отечественный востоковед Э.О. Берзин: «...можно завоевать какую-нибудь страну силой оружия, но нельзя сколько-нибудь продолжительное время удерживать власть над ее населением, если среди него господствовала идеология, враждебная или просто чуждая завоевателю... Отсюда единственным выходом для колонизаторов в тех условиях было внедрение в завоевываемых странах идеологии завоевателя и по возможности полное уничтожение прежней идеологии вместе с уничтожением, физическим или моральным, ее носителей — жрецов. Вот это и входило в задачу католической церкви в первых заокеанских колониях

Европы, и потому-то первые колониальные державы так щедро ее одаривали»¹.

Эта задача частично решалась католическими миссионерами, которые, проникая в страну, заранее обращали часть местного населения в католицизм, затем местные католики активно использовались, в том числе в силовых операциях по захвату власти иностранными колонизаторами. После захвата страны вставал вопрос такой организации эксплуатации населения и территорий, которая бы позволяла стабилизировать колониальный режим при имеющихся параметрах соотношения численности колонизаторов, местных католиков и «язычников».

В целях предотвращения появления мощного освободительного движения в общенациональном масштабе часть местного населения обращалась в веру завоевателей (переконвертировалась), однако в культурном плане местному обществу были заданы определенные параметры, которые не позволяли завершить данный процесс и довести количество местных католиков до такой величины, чтобы парализовать освободительное движение. Однако во Вьетнаме этот замысел не удалось реализовать, поскольку процесс обращения в католицизм тормозился наличием культа предков, который был несовместим с католицизмом. Именно поэтому западный колониализм был вынужден решать проблему национально-освободительного движения, которое мешало организации экономически эффективной эксплуатации колонии и протекторатов. Основой национально-освободительного движения стал национальный дух, который черпал силу в народных культурах, традициях и религиях. Так национальная культура вышла на первый план в качестве своеобразного поля битвы между патриотами и колонизаторами. В данных условиях главным противником духовной колонизации стали национальные религии, культы и традиции. Такая постановка проблемы была знаком завоевателям. Именно поэтому они еще до начала активной открытой фазы завоевания стали распространять католицизм. Причем основным условием распространения католицизма стала дискредитация национальных культов и религий, что было выполнено на высоком профессиональном уровне. Важнейшую роль в этом процессе сыграли технологии, заложенные в книге «Катехизис за восемь дней»², которая была подготовлена Александром де Родом

¹ Берзин Э.О. Католическая церковь в Юго-Восточной Азии. М.: Наука, 1966. С. 4.

² Rhodes de A. *Catechismus. Pro iis, qui volunt suscipere Baptismum in octo diebus divisus. Phép giảng tám ngày. Cho kẻ muốn chịu phép rửa tội mà vào đạo thánh Đức Chúa Trời.* Rome: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1651.

и издана в Ватикане в 1651 г. Ознакомление вьетнамцев с содержанием этой книги настолько переворачивало их представление о мире, что они в ужасе «открещивались» от всего вьетнамского, прежде всего религиозных и культурных традиций, и становились ревностными католиками. В определенном плане, можно сказать, что миссионеры перепрограммировали местное население в целях создания стабильных католических поселений, которые под руководством иностранных миссионеров конфликтовали с буддистами и местными властями, что создавало условия для начала конфессионального конфликта по линии католики/буддисты, который иногда превращался в некое подобие гражданской войны¹.

Как только начинается разговор о войнах, то первое, на чем концентрируется внимание, — это оружие, однако под оружием обычно понимают исключительно то, что принято именовать «жестким» оружием (дубины, мечи, сабли, пушки, танки, самолеты, ракеты и пр.). Это достаточно хорошо зарекомендовавшая себя многовековая традиция, но перекосы в виде излишнего увлечения исключительно жесткой составляющей проблемы имеют печальные последствия.

Страну можно захватить силой оружия, а как удержать в повиновении местное население, во много раз численно превосходящее завоевателей, если оно не разделяет духовные ценности завоевателей? «Жесткое» оружие здесь уже не поможет, если население завоеванной страны не уничтожается поголовно. В войне идей могут победить только идеи, а не только уничтожение носителей той или иной идеологии. Нужны специфические инструменты, которые могут влиять на традиционные ценности традиционных обществ. В этом контексте весьма важно рассмотреть, каким образом осуществляется смена ценностной ориентации. Изменение ценностей — результат применения новых технологий, которые касаются не «жесткого» оружия, а «мягкого» оружия. Так происходит переход к использованию религиозного фактора, одним из частных проявлений которого является изменение религиозной идентичности.

При изменении религиозной идентичности на первый план как раз и выходит «мягкая» составляющая. Что же понимается под термином «мягкое оружие» (*soft weapon*)? Есть много определений данного понятия, каждое по-своему правильно. Широко используются

¹ Подробнее см.: Колотов В.Н. «Катехизис за восемь дней» как источник по методике обращения в католицизм во Вьетнаме в XVII в. // Четвертые Торчиновские чтения: Философия, религия и культура стран Востока: материалы научной конференции: 7–10 февраля 2007 г. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 541–548.

такие определения, как идеологическое, информационное, психологическое оружие, однако они отражают различные грани более общего понятия, которое здесь называется «мягкое оружие». Использование «жесткого» оружия позволяет физически уничтожить противника, а использование «мягкого» оружия позволяет его подавить морально или изменить в духовном плане, оставляя без видимых повреждений его физическую оболочку. Для осуществления этого процесса требуются особый, «мягкий» инструментарий и сопутствующие тонкие технологии, центральную роль в реализации которых играет религиозный фактор.

Следует обратить внимание на то, что неопит по-английски — *convert*. Так же **обращенный** или **новообращенный в другую веру** передается и по-французски *convertie*. Если перевести это слово на русский как можно ближе к оригиналу, то получится слово «конвертит», «переконвертированный» или «перевертыш». Процесс именуется *conversion* («обращение»). По-вьетнамски данное понятие передается словом *Cải Đạo*, что значит «изменить Путь». «Путь» в данном случае 道. Это и есть в самом общем виде своеобразная дефиниция, отражающая совокупность мер, которые обеспечивают *смену ценностной ориентации!* Жил-был человек, но вот кто-то пришел, «перевернул», или «переконвертировал» его, или «перепрограммировал» определенным образом, и человек пошел другим путем в указанном ему направлении, которое ему было навязано исходя из геополитических предпочтений заказчиков. Человек не был убит, он остался в живых, но он стал другим. Внешне он не изменился, но внутренне он стал другим. «Мягкое оружие» поражает не внешнюю оболочку или внутренние органы, оно изменяет внутренний мир человека, поражает его психику. Причем в данном случае мы имеем в виду не новейшие аппаратные методы, а традиционные «мягкие» технологии, которые позволяют «перепрограммировать» людей вербально, в некотором смысле «вербовать». Чем больше таких «перевертышей» наделают миссионеры, тем большая часть населения будет двигаться в указанном ими направлении. Это не естественный процесс, а результат целенаправленного внешнего воздействия! Традиционная ценностная ориентация в рассматриваемом контексте заменяется католической. Этот процесс представляет собой не столько замену одной ориентации на другую (не их сочетание), сколько определенное «вправление мозгов», которое по сути очень похоже на инфицирование определенными вирусами современных информационных систем. При этом получается не католик, полностью идентичный своему европейскому «оригиналу», а получается именно *convert*, т. е. «перевертыш», т. е. введенный в состояние кризиса идентичности. Стремление ее преодолеть и служит основным мотивом политической мо-

билизации сообщества «перевертышей». Внешне данный процесс проявляется в переходе на солнечный календарь (вьетнамцы жили по лунному), латинизированную письменность (в традиционном Вьетнаме использовались китайская и вьетнамская иероглифика), изменение имен (Петрус Ки, Паулюс Куа), осквернении национальных традиций и святынь вьетов, которые католиками святынями уже не считались. Отсюда и нападения на пагоды и «оскорбления идолов».

Об этом позднее напишет и С. Хантингтон: «Коренные отличия человеческих групп касаются их ценностей, веры, институтов и социальных структур, а не физических размеров, формы головы и цвета кожи»¹. В то время это было хорошо известно многим вовлеченным в конфликт сторонам, за исключением католиков, которые, благодаря тяжелейшим комплексам, порожденным кризисом идентичности, после исхода французов перешли по наследству к другим хозяевам.

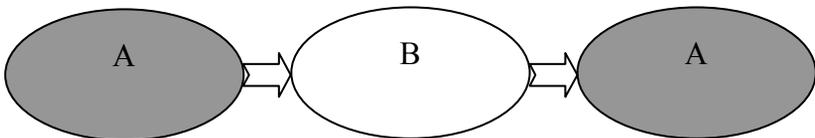
В результате описанных выше процедур изготавливается удобный инструмент для глубокого реформатирования некоего геокультурного пространства в удобную для колонизаторов форму. Умело мотивированные «перевертыши» при достаточном количестве, одержимые своими комплексами, готовы снести государственность своих стран в надежде на избавление от своих комплексов, в основном от кризиса идентичности, снятию которого якобы смогут помочь оккупационные войска европейских единоверцев. А это уже процесс с далеко идущими геополитическими последствиями. Вот так от невинных на первый взгляд разговоров о «свободе вероисповедания» происходит переход к «мягким», но жестоким технологиям.

Если дать простое определение тонким технологиям, то речь идет о такой «прочистке мозгов», в результате которой в процессе обращения (*conversion*) получают «перевертыши» (*converts*) — продукт, **неспособный к самостоятельной деятельности. Из них формируется религиозное сообщество, зависимое от иностранных пастырей, которые будут его использовать в своих интересах.** Одновременно частично решается задача «умиротворения». По крайней мере, местные католики уж точно не будут вставать против иноземного колониального режима, установленного единоверцами, а также в меру своих сил и способностей они будут блокировать местные освободительные движения. Подобная политика позволяла так «переконвертировать» местное население, что у него угасала тяга к свободе, национальной независимости и не возникало национально-освободительных движений. Часто в научной литературе поднимается вопрос о политике ассимиляции, которую якобы проводили колониальные власти. На наш взгляд, в данном случае разговоры об асси-

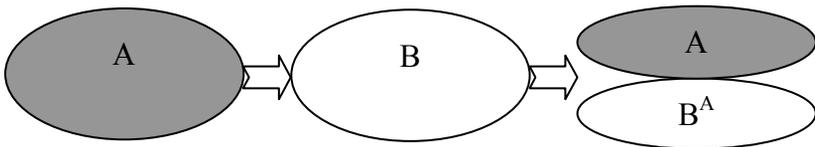
¹ Хантингтон С. Цит. соч.

миляции не уместны. В рассматриваемом контексте речь идет о том, что завоеватели А целенаправленно проводят политику «переконвертации» местного населения В в состояние B^A (В лишается политической значимой части своей идентичности и переходит в состояние зависимости от А). Такая политика называется денационализацией. При ассимиляции $A = B$. Иными словами, если бы осуществлялась политика ассимиляции, то В стали бы подобными А. Символ А над В лишил последних своей прежней идентичности, одновременно В не становились тождественны А. В как бы лишались своей «головы» и начинали жить чужим руководством. Именно поэтому в специальной литературе для обозначения данного процесса еще очень метко употребляется такой термин, как «обезглавливание нации». Помимо переконвертации части местного населения, проводилась политика по замене местной элиты элементами из среды местных католиков и коллаборационистов. Такая политика позволяла А сохранить население, но одновременно лишала его «головы» или элиты в подлинном смысле этого слова. Эта политика с полным правом называется денационализацией. Именно она и осуществлялась во Вьетнаме католическими миссионерами, а затем и колониальной администрацией (см. схему).

Ассимиляция и денационализация



Ассимиляция



Денационализация

Миссионеры пытались заменить традиционную элиту католической. Для этой цели была специально создана Генеральная семинария общества заграничных миссий, которая стала настоящей кузницей

новой «национальной элиты» для стран Азии. Сколько несчастий своим странам принесли ее выпускники и их потомки! Причем размещалась эта «элита» лишь на высшем этаже нижнего уровня В. Сам нижний уровень уже не был тождественен тому В, который существовал до денационализации. Он лишился части своей идентичности В, и приобрел часть идентичности А, но полноценным А не стал, поэтому на схеме результат денационализации обозначен как В^А.

Впервые технологии изменения религиозной идентичности во Вьетнаме в XVI–XX вв. были опробованы католическими миссионерами. В XX–XXI вв., особенно в горных регионах Вьетнама, очень активно себя проявили протестантские миссионеры¹. Появившиеся в результате их деятельности многотысячные и хорошо организованные сообщества «перевертышей» при эффективном управлении вполне могут «снести» государственность в своей стране в ожидании прихода единоверцев и установления в своей стране «христианского» режима. Таким образом, возникает проблема внедрения в туземную культуру чужеродных образований в виде создания религиозных сообществ, подконтрольных внешним силам. Однако фундаментальное противоречие, которое блокировало дальнейшее распространение католицизма во Вьетнаме, так и не было преодолено. В традиционном обществе срабатывают механизмы защиты от таких чужеродных вкраплений. Во Вьетнаме после уничтожения национальной системы государственной власти в ходе колонизации культ предков продолжал стоять несокрушимой стеной на пути католизации, денационализации и полной утраты национальной идентичности. Поэтому перед колониальными властями встала задача преодоления этого барьера. Особую остроту данный вопрос приобрел в период бурного развития освободительного движения, когда стали появляться вьетнамские коммунисты, вооруженные СССР передовыми, по тем временам, технологиями осуществления коренных социально-экономических преобразований. В этих условиях технологии католической церкви уже безнадежно отстали. На переднем крае невидимого фронта католических миссионеров сменили французские спецслужбы, и в их работе исчезли те «естественные ограничители», которые были у одетых в сутану прелатов.

Традиционные религии — важная составная часть национальной культуры. Однако в целях ее разрушения или деформации можно использовать искусственные религии, новые религии или религи-

¹ Подробнее см.: Колотов В.Н. Этнорелигиозные сообщества во Вьетнаме в контексте системы региональной безопасности: история и современность // Проблемы современной Азии: история, конфликты, геополитика / отв. ред. В.Н. Колотов. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009.

озные секты, которые, будучи похожими на традиционные религии, «обманывают» культуру как среду своего функционирования и становятся ее частью, проникая внутрь и разрушая ее изнутри.

Для анализа этих процессов и большей ясности изложения материала уместно заимствовать некоторые термины из сферы современных информационных технологий. Если культура выступает как среда функционирования традиционных религий и разнообразных религиозных организаций, то в этом смысле она подобна операционной системе, которая является средой функционирования программ (*soft ware*). В компьютерных системах существуют программы защиты. Преодолеть их можно только путем «обмана», когда система принимает вирус за совместимую с собой программу. В этом контексте религиозные секты выступают в качестве аналога компьютерных вирусов, которые также являются программами, но которые работают не по правилам операционной системы, а против них. При таком анализе получается следующий расклад: культура — операционная система; религия — программа, совместимая с операционной системой (культурой); религиозная секта — вирус, целью существования которого является блокирование или разрушение традиционной религии и дестабилизация операционной системы. Для успешного внедрения в операционную систему вирус должен быть с ней совместим, иначе просто не сможет эффективно действовать. Следовательно, для изменения религиозной идентичности должен применяться адекватный инструментарий! Вот здесь и появляется религиозный фактор, который используется для проникновения внутрь и вскрытия традиционного общества изнутри. Против грубого давления извне иммунитет в традиционном обществе уже давно выработан, но против нового, искусственно созданного «вируса», который маскируется под «традицию», традиционный иммунитет бессилён, да и противоядия пока не существует, т. к. «болезнь» новая, неизведанная и «диагноз» еще не поставлен.

Совместимость «вирусов» (сект) с «операционной системой» (национальной культурой) во Вьетнаме

Несовместимые «вирусы»	Совместимые «вирусы»
Католицизм	Каодаизм
	«Буддизм» Хоа Хао
Протестантизм	Объединенная буддийская церковь

Войны бывают «жесткие» и «мягкие» в зависимости от применяемого оружейного инструментария. Они могут совпадать по времени и месту действия, но они ведутся в различных измерениях. Основной театр военных действий «мягких» войн находится не в пространстве, а в сфере культуры, и основным оружием выступают не *hard power* (танки, самолеты), а *soft power* (идеи, религиозные организации, секты). Переход войн в иное измерение стимулировал развитие «тонких» технологий и вызвал возрастание роли религиозного фактора для их внедрения. В этом «тонком» — своя стратегия и тактика.

В каждой фазе конфликта одновременно с «жесткими» технологиями, которые хорошо изучены и описаны, действуют «мягкие» технологии, которые изучены и описаны много хуже. Поле битвы — культура, массовое сознание местного населения. Вне человеческого сознания религии не существуют. В материальном мире религиозный фактор выражается посредством церквей, храмов, предметов культа, определенного поведения духовенства и простых верующих, а также их борьбой за распространение своего учения. При таких войнах помимо «жесткого» оружия используются и «мягкие» виды оружия. Войну идей нельзя выиграть с помощью танков. В ней можно победить только идеями, которые мобилизуют и мотивируют людей на активное преобразование окружающего их мира в соответствии с их представлениями о нем, а эти представления могут формироваться технологами в зависимости от предпочтений заказчиков. При этом не следует думать, что идеи идут друг на друга в лобовую атаку. Все намного сложнее.

При ведении войн в тонком мире поле битвы — не территория, а «умы и сердца» местного населения. Суть конфликта не в прямом территориальном контроле, а в опосредованном контроле за «умами и сердцами» местного населения, который позволяет установить более эффективную систему контроля путем реформирования геокультурного пространства. Это иной тип войны, в котором используются более тонкие технологии.

Обычное оружие на этом скрытом театре военных действий бесполезно. В данном контексте на первый план выходят религиозный фактор как средство воздействия и национальная культура как среда его функционирования и существования.



Идеи становятся политически значимой материальной силой только тогда, когда они овладевают массами. Как писал известный русский социолог А.А. Зиновьев, «идеи сами по себе по воздуху не летают и сами в головы людей не заползают»¹. Должен быть идеологический механизм, который систематически работает в заданном направлении. Организовать его в кратчайшие сроки могут только власти, а власти в Кохинхине (Южном Вьетнаме) в период появления южновьетнамских новых религий Као Дай и Хоа Хао были только французские.

Многие авторы, пишущие на столь деликатную тему в попытках дать политкорректное объяснение проблемы, настолько увлекаются этим, что уходят от сути явления, которая состоит в том, что процесс изменения религиозной идентичности может осуществляться только при дискредитации существующей религиозной идентичности и замене ее на новую. Никакого взаимопроникновения здесь нет. Возможны только два варианта: полная ликвидация старой системы и замена ее на новую (они ведь несовместимы) либо создание новых структур, адаптированных к старой «операционной системе» или культурной традиции, но которые бы действовали в направлении ее разрушения. Если раньше тип культуры соответствовал типу власти, то теперь традиционная культура и власть разъединяются. Сферу власти занимает колониальный режим, а традиционные верования и культы теснит католицизм, к которому присоединяются новые религии.

Технологии иезуитов и миссионеров Общества парижских заграничных миссий, а также давление колониальных институтов по-

¹ Зиновьев А.А. Посткоммунистическая Россия. М.: Республика, 1996. С. 308.

зволило глубоко внедрить католический вирус в традиционную структуру вьетнамского общества, однако страной в целом он по-прежнему воспринимается как чужеродное тело.

Вирусы в традиционной структуре



На этой схеме видно, что новые религии (Као Дай и Хоа Хао) смогли глубже проникнуть в национальную культуру, чем это удалось католицизму. Таким образом, произошло расширение социальной базы стратегии умиротворения и, соответственно, уменьшение базы национально-освободительного движения.

Общий вывод, который можно сделать из данного анализа, состоит в том, что начиная с XVII в. во Вьетнаме появляется первая локальная религия — католицизм, которая не интегрируется в национальную систему традиций и верований. Позднее, в период существования колониального режима, в Южном Вьетнаме на свет появилось еще две локальные религии — каодаизм и буддизм Хоа Хао, которые, в отличие от католицизма, имеют районы своего распространения и которые так же, как и католицизм, с полным на то основанием можно назвать локальными религиями. А это говорит о наличии определенной типологической близости между католицизмом и новыми религиями.

На начальном этапе (XVI–XIX вв.) миссионеры пытались заменить традиционные религии католицизмом, а затем (середина XX в.) религиозными суррогатами, которые были созданы в виде религиоз-

ных сект. Секты были искусно замаскированы под местные религии, чтобы под антифранцузскими лозунгами, при полном содействии колониальных властей, вступить в непримиримую и жестокую борьбу с подлинным освободительным движением.

Уже после вооруженного захвата страны колонизаторы столкнулись с национально-освободительным движением местных патриотических сил. Чтобы сохранить систему колониального господства, французские власти, прежде всего, должны были решить проблему национально-освободительного движения. С целью раскола национально-освободительного движения изнутри они создавали религиозные секты и, используя патриотические лозунги, стремились привлечь в ряды этих организаций как можно больше людей.

Религиозный фактор активно использовался Францией как один из основных разлагающих элементов начиная еще с XVII в., что проявилось прежде всего в распространении католицизма во Вьетнаме. Это был не естественный процесс, а тщательно подготовленная и реализованная операция. В XX в. проводился уже целый комплекс мероприятий: насильственная католизация, реформа письменности (латинизация) в начале XX в., создание религиозных сект, а также создание Трудовой революционной персоналистской католической партии в качестве инструментов дальнейшей силовой католизации вьетов. Суть этой деятельности состояла в разложении основ духовного бытия вьетнамского народа в целях сохранения системы колониального господства. Для достижения этих целей была применена программа денационализации, одной из основных составляющих которой является использование религиозного фактора в политических целях. Решив вопрос нации, т. е. осуществив денационализацию, колонизаторы автоматически решали бы проблему национально-освободительного движения в данный момент, одновременно закладывая основу длительного господства во Вьетнаме в будущем.

В данном контексте особую важность представляет концепция денационализации — совокупность мер, направленных на целенаправленное разрушение основных элементов культуры. Это фактор исключительной политической значимости. Известно, что национальные религиозные традиции, язык и культура — важнейшие составляющие этого сложного феномена, поэтому колонизаторы и наносили удары по ее основным составляющим: национальным религиозным традициям была противопоставлена сначала католическая церковь, затем религиозные секты; языку — реформа письменности (латинизация). Единое некогда государство Вьетнам было разделено на три региона — Тонкин, Аннам и Кохинхину — с различными политическими режимами. В данных условиях национальная культурная традиция подверглась серьезному испытанию. Очевидно, что пе-

речисленные выше мероприятия проводились не спонтанно, а с вполне определенными целями.

Основные объекты воздействия политики денационализации

Национальная территория	← Индокитайский союз
Система государственной власти	← Колониальная администрация
Язык	← Реформа письменности (латинизация)
Традиционные религии	← Католицизм
	← Каодаизм
	← Хоа Хао
	← Протестантизм

(Серым цветом выделены необратимые изменения)

Это уже не «идеологическая диверсия», а более масштабная программа, предусматривающая поэтапное уничтожение национальной элиты, предметов национальной материальной культуры, национальных верований, религий и культов, письменности. Имплантированные в Южном Вьетнаме «новые религии» в этой связи могут рассматриваться как инструмент разрушения национальной культурной и религиозной традиции и национально-освободительного движения. Уже в конце 40-х — начале 50-х гг. XX в. вопрос о расколе национально-освободительного движения на территории Кохинхины в целом был решен. Вернее, колониальными властями был найден принципиальный путь к эффективному решению этой проблемы на данной территории.

Стратегия умиротворения представляет собой чрезвычайно важную часть колонизации. Причем реализация стратегии умиротворения должна начинаться задолго до нанесения открытых ударов и начала колониальной войны. Обычно в литературе встречается такое витиеватое определение умиротворения, как «завоевание умов и сердец» местного населения. Если выражаться более понятным языком, то в самом общем виде умиротворение — это совокупность мер, направленных на предотвращение организованного сопротивления местного населения на оккупированных завоевателями территориях. Очевидно, что в случае отсутствия стратегии умиротворения многократно возрастала возможность появления освободительного движения в общенациональном масштабе, что несло в себе прямую угрозу колониальному режиму. Важнейшую роль в данных процессах играл

католицизм с его космополитической доктриной. Одновременно проводились меры по денационализации с целью лишения местного населения национальной самобытности или ее политически значимых частей. Ведь если нет Родины, то нет и необходимости бороться за ее независимость. Поэтому отрицание власти «местных тиранов» и распространение концепции «Царства Божия на земле» играло в данном контексте особую роль. Очевидно, что умиротворение может существовать только как стратегия. Ведь стратегия — долгосрочная, согласованная программа действий. Программы умиротворения (в виде краткосрочных планов) в принципе не могут быть эффективным средством борьбы с освободительным движением. Политически значимого результата можно добиться, только внедряя долгосрочные программы умиротворения, которые оказывают постоянное воздействие на объект. Исторически сложилось так, что основным инструментом стратегии умиротворения во Вьетнаме выступают католицизм и новые религии. Это очень важно. Получается, что для успешной реализации стратегии умиротворения необходимо задействовать религиозный фактор.

Поскольку Вьетнам в этническом плане страна достаточно гомогенная (вьеты живут в дельтах и на побережье, а национальные меньшинства проживают в горной местности), то задача «разделяй и властвуй» решалась путем разделения вьетнамцев и их противопоставления друг другу по религиозному признаку. Так создавались основы для организации внутриэтнического межконфессионального конфликта.

При этом особое внимание уделялось представлениям вьетов о потустороннем мире, что, как оказалось, имеет самое прямое отношение к особенностям ведения войн и регулирования конфликтов на этом свете. Дело в том, что традиционные представления вьетов о загробном мире — это реальность, и колониальные власти это прекрасно понимали! Воздействуя на эту, пусть несколько специфическую, но все-таки реальность, колониальные власти пытались решить свои весьма земные проблемы в этом мире.

С точки зрения вьетнамцев, человек после смерти не умирает совсем, а попадает в мир духов, и оттуда у него будет возможность влиять на дела своих здравствующих родственников и людей вообще. Это не просто важный элемент культурного наследия, а основной элемент культа предков, который представлен как на семейном, так и на общегосударственном уровне. Именно ЭТА вера не давала провести тотальную католизацию страны. Для общения со своими отошедшими в иной мир предками, а также для поклонения наиболее почитаемым национальным героям существовала отработанная веками технология. Желавшие шли к местному медиуму, «заказывали» вы-

зов нужного им духа, общались с ним, получали потусторонние рекомендации и спокойно приступали к их выполнению.

Французские спецслужбы детально изучили структуру вьетнамской традиционной концепции потустороннего мира, видоизменили ее путем внедрения своих аналитических схем, и таким образом смогли парализовать вьетнамское национально-освободительное движение на этом свете. Так было найдено эффективное противодействие против так беспокоившей их региональной нестабильности.

В двух словах суть религии *каодай* состоит в том, что откровения верующие получают не от пророков, которые в силу тварной природы человека не могут без потерь и искажений передать в изначальной форме суть божественных посланий. Во избежание подобных «ошибок» предлагалось получать откровения от медиумов во время спиритических сеансов. Эти откровения с того света тщательно фиксировались каодаистскими священнослужителями, и такие надиктованные послания стали, согласно каодаистской доктрине, основой священных писаний новой религии.

Традиционные формы общения с потусторонним миром существовали во Вьетнаме с незапамятных времен и были широко распространены в народе. Суть данных представлений состоит в том, что при помощи медиума вьетнамцы могли вступать в контакт с отошедшими в иной мир предками. Обычно в момент общения обсуждались частные проблемы: семьи, брака, детей, здоровья и т. п. Каодаистская церковь политизировала предмет диалога с потусторонним миром, тем самым сделав частную тематику общественной, и благодаря этому получила власть над имманентным миром.

В роли посредника между мирами выступал уже не какой-нибудь деревенский медиум, а соответствующим образом подготовленные служители каодаистской церкви. Одновременно появился запрет на деятельность «малограмотных деревенских медиумов» во избежание «злоупотреблений» с их стороны. Таким образом, был сделан шаг в направлении *монополизации* связи с потусторонним миром. Теперь каодаистская церковь претендовала на роль духовного посредника между вьетнамским народом и известными предшественниками мировой истории и культуры, стремясь, разумеется, к возможно большему контролю над всеми другими спиритическими сеансами.

Особую значимость культурное наследие приобретает в контексте идеологической борьбы и психологических операций, которые проводятся в период колонизации или неокolonизации. Использование веры в духов, вампиров и разных богов может принести ощутимую пользу при грамотном использовании.

В США, готовясь к смене в Сайгоне не оправдавшего надежд профранцузского режима на «демократический» проамериканский,

на рубеже 1950-х гг. хорошо знали о тонких технологиях. Э. Лансдейл в свое время грамотно использовал суеверия местного населения на Филиппинах в антиповстанческой борьбе против этого же населения. Вот как он сам описывает эту операцию: «Одна из операций психологической войны использовала страхи местного населения перед *асуаном* или вампиром для решения сложной проблемы. Для того чтобы очистить окрестности одного города от *хуков*¹ несиловым методом, была разработана следующая операция психологической войны. Среди местного населения были распространены слухи об *асуане*, живущем на холме, где базировались *хуки*. Двое суток спустя, когда слухи распространились среди сторонников *хуков* и достигли холма, спецкоманда устроила засаду у тропы, которой пользовались *хуки*. Когда патруль *хуков* проходил по тропе, бойцы схватили последнего человека, их движения были незаметны темной ночью. В его шею были прodelаны две дырочки, имитировавшие укусы вампира, тело подвесили за пятки, выпустили кровь и положили на тропу. Когда патруль вернулся в поисках пропавшего товарища, то он обнаружил бескровное тело своего товарища, все бойцы отряда поверили, что его поймал *асуан* и что они будут следующими, если останутся в районе холма. Когда рассвело, весь эскадрон *хуков* уже ушел»².

Любопытно, что сам он классифицирует свою деятельность как *psywar operation*. Как же, в таком случае, определить французскую деятельность по созданию, имплантации и развитию суррогатных культов? Это явно нечто более серьезное, чем психологическая война или распространенные в наше время политтехнологии. У американцев это была успешная, но разовая операция, а французское командование создало самовоспроизводящуюся структуру, используя которую можно было проводить управляемую дестабилизацию региона. Причем в обоих случаях все было сделано с учетом различных компонентов культурного наследия.

Спецслужбы хорошо знают наиболее удобные, с точки зрения манипуляции, религиозные сообщества и цинично разыгрывают их в своих планах. При установлении проамериканского режима в Южном Вьетнаме США совершенно справедливо определили религиозные секты в качестве профранцузских элементов местной политической структуры и выбрали в качестве опоры своего режима местных католиков³.

¹ Сокр. от *хукбалахан* («армия освобождения страны»).

² Lansdale E. In *The Midst Of Wars. An American Mission to Southeast Asia*. Harper and Row. New York. P. 72–73.

³ The Pentagon Papers. NY, 1970. P. 56.

После подписания Женевских соглашений по Индокитаю в 1954 г. Вьетнам был разделен по 17-й параллели. Север был занят коммунистами под руководством Хо Ши Мина, а на Юге после длившегося практически год франко-американского конфликта стал формироваться проамериканский режим. В Южном Вьетнаме американский куратор Э. Лансдейл в ходе ряда манипуляций демонтировал созданную французскими спецслужбами систему управления конфликтом, основным структурным элементом которой были те самые религиозные секты, и привел к власти католика Нго Динь Зьема.

На Севере началась подготовка к освободительному походу на Юг, а на Юге полным ходом шла подготовка к католическому антикоммунистическому крестовому походу (*Catholic anti-communist crusade*) на Север и его освобождению от коммунистов. Каждая из протоборствующих сторон могла по своему желанию приводить примеры из истории Вьетнама и на их основе выстраивать наиболее желаемые аналогии развития будущих событий. «Южане» могли вспомнить раздел страны при Тэйшопах (1771–1802), завершившийся объединением страны под эгидой южного феодального клана Нгуенов, последний представитель династии которых был отстранен от власти на «референдуме».

«Северяне» могли апеллировать к тому, что в течение последних пяти столетий традиционным направлением вьетнамской экспансии было южное, и коммунисты в данном случае выступали в качестве продолжателей исторически сложившегося тренда. Аргументация «южан» далеко не так очевидна. Сложно сказать, на что рассчитывали кураторы Нго Динь Зьема. Корректные исторические аналогии говорили скорее о бесперспективности избранного пути. Однако, опираясь на пропагандистскую шумиху первого года пребывания Нго Динь Зьема у власти, в западных СМИ стал создаваться образ рыцаря без страха и упрека, который возглавил последний бастион «свободного мира» на пути у коммунистов, рвущихся к захвату всей Юго-Восточной Азии. Разумеется, таким рыцарем мог быть только католик. В результате реализации нашумевшей операции «Богоматерь идет на Юг» (*The Virgin Mary Goes South*) в южную часть страны в 1954 г. переместилась значительная часть католиков-северян, по разным источникам от 700 тыс. до 1 млн. Стоит заметить, что такая шумиха предназначалась, прежде всего, для западных обывателей, тронутых заботой о «кротких христианах», бегущих от «коммунистического ига». Попутно решался вопрос обеспечения общественной поддержки все возрастающим расходам на Вьетнам. Во Вьетнаме прекрасно знали, что большая часть переселенцев состояла из католиков.

Следует также заметить, что северовьетнамские католики, столько времени служившие французскому колониальному, а затем

неоколониальному режиму, очень быстро переходили на службу к новым хозяевам, чьим врагом стали единоверцы и покровители-французы. Более того, они принимали активное участие в вытеснении французов из Южного Вьетнама. На этом примере видно, что при умелом подходе религиозные симпатии отходят на второй план. Манипулировать фанатиками может кто угодно, основным условием здесь является знание соответствующих технологий. Однако новые хозяева не учли, что к самостоятельной политически значимой деятельности католические переселенцы неспособны.

У Нго Динь Зьема были сторонники и весьма могущественные покровители. По мнению Эвро Манхэттена, американский кардинал Спеллман был ярким сторонником установления католической диктатуры в Южном Вьетнаме под руководством им персонально подобранной кандидатуры Нго Динь Зьема. «Католики, покидающие Северный Вьетнам, подвергались воздействию интенсивной политической и религиозной пропаганды. Им говорили, что если они останутся на Севере под властью безбожников коммунистов, то они будут уничтожены атомной бомбой и потеряют свою душу... Католические священники и сайгонское радио заявляли, что Дева Мария и даже ее сын Иисус Христос уже перебрались на Юг, чтобы жить под властью католика Зьема. В конце концов, три четверти почти миллионной католической общины Северного Вьетнама бросили свои дома и деревни в течение всего нескольких месяцев. Северовьетнамские власти пытались остановить исход католиков, но были беспомощны против религиозных эмоций, используемых католиками из Южного Вьетнама»¹.

В прессе была поднята шумиха о том, что вьетнамцы не хотят жить при коммунистическом режиме, выбирают свободу и в споре, что лучше: коммунизм или капитализм, — народ проголосовал ногами. До сих пор во многих работах на все лады расхваливают достижения американских советников, которые организовали переселение католиков с севера на юг, как выбор значительной части населения между безбожным коммунистическим режимом на Севере и католическим режимом на Юге. Однако если отойти от эмоционального тона крикливых сообщений, то перед нашим взором откроется несколько иная картина. При спокойном анализе последствий этого переселения можно усомниться в величии достижений организаторов данного переселения.

¹ Manhattan A. Vietnam: Why Did We Go? The Shocking Story of the Catholic "Church's" Role in Starting the Vietnam War. Chino: Chick publications, 1984. URL: <http://www.reformation.org/chapter8.html>.

Единовременное перемещение на территорию другого государства такого количества потенциально неблагонадежного элемента снимало массу проблем с северян и создавало массу проблем южанам. К тому же столь значительное переселение крайне политизированного населения, которое в скором времени станет основой формирования новой системы государственной власти, создавало массу возможностей для инфильтрации католической массы сотрудниками северовьетнамских спецслужб, что и было исполнено в поражающих воображение масштабах.

Вместо желаемого единения сил южновьетнамской нации для борьбы с «безбожниками коммунистами» на основе католической религии получилось нечто другое. В Южном Вьетнаме произошел раскол не только по линии католики/буддисты, но и между католиками — северянами и южанами. На такой основе не могло идти речи ни о каком первоначально планировавшемся крестовом походе на Север. Более того, через несколько лет со всей остротой встал вопрос о сохранении разваливающегося южновьетнамского марионеточного режима.

Новый проамериканский порядок строился уже на руинах французской системы управления конфликтом. Причем в качестве единственной опоры режима использовалось католическое меньшинство, на которое их французские коллеги уже перестали делать ставку.

Роберт Макнамара в своих воспоминаниях отмечает, что в период существования режима Нго Динь Зьема с 1955 по 1961 г. США «было израсходовано на оказание экономической и военной помощи Южному Вьетнаму более 7 млрд долларов»¹. За эти деньги США получили рост «мятежных настроений» (*insurgency*) и народного недовольства в регионах. Как видно из приведенного примера, существенные финансовые вливания не могут изменить неблагоприятные последствия политической линии, которая не согласуется с реальностью.

Кстати, следует обратить внимание на то, что практически все президенты и премьер-министры в Южном Вьетнаме, за исключением краткосрочного пребывания Зыонг Ван Миня, в период американского контроля были католиками. Так что фактор католизации сохранялся все время, но действовал с разной степенью интенсивности.

По мнению Д.В. Мосякова, «американцы рассчитывали на юге Вьетнама повторить опыт умиротворения и декоммунизации, использованный ими в таких странах, как Таиланд и Филиппины, когда

¹ Макнамара Р. Вглядываясь в прошлое. Трагедия и уроки Вьетнама. М., 2004. С. 64.

сильный харизматический лидер объединял вокруг себя все антикоммунистические силы и направлял их на вытеснение коммунистов на периферию политической жизни»¹.

Следование идеологическим химерам вопреки реальности привело США, в целях сохранения южновьетнамского режима, к необходимости ввода войск и начала Второй индокитайской войны, которая, по нашему мнению, была проиграна по большому счету из-за потери управляемости ситуацией в сфере тонких технологий, что безуспешно годами пытались лечить напалмом и ковровыми бомбардировками.

«Реванш» за поражение 1975 г. был взят на рубеже XX–XXI вв., когда некоторые горные народы Вьетнама были обращены в протестантизм и противопоставлены в политическом плане вьетам и сложившейся в этой стране системе государственной власти².

Описанные выше элементы тонких технологий не только широко использовались в прошлом, но и не менее активно используются в настоящее время в качестве «мягкого» оружия. Основные элементы системы управления конфликтом «намертво» встроены в местную национальную культуру, поскольку специальные технологии обеспечивают необратимость изменения религиозной идентичности религиозных сообществ, которые в силу своей многочисленности и искусственно поддерживаемой политической активности не подлежат дезинтеграции. Воспроизводство основных структурных элементов такой системы управления конфликтом происходит в автономном режиме (без вмешательства извне) в полном соответствии с ее существенными параметрами, которые раньше препятствовали проведению католизации среди вьетов. Новые религии с течением времени стали неотъемлемой частью местной культуры, которые «работают» против нее в интересах внешних сил.

¹ Мосяков Д.В., Тюрин В.А. История Юго-Восточной Азии. М.: Восточный университет, 2004. С. 300.

² Подробнее см.: Колотов В.Н. Этнорелигиозные сообщества во Вьетнаме...

Б.Н. Мельниченко

Социокультурные традиции в современной общественной жизни Таиланда

Прежде чем говорить о традициях в современной жизни Таиланда (до 1939 г. — Сиам), необходимо сказать несколько слов об особенностях этой страны в XIX — начале XX в., которые в очень многом определили ее (страны) развитие в XX — начале XXI в. Важнейшая специфика тайландской истории — страна никогда не была колонией. В настоящее время в Юго-Восточной Азии имеется 11 государств, 10 из них — бывшие колонии Великобритании (Мьянма, Малайзия, Сингапур, Брунай), Франции (Вьетнам, Лаос, Камбоджа), Нидерландов (Индонезия), Испании, потом США (Филиппины) и Португалии (Восточный Тимор). Только Сиам сохранил государственный суверенитет и независимость.

Территория Сиама никогда не была оккупирована войсками колонизаторов, здесь никогда не было иноземной администрации, не действовали иностранные колониальные законы. Никогда сиамская элита не видела, чтобы верховный резидент-иностранец определял гражданский лист королевского двора. Конечно, суверенитет Сиама был несколько ограничен 14 неравноправными договорами, в которых существовали такие условия: экстерриториальность иностранных подданных, 3 % ввозная пошлина без права повышения ее сиамцами и др. Но при всем давлении извне — политическом, экономическом и религиозном (христианские миссионеры) — в конечном счете все главные вопросы решались самими сиамцами, все судьбоносные решения принимались сиамскими властями в Бангкоке, а не иностранными властями в Париже, Лондоне или где-либо еще. Решения принимал король, обладавший абсолютной властью (до 1932 г.). Великий правитель, Высшее существо — примерно так определялось место короля на Земле. В Средние века в тайском государстве Аютия (1350–1767 гг.) он был *дэва-раджа* («бог-король») и повелевал и миром людей, и силами природы (что выражено было в ритуалах «заклинания воды», «проведения первой борозды» и др.).

События лета 1932 г. (военный переворот, введение первой постоянной Конституции 10 декабря 1932 г., создание первого парламента — Национальной Ассамблеи) превратили Сиам в конституционную монархию. Объем властных полномочий короля с тех пор ограничивается рамками Конституции. Однако во всех тайландских Конституциях (а их с 1932 г. принято 18, последняя в 2007 г.) особа короля священна и неприкосновенна. Он — символ единства нации. Король осуществляет суверенную власть, «исходящую от народа» (ст. 2, 2007 г.). Никто не может покушаться или действовать против короля в какой-либо форме.

Все законопроекты, одобренные Национальной Ассамблеей, должны быть представлены на подпись королю. Король наделен правом отлагательного veto. Только после того, как король подпишет законопроект, последний должен быть опубликован в «Правительственном вестнике» и становится законом. Если король отклонял законопроект, Национальная Ассамблея могла вторично принять его большинством голосов. Король имеет право «совещаться, поощрять и предупреждать», он может проводить ежедневные совещания с премьер-министром и высказывать свои замечания по политике правительства (следует сразу отметить, что к этим замечаниям всегда относятся с большим вниманием и уважением, они могут привести к пересмотру позиции правительства). За свои поступки и советы король не может быть привлечен к ответу ни по суду, ни перед Национальной Ассамблеей. Король — глава государства и буддийской общины. (Соответственно этому, король обязательно должен быть буддистом.) Король — покровитель всех религий в королевстве. Наконец, среди важнейших прерогатив короля та, что он — Верховный главнокомандующий. Король имеет право устанавливать и присваивать титулы, награждать и лишать наград, объявлять о помиловании, назначать членов Тайного совета короля, адъютанта короля и чинов королевского двора. По решению парламента король назначает главу правительства, председателя парламента, судей. Тайланд — конституционная парламентская наследственная монархия.

Несмотря на достаточно большие права в области законодательной, исполнительной и судебной власти, которые были предоставлены королю в первой постоянной Конституции 10 декабря 1932 г., реальная власть в 30-х гг. XX в. оказалась в руках руководителей революции 1932/33 гг. Попытки короля Прачатипока (Рама VII) критиковать новое конституционное правительство — король даже 1 апреля 1933 г. своим указом распустил Национальную Ассамблею и правительство — не повлияли на политическое положение в стране. 12 января 1934 г. Прачатипок выехал в Англию и 2 марта 1935 г. отрекся от престола (он скончался в Англии в 1941 г.). Королем был

провозглашен его племянник Ананда Махидон (Рама VIII, 1935–1946 гг.). 10-летний король, его младший брат Пумипон Адульядет, их мать королева Мом Сангван Махидон, старшая сестра Гальяни Ваттана в годы Второй мировой войны находились в Швейцарии, где дети получили высшее образование.

Представителем короля в стране является регент; в годы войны им был видный политический деятель Приди Паномионг. Стоит отметить, что регент не подписал заявление премьер-министра Пибун Сонгкрама об объявлении войны 25 января 1942 г. Англии и США. Это позволило Приди Паномионгу 19 августа 1945 г. в обращении к союзным державам аннулировать объявление войны как неконституционное. В конце 1945 г. в Таиланд вернулись король Ананда Махидон, его брат и вся королевская семья. Король планировал 13 июня 1946 г. выехать в Швейцарию для продолжительного обучения. Но утром 9 июня во дворце произошел несчастный случай. В результате неосторожного обращения с оружием король Ананда скончался. Вечером 9 июля на чрезвычайном заседании парламента в соответствии с законом 1924 года о престолонаследии принц Пхумипон был объявлен королем Рамой IX.

В связи с тем, что король Ананда (Рама VIII) не был официально коронован, 11 августа 1946 г. Рама IX провел посмертную церемонию коронации старшего брата. Цель этой церемонии заключалась в том, чтобы спустя четыре года (согласно традиции) провести полноценные похороны с девятиуровневым золотым зонтом, полагающимся королю.

Король Пхумипон Адульядет затем вернулся в Швейцарию для завершения образования в Лозаннском университете. Готовясь к своей роли монарха, Рама IX изучал теперь юриспруденцию, географию, политику, этнологию, литературу и иностранные языки. Король вернулся в Таиланд в марте 1950 г. 29 марта 1950 г. состоялись похороны Рама VIII. 28 апреля 1950 г. была проведена гражданская церемония заключения брака Пхумипона Адульядета и Сирикит Китиякара, дочери принца Сураната. Посла Таиланда во Франции 5 мая 1950 г. состоялась торжественная церемония коронации. «Мы будем управлять страной праведно и справедливо», — сказал Рама IX, произнося клятву, которую давали до него все восемь королей из династии Чакри. Затем королевская чета вернулась в Швейцарию и завершила образование в Лозаннском университете. Король и королева окончательно вернулись в Таиланд в 1951 г.

В королевской семье четверо детей: принцесса Убол Ратана (род. в 1951 г.), наследный принц Маха Вачиралонгкорн (род. в 1952 г.), принцесса Маха Чакри Сириндон (род. в 1955 г.) и принцесса Чулапон (род. в 1957 г.). Мы видим, что во второй половине

40-х — 50-е гг. король Пхумипон получал высшее образование и создавал семью (хочется сказать: счастливый брак).

Власть в государстве находилась в те годы сначала в руках фельдмаршала Пибун Сонгкрама, а затем генерала Сарит Танарата.

Влияние и авторитет королевской власти после революции 1932 г. значительно упали. Внешне выразилось традиционное почтение к персоне короля, говорилось о том, что Конституция дарована народу Его Величеством, что король является верховным главой буддийской сангхи (общины), покровителем всех религий и главой армии. Но при этом именно «день Конституции был объявлен национальным праздником (отодвигался в тень день рождения короля), а на государственных церемониях почести оказывались флагу и гимну, а не королю»¹.

«За этим последовала десакрализация Рамы V Чулалонгкорна — путем запрета на наименование его „королем-Буддой“, отмена особых букв, которыми писались королевские имена и особого „королевского языка“, на котором полагалось обращаться к королю и лицам королевского происхождения»².

Государственные церемонии «оттеснили» дворцовые церемонии на второй план. Даже один из буддийских храмов, построенных правительством в 1940 г., был посвящен революции 1932 г.

От молодого короля Рамы IX потребовались большие усилия, чтобы восстановить сакральную силу, авторитет и реальное политическое влияние королевской власти в условиях конституционной монархии. К тому же при «нестабильной стабильности»³ в Таиланде после 1932 г. было создано 18 конституций, и в каждой из них прерогативы и права короля претерпевали определенные изменения. Требовалось найти такие сферы, в которых активная деятельность короля могла бы способствовать восстановлению авторитета монарха как духовного вождя нации.

Одной такой сферой деятельности стала забота Его Величества о благосостоянии своих подданных. В 50-е и 60-е гг. король объездил практически всю страну, познакомился с жизнью тайских крестьян и горных племен, беседовал с сотнями людей, посетил самые отдаленные районы. Внимательное изучение и оценка состояния сельского хозяйства, а также применения новых концепций и технологий на

¹ Иванова Е.В. Роль традиционных обрядов в сохранении института монархии в Таиланде // Кюнеровский сборник. 2010. Вып. 6. С. 103.

² Там же.

³ Постоянно сменяли друг друга у власти генералы и гражданские парламентские правительства, но основной курс социально-экономического развития страны существенно не изменялся.

королевском экспериментальном участке в Бангкоке легли в основу множества проектов развития, созданных по инициативе короля.

Существует более 2 тыс. проектов, среди них — орошение земель, охрана водных, лесных и рыбных ресурсов, развитие общинного хозяйства, охрана окружающей среды, первая медицинская помощь, городской транспорт, борьба с наводнениями, ликвидация проказы, борьба с наркотиками, прекращение выращивания опиума.

В список королевских проектов необходимо внести также создание экспериментальных сельских хозяйств с применением новейших агротехнических методов, создание под патронажем короля научно-исследовательских центров, разрабатывавших современные информационные технологии, содействие открытию новых колледжей и университетов, финансирование восстановления и охраны исторических памятников и многое другое¹.

«В период проведения аграрной реформы 1975 г. по указанию короля были распределены в пользу безземельных и малоземельных крестьян 52 млн рай² принадлежавших королевской семье плодородных земель, расположенных в основных рисопроизводящих районах Бангкокской равнины»³.

Следует отметить и «проекты, пользующиеся поддержкой монарха». По этим проектам король дает советы и рекомендации частному сектору, и это позволяет привлечь значительные средства для их осуществления. Это следующие проекты: «Тайская энциклопедия для молодежи», издание словарей, проект развития деревни Дин Дэнг. Пхумипон Адульядет изобрел аэратор — машину для обогащения воды кислородом (в мире существует девять подобных машин разного типа).

Второй сферой деятельности монарха стало покровительство национальной религии. Опыт монашества⁴, высокий уровень, достигнутый королем в искусстве медитации, глубокое знание им буддийских священных текстов, постоянное общение с иерархами буддийской общины, строительство на средства короля новых буддийских храмов — все это привело к восприятию буддистами страны короля как своего духовного лидера. Во время поездок по провинциям страны король в каждой из них выделял королевский храм, подносил многим храмам дары, раздавал сделанные лично им статуэтки Будды и амулеты.

¹ Concepts and theories of His Majesty The King on development. Bangkok, 1997.

² 1 рай = 614 м².

³ Дольникова В.А. Королевская власть и социально-политическое развитие Таиланда в XX в. // Три четверти века. Д.В. Деотику — друзья и ученики. М., 2007. С. 311.

⁴ Король в 1956 г. был временным монахом в храме Ват Пра.

Благодаря активной поддержке и умелой стратегии руководителей Тайного совета короля принца Рангсита (сына Рамы V) и принца Тхани Нивата, королю удалось возродить практически почти в полном объеме прежние королевские церемонии, в центре которых, разумеется, находится особа короля и демонстрируется его сакральная сила и могущество. 6 апреля 1948 г. после долгого перерыва в стране праздновали День династии Чакри (6 апреля); с 1949 г. в ежегодный ритуал Первой борозды (начало пахоты) были вновь включены принесение жертвы богам и благословение в королевском храме разбрасываемых сеятелем семян.

Была восстановлена церемония раздачи от имени короля одежды монахам по случаю буддийского поста. По инициативе принца Рангсита стал выполняться лично королем ритуал переодевания три раза в год статуи Изумрудного Будды в храме Ват Пра Кео (главная святыня Таиланда). «Символическое значение этого ритуала заключается в приравнивании короля этому священному изображению»¹. Духовный учитель короля монах Янасангворн в проповеди по случаю 10 000 дней правления короля подчеркивал его 5 признаков подлинного буддийского короля. Стал ежегодным государственным праздником День рождения короля (5 декабря). Как государственный праздник отмечают теперь и День рождения королевы Сиричит (12 августа). Начали отмечать День восхождения Рамы IX на трон (9 июня), День Чулалонгкорна (23 октября). Еще в 1959 г. король обратился с просьбой возродить традицию процессии королевских лодок по реке Чао Прайя Менам во время празднования Дня катхин (7 ноября; подношение новой одежды монахам от имени короля)² и во время других праздников и парадов. Процессия королевских лодок вновь была проведена в 1982 г., когда торжественно праздновали 200-летие династии Чакри и основание Бангкока как столицы Сиама. В сентябре 1994 г. была заложена и в 1996 г. спущена на воду королевская лодка «Нарайсонгсубан»³.

Росту авторитета короля способствовали юбилеи короля и события, связанные с членами королевской семьи. В 1987 г. вся страна отмечала 60-летие Пхумипона Адудьядета. За присвоение ему титула Махарача (Великий король) проголосовало 41 млн тайландцев. В 1988 г. радовались тому факту, что правление Рамы IX стало самым долгим монаршим правлением в истории страны. В 1992 г. Рама IX стал самым долгоцарствующим монархом в современном мире. В

¹ Иванова Е.В. Цит. соч. С. 104.

² Последний раз эта процессия имела место в апреле 1932 г. во время празднования 150-летия основания династии Чакри.

³ Длина лодки 44,3 м, ширина 3,2 м, высота борта 1,1 м.

программу ритуалов по случаю кончины королевы-матери (10 марта 1996 г.) вошло посвящение в монахи 34 604 человек (по числу проживших ею дней), поклонение ее урне с прахом в течение траурных 100 дней. 9 июня 1996 г. исполнилось 50 лет правления Рамы IX. Король был объявлен бодхисатвой.

В 1999 г., когда Раме IX исполнилось 72 года, он был объявлен *дэва-раджей* (*дэварача*), его чествовали как бога плодородия. В его честь в храме Ват Тхаммакан были посвящены в монахи 100 000 молодых людей.

Начиная с 1946 г. в период правления Великого короля 13 раз были пойманы белые слоны. Белый слон, по тайской традиции, — это символ сакральности и могущества королевской власти. Каждый раз проводились соответствующие торжества.

В современном Таиланде установилась традиция ежегодного выступления короля с речью по телевидению в день своего рождения. 5 декабря 2007 г. в стране состоялся грандиозный праздник, посвященный 80-летию короля. Пхумипон Адульядет в своей речи призвал народ Таиланда к национальному единству.

2 января 2008 г. скончалась старшая сестра короля принцесса Гальяни Ваттани. Принцесса постоянно активно участвовала в различных проектах в системе образования, являлась президентом множества фондов и благотворительных организаций, учредила собственный фонд поддержки молодых талантливых музыкантов. Гальяни Ваттана была деканом факультета иностранных языков Университета Таммасат, преподавала французский язык, историю, литературу, много сделала для развития высшего образования в целом в стране. Королевским указом был объявлен 100-дневный дворцовый траур.

Королю Раме IX пришлось приложить много усилий для возвращения престижа королевской власти. Эти усилия принесли хорошие плоды. Опираясь на компетентных советников, постоянно подчеркивая свое значение как духовного лидера нации, неустанно проводя в жизнь глубоко продуманную программу действий, направленную на повышение благосостояния населения, возродив многие королевские церемонии, король Рама IX смог поднять престиж, популярность, авторитет и реальное духовное и даже политическое влияние монарха и монархии на необычайную высоту. «Для народа Таиланда монархия является не абстрактной концепцией, а реальным, действующим и заботящимся о своих подданных институтом. Его Величество Король Таиланда воплощает все положительные черты национального характера и является олицетворением всех этнических групп, религий и культур Таиланда. Он вдохновляет нас на создание более надежного, безопасного и процветающего будущего. Он справедливо заслужил уважение и доверие своего народа. Он —

душа тайской нации», — так заявил в своей речи экс-премьер-министр Таиланда Ананд Паннярачун в 1996 г. в дни празднования 50-летия правления короля.

Благодаря усилиям советников короля был возрожден этикет в общении с монархом, в частности так называемый «королевский язык» — обычай простирается ниц перед королем. Король лично вручает дипломы выпускникам Таммасатского университета, вручает сабли кадетам. Монарх представляет эзэkvатуру послам и консулам Королевства Таиланд.

В результате, как отмечают исследователи, «богоподобный статус Пхумипона Адульядета не был частью семейного наследия, он был создан им самим и сотнями придворных чиновников и других агентств»¹. «Благодаря уму, личным дипломатическим талантам Рамы IX и сильной „команде“ роялистов удалось восстановить идею сакральности власти короля, утраченную после 1932 г., внушить народу, что институт монархии — это то, что нужно Таиланду, сохранить институт монархии, а Раму IX воспринимать как хранителя национальных традиций»².

Многие улицы таиландских городов названы именами королей династий Чакри, в стране можно увидеть множество статуй ушедших монархов. Например, в Бангкоке на площади перед зданием парламента стоит конная статуя короля Чулалонгкорна Рамы V (1868–1910) — борца за независимость страны в самый трудный для нее период колониальной агрессии западных держав.

В политической жизни Таиланда второй половины XX в. король Рама IX неоднократно выступал в качестве верховного арбитра, к которому обращались как к последней инстанции руководители конфликтующих сторон. Так произошло в октябре 1973 г., когда в результате массового восстания в Бангкоке часть военных лидеров обратилась к королю и добилась отставки, а затем высылки из страны трех диктаторов, находившихся у власти около 10 лет.

Вечером 14 октября 1973 г. по радио и телевидению выступил король, сделавший заявление об отставке правительства трех диктаторов и о назначении им премьер-министром профессора Таммасатского университета Саниа Таммасака³. Другим примером могут служить события 1992 г. После выборов в Национальную Ассамблею в марте 1992 г., прошедших с большими нарушениями и фаль-

¹ Handly Paul M. The King never smiles. A Biography of Thailand s Bhumibol Adulyadej. Yale Univ.Press. New Haven and London, 2006. P. 428. Цитата взята нами из статьи Е.В. Ивановой «Роль традиционных обрядов в сохранении института монархии в Таиланде» // Юноервский сборник. 2010. Вып. 6. С. 107.

² Иванова Е.В. Цит. соч. С. 107.

³ Корнев В.И. Таиланд: Студенты и политика. 70-е гг. М., 1981. С. 158.

сификациями, на пост премьер-министра в нарушение личных обязательств вступил глава военной верхушки генерал Крапраун. Это вызвало массовые протесты и политическую изоляцию военной верхушки. После встречи с королем и по его рекомендации правительство военных подало в отставку, и король назначил премьер-министром гражданское лицо, экономиста Ананд Паньярачуна¹. Все газеты Таиланда и многие за рубежом поместили фотографию, на которой глава военного режима генерал Крапраун и руководитель сопротивления в Бангкоке бывший губернатор столицы Чамлонг Сримуанг стоят на коленях перед королем, ожидая его решения. Эта аудиенция передавалась по телевидению. 25 мая 1992 г. генерал Крапраун подал в отставку. На выборах 13 сентября 1992 г. победу одержала Демократическая партия, а ее лидер Чуан Ликхпай стал премьер-министром.

Приведенные выше примеры и многие другие подобные события четко показали, что в критические моменты истории страны король может с успехом выступить в роли политического арбитра. Другими словами, традиционный институт — королевская власть — сохраняет высокую степень влияния на политическую жизнь в Таиланде. Монархия является и сегодня важнейшим элементом тайландской политической культуры. Король Рама IX обладает безграничным авторитетом, и его слово, его речь, его действия и даже в определенной ситуации его молчание могут способствовать смене правительства. «Рекомендательные» решения Тайного совета короля очень редко не проводятся в жизнь правительствами. Отметим также, что почти все Конституции Королевства Таиланд начинаются словами: «Его Величество Король Пумипон Адульядет милостиво провозглашает...»², либо «Его Величество... издал королевский приказ утвердить...»³.

В период правления королей Монгкута (1851–1868) и Чулалонгкорна имела место модернизация сиамского государства и общества путем проводимых сверху реформ. Изменение внешней политики при Монгкуте от политики изоляции к открытости Западу произошло раньше (1851 г.), чем Запад попытался насильственно открыть Сиам (1855 г.). Широкие реформы, проведенные при Чулалонгкорне (ликвидация личной зависимости крестьян, ликвидация

¹ Москалев Д.В., Тюрин В.А. История Юго-Восточной Азии. М., 2004. С. 377.

² Конституция 1959 г. // Конституции государств Юго-Восточной Азии и Тихого Океана. М., 1960. С. 572.

³ Конституция 2006 г. // Constitution of the Kingdom of Thailand (Interim Edition) of B.E. 2549, 2 October 2006. P. 1; Constitution of the Kingdom of Thailand (Interim Edition) of B.E. 2550 (2007). P. 1. (Последняя по времени Конституция Таиланда.)

различных форм рабства, юридическое признание частной собственности на землю, административная, военная, судебная, финансовая, юридическая реформы, создание государственной светской системы образования и др.), привели к становлению новой тайской государственности, открыли дорогу дальнейшему развитию общества¹. В то же время тхеравада «сознательно использовалась как фактор интеграции»². Король Вачировут (1910–1925) сформулировал три принципа тайского национализма: нация, религия, монархия. «Такое триединство создало в Таиланде в чем-то уникальную (для Азии) по прочности политико-идеологическую конструкцию»³. «На протяжении всего XX в. апелляция к буддизму как символу единства и фактору легитимности государственной власти не подвергалась сомнению по существу. Буддизм по-прежнему духовная основа национальной самобытности...»⁴.

Другим важным фактором сохранения традиции является преобладание в течение всего XX в. сельского населения в стране. Причем в таиландской деревне подавляющее большинство жителей — это именно крестьяне. В деревне сохраняются многовековые традиции почитания с оттенком обожествления короля и монархии, глубокая вера в буддийское учение, традиции социальной иерархичности и взаимоотношений между людьми. Деревенская жизнь тайцев веками определялась циклом годовых сельскохозяйственных работ, и этому циклу соответствовали буддийские праздники.

Буддизм-тхеравады в Сиаме был единственной религией тайцев; до середины XIX в. обладал монополией в образовании. Монашество в целом было наиболее образованной частью населения, а буддийские храмы сохраняли коллекции канонических текстов, записей ритуалов, текстов по медицине и астрологии. Буддийские храмы (ваты) являлись прекрасными произведениями искусства своего времени. Религия освящала жизнь и трудовую деятельность населения, создавала устойчивый идеологический и психологический климат внутри общества. В XX в. государственная светская система образования пришла на смену монастырским школам. Однако внутри новой системы образования, в искусстве (архитектуре и скульптуре), в литературе и театре, в повседневной жизни и в человеческом общении сохраняется сильное традиционное влияние буддизма. Национальной святыней Таиланда является статуя Изум-

¹ Мельниченко Б.Н. Социальные реформы в Таиланде в конце XIX–начале XX в. М., 1976. С. 35–92.

² Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX в. Религиозные ценности и современная история стран *тхеравады*. М., 1993. С. 183.

³ Там же. С. 184.

⁴ Там же.

рудного Будды. Храм Изумрудного Будды находится внутри комплекса Королевского дворца. Все изображения Будды, и крупные, и маленькие, и очень старые, и только что созданные (но обязательно уже прошедшие церемонию освящения), считаются священными. Закон кармы требует от тайца постоянного совершения благих дел для обретения заслуг, чтобы переродиться в более совершенном существе (облике).

Согласно Конституции, король Таиланда должен быть буддистом. Рама IX выполнил обычай и в 1956 г. на три месяца ушел в монастырь. Считается, что в настоящее время этот обычай выполняют около половины юношей. Монахи участвуют во многих церемониях жизненного цикла. В годовом цикле праздников государственные праздники перемежаются с буддийскими. В каждой деревне или небольшом городке центром общественной жизни является храм. На его территории проходят все праздники, а в церемонии посвящения в монахи обычно участвуют все жители.

Влияние традиции в современной жизни выражается и в использовании в Таиланде двух календарей — грегорианского и буддийского. Год буддийской эры на 543 года больше грегорианского, отсчет времени начался с момента ухода Будды в нирвану. 2010 г. — это 2553 г. буддийской эры. До сих пор тысячи тайцев-буддистов совершают паломничества к святым местам буддизма в Таиланде. След ступни Будды около города Лопбури привлекает наибольшее количество паломников (дважды в феврале и в конце марта ежегодно). Отпечаток ступни Будды был обнаружен в начале XVII в. охотником Буном, и в 1620–1628 гг. на этом месте построили монастырь. Позолоченный ныне отпечаток длиной 1,5 м обладает чудодейственной силой. Паломники бросают монетки на отпечаток и подбрасывают вверх специальные палочки — это поможет им улучшить карму и узнать свою судьбу. Ежегодные торжества в феврале и марте собирают до 800 тыс. человек¹. Местами паломничества и поклонения служат и некоторые буддийские храмы — древние, расположенные на высоких горах, связанные с определенными религиозными деяниями или историческими событиями, — например храм Дойсутхеп в окрестностях Чиангмая², а также ступа Пхра Патхом Чеди в Накхонпатхоме, восстановленные храмы в Сукотаи, сохранившиеся статуи Будды в Аютии и Лопбури, дворец короля в Питсанулоке (XV в.) и другие.

Наконец, третьей социально-культурной традицией, сохраняющейся в современном таиландском обществе и, в определенной

¹ The National geographic traveler. Таиланд, 2004. С. 143.

² Там же. С. 226.

степени, в политической жизни Таиланда, является неформальная иерархичность, которой пронизаны все взаимоотношения тайцев. По закону кармы каждому человеку уготовано определенное место вследствие всего совершенного им в прошлых перерождениях. Если человек беден и болен, это объясняется просто — он много грешил и подличал в прошлом. Знатный и богатый человек совершил когда-то много благих (с точки зрения буддизма) деяний — подчеркнем, что не в этой жизни, а в прошлых перерождениях. Таким образом, социальный статус каждого человека определен справедливо: человек занимает свое место на социальной лестнице. В современном тайландском обществе поведенческие стереотипы человека определяются законом кармы и неформальным иерархическим статусом собеседника (оппонента)¹.

Для ясного понимания влияния буддийского (в Таиланде) закона кармы позволим себе привести небольшую цитату из статьи Д.Д. Мишуковой «Современный Таиланд: национальные символы, люди, нравы»². «Одна из студенток (на кафедре русского языка Университета Тхаммасат в Бангкоке. — Б.М.) переводила на тайский язык стихотворение Анны Ахматовой и обратилась за консультацией к русскому преподавателю, чтобы уточнить понимание содержания стихотворения.

Я живу, как кукушка в часах,
Не завидую птицам в лесах.
Заведут — и кукую.
Знаешь, долю такую
Лишь врагу
Пожелать я могу.

Камнем преткновения оказались последние три строчки: „долю такую лишь врагу пожелать я могу“. Полные искреннего недоумения доводы тайской стороны звучали приблизительно следующим образом: „Это как получается, как можно пожелать что-то плохое человеку, даже врагу? У Вас в России принято желать плохое врагу? Но это неправильно, врагу нужно желать только хорошее. Никому нельзя желать плохого...“ — и в том же духе в течение получаса. Воспитанным в сознании неизбежности воздаяния за любые деяния тайцам представляется нелогичным направить против кого-либо отрицательную мысль. В тайском менталитете в принципе отсутствует такая

¹ Райнер Крак. Эти поразительные тайландцы / пер. с нем. М., 2005. С. 49.

² Россия и АТФ. 2008. № 4.

категория. Сама идея „пожелать кому-то плохое“ просто не укладывается в сознании тайца»¹.

Таким образом, в современном Таиланде начала XXI в. продолжают существовать многие социально-культурные традиции: высокий авторитет наследственной монархии (при конституционном государственном строе); духовное влияние буддизма-тхеравады в воспитании и взаимоотношениях людей; влияние ритуалов, связанных с буддизмом, в жизни человека; реальное сохранение формальной иерархичности в обществе, объясняемое учением Будды.

¹ Там же. С. 32–133.

Содержание

<i>Переломов Л.С.</i> Конфуцианство в политической культуре стран дальневосточного региона	5
<i>Доронин Б.Г.</i> Китай: цивилизационный ресурс модернизации	32
<i>Горбунова С.А.</i> Религии в современном китайском социуме.....	53
<i>Ломанов А.В.</i> Роль культурного наследия в формировании облика Китая за рубежом.....	73
<i>Самойлов Н.А.</i> Культурно-историческое наследие и внешняя политика современного Китая.....	90
<i>Булацев С.Х.</i> Японские искусства гэйдо и традиционная социализация современных японцев	114
<i>Курбанов С.О.</i> Традиционная общественная мысль и новые религии и идеологические течения в современной Корее	137
<i>Колотов В.Н.</i> Культурное наследие в политической практике Вьетнама	167
<i>Мельниченко Б.Н.</i> Социокультурные традиции в современной общественной жизни Таиланда	188

Научное издание

**Культурное наследие в современной
политической и социальной практике
стран Дальнего Востока
и Юго-Восточной Азии**

Сборник статей

Директор издательства Р.В. Светлов

Ответственный редактор А.А. Галат

Корректор Н.К. Иванова

Верстка А.И. Соловьевой

Художник О.Д. Курта

Подписано в печать 15.09.2011.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная

Усл.печ.л. 12,5. Тираж 150 экз. Заказ № 75.

Издательство РХГА

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15

Тел.: (812) 310-79-29, +7(981)699-6595;

факс: (812) 571-30-75;

e-mail: rhgapublisher@gmail.com

<http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Литография»

191119, С.-Петербург, Днепропетровская ул., д. 8

