

КОНФУЦИАНСТВО И СОВРЕМЕННАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА КИТАЯ

Иван Сидорейко

Начиная с 1979 г. в китайском обществе происходят динамичные изменения. На фоне значительной либерализации экономики все более заметным становится разрыв между экономической и политической сферами общества. В кругах аналитиков все чаще звучит мнение о необходимости выравнивания диспропорций, т. е. демократизации политической жизни страны. Кроме того, в Китае осуществляется поиск духовной надстройки, которая смогла бы сочетаться с протекающими процессами модернизации. В этой связи интерес исследователей прикован к изучению современной политической культуры китайцев, выявлению того, что сохранилось в ней от конфуцианства, и выяснению, действительно ли в этом учении могут содержаться ценности, соответствующие духу предпринимательства современного общества и демократии.

Своеобразным историческим аналогом указанного поиска нам представляется духовное брожение эпохи Возрождения и Реформации в Европе, логическим завершением которого стала разработка Жаном Кальвином протестантской трудовой этики, где труд объявляется долгом перед Богом, а богатство, добытое трудом, — выражением праведности индивида. Несмотря на очевидное противоречие между христианством и духом прагматизма зарождавшегося общества модерна, учение Кальвина, как известно, оказалось синкретичным и получило широкое распространение в западном мире.

Исследованию политических аспектов конфуцианства, соотношению его принципов и демократии посвящены труды многих ученых. Среди них следует отметить монографию российского исследователя Л. С. Переломова [3]. В другом своем труде «Конфуцианство и легизм в политической истории Китая» [2] аналитик, среди прочего, представляет детализированный анализ преследования конфуцианства во времена Мао Цзэдуна. Вопросам соотношения принципов конфуцианства и западной демократии посвящено исследование аналитика Я. Бергера [1]. Большой ценностью обладает труд американского ученого Чженьгуана Чжоу [10], где автор анализирует взгляды западных мыслителей на права человека в сравнении с постулатами традиционных для Китая философских учений. В этом же труде дается характеристика современной политической культуры Китая. Проблема сравнительной характеристики подходов к правам человека в философских учениях Запада и

Китая посвящена докторская диссертация корейского ученого Лью Шиня [8]. Китайский исследователь Чжау Чуньфу, представитель Пекинской школы администрации, при изучении связи модернизации, демократии и конфуцианства делает вывод о переплетенности, неразрывности демократических и антидемократических аспектов в конфуцианском учении [5]. Российский аналитик Д. С. Шнейвас занимается исследованием трудов японского экономиста Сибусавы Эйити, продемонстрировавшего близость ценностей конфуцианства и этики современного предпринимательства [6]. Определенный интерес вызывает труд американского ученого Гу Чжибина [9], в котором автор делает попытку объяснить с точки зрения конфуцианских ценностей студенческие выступления на площади Тяньаньмэнь в июне 1989 г.

На формирование политических традиций китайцев важнейшее влияние оказали три учения: даосизм, легизм и конфуцианство. При этом центральное место аналитики отводят конфуцианству. Данный факт объясняется как сущностью, так и историей развития перечисленных учений.

Так, в основе даосизма положен принцип «дао» (путь, объективно существующие законы природы) и концепция «недействия», которая подразумевает «не ничего неделание», а гармоничное встраивание индивида в «дао». Поскольку указанная концепция стремится минимизировать политическое действие, то даосизм рассматривается как уход от политических реалий. Следует отметить, что и развивался даосизм неоднозначно. После смерти его основателя Лао Цзы наиболее видный представитель школы Цзян Цзы развил учение в сторону мистицизма и агностицизма, что сделало доктрину еще менее совместимой с политикой [10, р. 144].

Полной противоположностью даосизму является легизм — материалистическое, политико-ориентированное течение, легитимирующее абсолютную власть суверена, а также самые жесткие меры по ее поддержанию. Учение зародилось в эпоху воюющих династий, когда впервые императору Цинь Шихуанди удалось объединить под своей властью весь Китай и установить правление династии Цинь. Однако через 15 лет династия была свергнута, а вместе с ней на второй план отошел и легизм. Тем не менее, определенные элементы этого учения были заимствованы конфуцианством [10, р. 144].

Автор:

Сидорейко Иван Васильевич — аспирант кафедры идеологии и политических наук Академии управления при Президенте Республики Беларусь

Рецензенты:

Достанко Елена Анатольевна — кандидат политических наук, доцент, заместитель декана факультета международных отношений Белорусского государственного университета

Давыденко Светлана Семёновна — кандидат политических наук, доцент кафедры философии и истории Белорусского торгово-экономического университета потребительской кооперации

Конфуцианство вообще можно рассматривать как некую золотую середину между даосизмом с его аполитизмом и легизмом с его склонностью к четкому позитивизму и реальной политике. Судьба конфуцианства поначалу также складывалась не просто. После смерти Конфуция (479 г. до н. э.) синкретичное учение распалось на восемь течений. И только с приходом к власти второй императорской династии, а точнее императора Ву Цзы, властью было принято на вооружение конфуцианство в изложении Дона Чжоншу. Именно им был составлен канон классических конфуцианских текстов, что заложило основы официального учения. Все остальные конфуцианские течения были запрещены. *Поэтому как официальная идеология всех императорских династий конфуцианство оказало большое влияние на китайское общество и рассматривается как центральный элемент традиционной политической культуры китайцев* [10, p. 146].

Говоря о современности и конфуцианстве, китайский аналитик Чжао Чуньфу считает, что в конфуцианской этике содержатся постулаты как противоречащие модернизации и демократизации, так и способствующие им. Первое обусловлено тем, что конфуцианская этика является продуктом древней аграрной цивилизации. Это феодальная этика, основанная на принципах жесткой иерархии, противоречащей духу индустриального общества, построенного на товарно-рыночных отношениях при равенстве субъектов. Другой аспект конфуцианства заключается в том, что в течение 2000 лет развития оно вобрало в себя многие положения других учений, философских течений, верований, социальных и политических традиций, которые делают его совместимым с модернизацией.

Рассматривая антимодернизационные стороны конфуцианства, Чжао Чуньфу указывает на следующее.

1. Идея иерархии и взаимозависимости (обобщности) не согласуется с современным принципом равенства и духом демократии.

2. В конфуцианской этике права отделены от обязанностей, что противоречит демократическим принципам: в частности, права императора дарованы небом и в ранг абсолюта возводится то, что страна управляется мудрецом.

3. Возвеличивание семьи, власть императора и культ предков противоречат принципу индивидуализма.

4. Конфуцианское требование почитания старины не соответствует принципу созидательности современного общества.

5. Учение о середине, т. е. конфуцианское требование жесткой социальной справедливости, становится высшим принципом морали, что несовместимо с принципом конкуренции.

6. Кроме того, нравственные ценности в конфуцианстве вообще ставятся выше всякой материальной заинтересованности [5, с. 123].

Вместе с тем, Чжао Чуньфу указывает на то, что может способствовать модернизации и демократизации.

1. Сильное чувство социальной ответственности.

2. Энергичное и деятельное отношение к жизни: конфуцианская этика подчеркивает, что доб-

родительный человек должен постоянно содействовать прогрессу и что ценность жизни заключается в активном созидании.

3. Кроме того, упор на моральные ценности, деятельность и саморегуляцию способствовали развитию духа патриотизма китайского народа.

4. Принцип позитивного отношения к другим «жэнь» (дословно «относиться к другим с любящим сердцем») способствует созданию положительного микроклимата в китайских социальных группах.

5. Дух прагматизма [5, с. 124–125].

Указывая на сложность конфуцианской этики, Чжао Чуньфу говорит о том, что часто ее достоинства и недостатки интегрированы в единое целое, а одно мировоззрение имеет двойное значение, что делает конфуцианство все-таки малоприемлемым в качестве идеологической базы модернизации. Но, по нашему мнению, из противоречивости учения автоматически не вытекает вывод о его несочетаемости с духом модернизации. Ведь несочетаемым с ним, на первый взгляд, может казаться и христианство, в котором также есть внутренние противоречия. Однако достаточно вспомнить протестантскую трудовую этику и ее роль в формировании духа капитализма, и взгляд на конфуцианство, попытки совместимости его с ценностями общества модерна могут измениться.

Полагаем, что Чжао Чуньфу несправедливо игнорирует учение японского экономиста Сибусавы Эйити (1840–1931), которое в определенной степени можно рассматривать в качестве конфуцианского аналога идей кальвинистской трудовой этики. Сибусава Эйити убедительно продемонстрировал, что дух прагматизма и конфуцианство могут хорошо сочетаться. Развивая эту идею, японский мыслитель сумел соединить такие противоположные принципы, как «конфуцианская мораль» и «получение прибыли». Его самым известным трудом по философии предпринимательства является книга «Лунь юй» и бухгалтерский учет» («Лунь юй» — сборник изречений, в котором излагается моральный кодекс конфуцианца). Книга Сибусавы, изданная в 1928 г., впоследствии неоднократно переиздавалась, что говорит о популярности ее идей. Сибусава на основе своего предпринимательского опыта приводит доказательства того, что мораль и бизнес не противостоят друг другу. Экономист опроверг общепринятое мнение о том, что предпринимательская деятельность базируется лишь на стремлении повысить личное благосостояние. По мнению Сибусавы, при ведении бизнеса нельзя преследовать исключительно личную выгоду, но важно также думать о том, каким образом выполнить долг перед обществом. Экономист утверждает, что, согласно учению Конфуция, только тот может считаться благородным мужем, кто в своем желании добиться успеха способствует продвижению и успеху другого человека. Деятельность предпринимателя, следующего этим моральным нормам, принесет пользу обществу и в итоге — ему самому. «Если личная выгода не становится общественной, то ее нельзя назвать настоящей», — подчеркивает Сибусава [цит. по: 6, с. 172–174].

В настоящее время в сфере изучения совместимости конфуцианства и западной демократии видное место занимает школа китайских традиционалистов. Ее представители ищут возможности со-

единения принципов двух концепций. Так, выдающийся представитель данной школы, китайский социолог, ректор Китайского университета в Сянгане, профессор Цзинь Яоцзи, полагает, что китайская политическая культура вполне совместима с такими институтами западной демократии, как всеобщие выборы и политическое участие, поскольку для традиционного конфуцианства форма правления безразлична. Значительно важнее его морально-этическая сущность. Однако, по мнению китайского аналитика, неприемлемыми для конфуцианства являются либерализм и индивидуализм, собственные, прежде всего, англо-американским демократиям [см.: 1, с. 46].

Тем не менее, по нашему мнению, такое видение ставится под сомнение исследованиями американского аналитика Чжэньгуана Чжоу, также изучающего степень согласуемости конфуцианства с принципами демократии. Указанный исследователь отмечает, что конфуцианство в большой степени повлияло на формирование современной политической культуры китайцев, которую можно оценить как переходную.

По мнению аналитика, основополагающими в конфуцианстве являются два взаимосвязанных принципа: «жэнь» (человеколюбие, гуманность), «ли» (почтительность, ритуал), который необходим для правильного соблюдения законов «дао» (понятие, перешедшее в конфуцианство из даосизма). Конфуцианство отличается от легизма и даосизма значительным *гуманизмом*, что позволяет говорить о наличии в нем демократических черт. Гуманизм заключается в том, что Конфуций создал картину мира, избавленную от демонов и духов, поставив в центр ее человека и, тем самым, возвысил ценность человеческой личности.

Более того, человек у Конфуция — это целый мир, который требует воспитания и самовоспитания в целях правильного соблюдения «ли». По мнению Чжоу, идея самовоспитания в значительной степени соотносится с западными представлениями об *индивидуальной независимости и автономности личности*, даже несмотря на то, что воспитание и самовоспитание индивида в Китае осуществлялось в рамках института «большой семьи» в соответствии со строгими предписаниями «ли» [10, р. 155].

По мнению Чжоу, именно неразрывная связь конфуцианства и «большой семьи» оказала большое влияние на современную политическую культуру Китая, главной чертой которой в настоящее время является квазисемейственность.

Под квазисемейственностью Чжоу понимает прежде всего явление «гуанси», которое он определяет как сеть персональных связей индивида, основанных на смеси ценностей, отношений, привычек, практик и т. д. [10, р. 167]. Данный институт возник в эпоху индустриализации и урбанизации, когда «большая семья» стала разрушаться.

Политическая культура китайцев, основанная на квазисемейственности имеет набор следующих характерных качеств.

1. Основу квазисемейственности составляют личные, но, как правило, не родственные связи.

2. Квазисемейственные сети не имеют четкой организации, границ и правил функционирования; это — неформальные образования; их возникнове-

ние зависит от желаний и потребностей индивидов; основанием связи могут стать классовая солидарность и соседские отношения, а также землячество, общие интересы, профессия и т. д.

3. Квазисемейственные отношения не требуют особых предпосылок для их зарождения; это личное дело двух индивидов; однако, возникнув, эти отношения влекут за собой определенные двусторонние обязательства; с возникновением упора на обязательства появляется видение индивида не как отдельной, автономной личности, а как части добровольных сетевых отношений [10, р. 168–169].

Квазисемейственность оказывает большое влияние на политическое поведение современных китайцев. В частности, в процессе артикуляции своих политических интересов они склонны производить мобилизацию личных ресурсов в рамках «гуанси», а не обращаться в формальные организации.

Квазисемейственное мышление порождает нетерпимость к представителю другого «гуанси». Исследователь Чжоу отмечает, что в настоящее время политическая культура Китая отличается отсутствием толерантности к политическому инакомыслию, особенно в отношении принципа гарантии прав меньшинства. Причем интерес вызывает тот факт, что с повышением уровня образования степень нетерпимости не уменьшается [10, р. 175–176].

Тем не менее, аналитик указывает на определенные черты «гуанси», которые можно рассматривать как предпосылку распространения демократических ценностей и отношений. Так, приоритет взаимных обязанностей может способствовать развитию у китайцев чувства гражданского долга и осознания принадлежности к политическому обществу (здесь мнение Чжоу имеет много общего со взглядами Сибусавы Эйити). Исследователь делает вывод о том, что политическую культуру «гуанси» в сравнении с традиционным конфуцианством характеризует значительно *более высокий уровень индивидуализма*, что находит выражение в индивидуальном приспособлении к изменившимся условиям среды, а также в снижении уровня подчинения властям [10, р. 176].

По нашему мнению, исследования Чжэньгуана Чжоу ценны тем, что за фасадом конфуцианского института «большой семьи» он сумел рассмотреть присутствие этосов индивидуализма. В современных условиях, когда происходит эрозия старых отношений, индивидуализм китайцев будет только усиливаться. Кроме того, аналитик продемонстрировал, что в Китае складывается социальный институт, в котором сочетаются следы конфуцианства и дух предпринимательства, даже при отсутствии идеологической базы, в виде аналога кальвинистской трудовой этики, где бы подобные ценности были сведены в единое целое.

При изучении конфуцианства и его следов в современном политическом сознании китайцев многие исследователи обращают внимание на тот факт, что реалии страны противоречат конфуцианским представлениям о добре и справедливости. Это, на наш взгляд, значительно подрывает доверие к властям со стороны простых китайцев.

Дополнительное понимание причин уменьшения легитимности власти в современном Китае

могут дать исследования конфуцианских представлений о небесном мандате, проведенные аналитиком Лю Шинем.

Говоря о наличии демократических черт в конфуцианстве, Лю Шинь указывает на **горизонтальность** его ценностей. Так, с древних времен и до XX в. китайским идеалом общественно политического устройства являлось прошлое, старина. В нем китайские философы видели золотой век, где господствует «большая семья», основанная на принципах полной социальной справедливости [8, с. 49–50].

Указанные представления о справедливости никак не согласуются с современными реалиями Китая. По мнению российского аналитика М. Л. Титаренко, одной из главных проблем страны является регионализм, т. е. диспропорции в развитии отдельных регионов, а именно: приморских (восточных) и внутренних (западных) провинций. Разница среднего уровня материальных доходов в Шанхае и Пекине, с одной стороны, и внутренних регионах — с другой, составляет в настоящее время 15 раз и более. Кроме того, прослеживаются диспаритеты доходов жителей городских и сельских поселений, что в целом по стране составляет 3–5 раз, а в западных регионах Китая — 10 раз и более [4, с. 14–15].

Большой интерес для Лю Шиня представляют также взгляды конфуцианцев на легитимность государства. Они тесно связаны с представлением о *небесном мандате*. Его обладателем является император. Но в противоположность, например, царям Древней Месопотамии он не Бог и не само небо. Император осуществляет свои функции по заданию небес. Только тот достоин быть императором, кто смог своими доблестями и способностями легитимировать себя в глазах неба и соответствовать его воле [7, р. 102–103; 8, с. 62]. *Условием исполнения данной воли является благоденствие народа*. Конфуцианцы обращали внимание правителей на то, что государство существует не в интересах правителя, а в интересах всего народа внутри страны и для установления мира вовне. Кроме того, конфуцианцы утверждают, что небесная воля находит выражение в воле народа. Правитель же перед небесами берет на себя обязательство считаться с народом [8, с. 69–70].

Индивиды, в свою очередь, коррелятивно дополняют государство. Граждане, с одной стороны, извлекают выгоды из преимуществ общежития, а с другой — несут на себе возложенные на них государством обязательства. Государство предоставляет гражданину защиту и безопасность и обеспечивает гражданскую свободу. Это — *принцип обоюдности*. Он гласит, что всякое социальное взаимодействие должно быть вписано в рамки «отдача—получение». Это относится к индивидам, социальным группам, классам, и о справедливости общественного порядка судят по тому, соблюдается ли равновесие между отдачей и получением [8, с. 110].

Крайняя *этичность конфуцианского учения* мешала коммунистическому руководству во времена Мао Цзэдуна, стремившегося нещадно эксплуатировать широкие массы китайцев, не давая им ничего взамен и, тем самым, нарушая принцип

обоюдности. Исследователь Л. С. Переломов замечает, что именно противники Мао использовали традиционные китайские идеалы для его критики, а Мао, в свою очередь, вместе с оппонентами подверг критике и конфуцианские идеалы [2, с. 200].

Критика конфуцианцев перешла на критику интеллигенции. По мнению американского исследователя Гу Чжибина, преследование интеллигенции при Мао, а также подавление студенческих демонстраций на площади Тяньаньмынь в июне 1989 г. *способствовали делегитимации власти в глазах народа*. Ведь, согласно многовековой традиции, интеллигенция считается посредником между властью и народом, *выразительницей воли небес*. Именно интеллигенты доводят до власти информацию об интересах народа, его чаяниях, требованиях, страданиях [9, р. 86–90].

Кроме того, Мао Цзэдун и его сторонники спроецировали политическую борьбу эпох империи Цинь и становления династии Хань (III–II вв. до н. э.) на середину 70-х гг. XX в. Были возрождены некоторые имперские практики борьбы с конфуцианцами, например системы круговой поруки «бао цзя», которая подразумевала доносы на старших и на родителей [2, с. 288–289]. Для оправдания практик «культурной революции» восхвалялся факт сожжения гуманитарной литературы Цинь Шихуанди — одним из представителей имперской династии Цинь [2, с. 288; 3, с. 362–387]. Так, маоистами разрушались воспеваемые Конфуцием народные обычаи: культ семьи, культ предков, культ образованности, что при сохранении в народе глубокого уважения к конфуцианству и маоизму лишило коммунистическую власть ореола этичности, столь необходимого в Китае для обоснования узаконенности правления [2, с. 289].

Подводя итог изложенному, следует подчеркнуть, что, будучи официальной идеологией императорского Китая, конфуцианство оказало большое влияние на формирование политической культуры китайского народа. Вплоть до XX в. конфуцианство культивировалось, главным образом, в рамках института «большой семьи». Затем остатки конфуцианства в мышлении китайцев стали предпосылкой для возникновения современной политической культуры переходного типа, основанной на квазисемейственности. По мнению аналитиков, демократические и антидемократические черты как в классическом конфуцианстве, так и в современной политической культуре китайцев находятся в переплетенном, порой неразделимом состоянии. Тем не менее, в настоящее время в политической культуре китайцев наметилась тенденция к проявлению черт индивидуализма. Появляются предпосылки для возникновения этического учения, сочетающего в себе ценности конфуцианства и предпринимательства, что могло бы стать идеологической базой для процесса модернизации. Преследование конфуцианского учения при Мао Цзэдуне, а также реалии современного Китая (в частности, регионализм и коррупция власти), которые в широких массах воспринимаются как продукт коммунистической системы, в определенной степени способствуют делегитимизации нынешней политической системы страны, что делает необходимость ее демократизации все более актуальной.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергер, Я. Политическая реформа в Китае // Азия и Африка сегодня. 2007. № 8. С. 44–54.
2. Переломов, Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М.: Наука, 1981.
3. Переломов, Л. С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М.: Наука, 1993.
4. Титаренко, М. Л. Модернизация Китая: шансы и вызовы времени. М.: Ин-т Дальн. Востока РАН, 2000.
5. Чуньфу, Чжао. Конфуцианская этика и модернизация: конфликт и интеграция // Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы: материалы X Междунар. науч. конф., Москва, 22–24 сент. 1999 г. Ч. II: Китай на пути модернизации и реформ / Ин-т Дальн. Востока РАН. М., 1999. С. 123–126.
6. Шнейвас, Д. С. «Философия предпринимательства» Сибусава Эйити // Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы: материалы XI Междунар. науч. конф., Москва, 27–29 сент. 2000 г. Ч. II: Китай в XXI веке. Шансы, вызовы и перспективы / Ин-т Дальн. Востока РАН. М., 2000. С. 171–175.
7. Bowker, J. World Religions. London; New York: Dorling Kindersley, 2006.
8. Shing-J, L. Die Begründung des Rechtes und des Staates nach der klassischen chinesischen Philosophie — im Vergleich mit den Grundgedanken der klassischen abendländischen Naturrechtslehre. Muenchen, 1983.
9. Zhibin, G. China beyond Deng: Reform in the People's Republic of China. London: Jefferson, 1991.
10. Zhou, Zhenghuan. Liberal Rights and Political Culture. Envisioning Democracy in China. New York; London, 1999.

«Конфуцианство и современная политическая культура Китая» (Иван Сидорейко)

Представлен анализ факторов формирования современной политической культуры китайского народа. Среди них особое внимание уделено влиянию конфуцианства. Исследуется, насколько конфуцианские ценности соответствуют этическим обществу модерна и демократии. Демократические и антидемократические черты как в классическом конфуцианстве, так и в современной политической культуре китайцев находятся в переплетенном состоянии. Особый исследовательский интерес вызывает феномен «гуанси», квазисемейственности, как новый неформальный политический институт, показывающий переходный характер современной политической культуры китайцев. Однако в политкультуре наметилась тенденция к проявлению черт индивидуализма. Определенное несоответствие между складывающейся политической культурой китайцев и характером официальных политических институтов приводит к снижению уровня легитимности нынешней политической системы страны и делает необходимость ее демократизации все более актуальной.

«Confucianism and Modern Political Culture of China» (Ivan Sidoreyko)

The analysis of factors influencing modern political culture of the Chinese people is presented in the article. Among them special attention is devoted to Confucianism. What is researched is how Confucian values are compatible with the ethics of modernity and democracy. Democratic and antidemocratic features are bound both in classical Confucianism and in modern political culture of the Chinese. Special academic interest is raised by the phenomenon of «Guanxi» a new informal political institution that depicts the transitional character of modern Chinese political culture. However, trends of individualism emerge in political culture. A certain discrepancy between the emerging political culture of the Chinese and the character of official political institutions leads to decreasing of the level of legitimacy of the present political system of the country and makes the necessity of its democratization more urgent.