

## §5 НАСЛЕДИЕ И ТРАНСФОРМАЦИИ

Воропаев Д.С.

### ПОЛИТИЧЕСКОЕ КОНФУЦИАНСТВО И ВОСПРОИЗВОДСТВО ЭЛИТАРНОГО ПАТРИОТИЗМА В СОВРЕМЕННОМ КИТАЕ

**Аннотация.** Предметом настоящего исследования является феномен реабилитации конфуцианской традиции в современном китайском обществе, а также попытки возрождения школы политического конфуцианства на примере теории Цзян Цина. Внимание уделяется: анализу традиционных социокультурных и политических кодов Китайской цивилизации. Производится разбор теории Цзян Цина, ее сильных и слабых сторон, с краткими историко-философскими экскурсами, в отличия конфуцианства «сердца» от политического конфуцианства, структурного (джендао) и поверхностного (джидао) уровней конфуцианства, анализируются три источника легитимности политической власти (небесная, земная и человеческая). Исследование осуществлено с позиций цивилизационного подхода, принципа лингвистического детерминизма, при помощи методологии постструктурализма, а также в русле подхода А. Маслоу к пониманию конфуцианства. Новизна исследования определяется его теоретико-методологической базой. Выводы: 1) Конфуцианство следует воспринимать как «констатирующую» латентную матрицу китайской цивилизации, не преодолеваемую ничем новым и содержательным, но допускающую его в качестве симулятивного дискурса 2) популярность теории Цзян Цина обосновывает тезис о единственно возможной для иероглифического мышления модели политической модернизации – реинкарнации традиционного политического конфуцианства в релевантной современности форме. Форме вертикальной демократии, в которой общественное согласие достигается посредством не избирательного, но ритуального и «символогического» циклов, а также функционирования аутентичного механизма воспроизводства и ротации патриотичных элит. 3) Возрождение политического конфуцианства знаменует собой преодоление фундаментального комплекса потери Лица коллективным субъектом, бывшим главным двигателем модернизации

Китай после веков унижений. 4) попытки следовать абстрактному теоретизированию означают 100% вероятность разворачивания мертвой схемы утопии во времени, поэтому для Китая жизненно важно продолжать держаться пути прагматизма.

**Ключевые слова:** Политическое конфуцианство, легитимность власти, политические институты, Цзян Цин, Китай, лингвополитика, симулякр, конкретно-символическое мышление, постструктурализм, иероглиф.

**Abstract.** The subject of this research is the phenomenon of rehabilitation of the Confucian tradition in the modern Chinese society, as well as the attempts to revive the school of political Confucianism based on the example of Jiang Qing's theory. Attention is given to the analysis of the traditional sociocultural and political codes of the Chinese civilization. The author performs the review of Jiang Qing's theory, its strong and weak aspects, including a brief historical-philosophical insight into the differences between Confucianism "heart" from the political Confucianism, structural and superficial levels of Confucianism. The analysis of the three sources of the legitimacy of political power (heavenly, earthly, and human) is also given in the article. The scientific novelty of this work is defined by its theoretical-methodological basis. The author makes the following conclusions: 1) Confucianism should be understood as the "acknowledging" latent matrix of Chinese civilization, which cannot be overcome by nothing that is assumed or informative, but allows it in form of simulative discourse; 2) The popularity Jiang Qing's theory substantiates the thesis about the only possible for hieroglyphic way of thinking model of political modernization – reincarnation of the traditional political Confucianism in the relevant to modernity form. Such form represent the form of vertical democracy, in which public support is achieved by means of ritual and "symbolic" cycles rather than electoral, as well as functioning of the authentic mechanism of reproduction and rotations of the patriotic elites.

**Key words:** Hieroglyph, Post-structuralism, Concrete-symbolic thinking, Simulacrum, Linguistic politics, China, Jiang Qing, Political institutions, Legitimacy of power, Political Confucianism.

### Конфуцианство и современность

Проблема воспроизводства элитарного патриотизма и сохранения эндогенной принадлежности политического класса – в эпоху глобализации ключевая для выживания любого государства-цивилизации. Поставленная в русской мысли еще славянофилами, в современном, несравненно более унифицированном и полит-экономически монополярном мире, проблема внутренней русофобии звучит куда как более актуально. В данном контексте невозможно игнорировать опыт нашего восточного соседа, сохраняющего социокультурную самобытность в процессе модернизации.

Если в богословских исследованиях проблемы соотношения веры и знания первая традиционно определяется как эмоциональное, личностно вовлеченное отношение к последнему, то для всей системы конфуцианского воспитания этот принцип остается системообразующим. Исто-

рия Запада проходила под знаменем автономии Церкви и государства, в логике процесса секуляризации общества. В Китае, напротив, невозможность богословия предопределила религиозную недоразвитость, а, следовательно, подотчетность воспитательной функции исключительно государству. Суждения китайской мысли о «молчании Неба», о присутствии «цельности», «пустоты», «небытия», «сути вещей», подразумевают неизъяснимые средствами китайского языка, но осязаемые абстракции, мы имеем дело с религиозным вглядыванием в синкретичное посюстороннее «бытие». Для иероглифически мыслящего китайца всякое абстрактное знание есть предмет веры, веры в плоскости имманентности. Здесь и далее автор опирается на попытки обоснования принципа лингвистического детерминизма применительно к китайской цивилизации, предпринятые им ранее [1] [2] [3].

Даниэл Белл, первый иностранный профессор (политической философии) университета

Циньхуа, центральной «кузницы» политической элиты Китая, в своих книгах как свидетель живо представляет процесс осуществления политической модернизации, понятой как реставрация конфуцианства [4] [5] [6]. По мнению Белла, чувство эмпатии, пиетета и мотив аффиляции, а вовсе не развитие потенции критического мышления являются главными целями гуманитарного образования в Китае и обеспечивают общую для всех созидательную установку. Это неудивительно, изречением «опасна мысль без обучения» (2.15) [7, р. 30] конфуцианство констатирует табу, поскольку при зажатом в иероглифических «тисках» мышлении абстрактном, оценочные суждения приводят не к диалектике, а лишь к самонадеянности и агрессии или, по выражению Ж. Бодрийяра [8], потенциализации символов в коде, явлению известному в физике как резонанс.

Настоящий учитель – прежде всего образец морального благочестия. Экзамен – тренировка на конкретном материале сложных моральных кейсов сквозь призму изучаемых канонических текстов, методика, призванная отсеять самонадеянных «догматиков» (вроде Мао) и стимулировать «ортопраксию». «Через девять лет учащийся уже знал аналогии и мог делать умозаключения, твердо стоять [в науке] и не изменять [учению]. Это называлось великим становлением. Потом можно было исправлять народ и улучшать [его] нравы» [9, р. 111]. Таким образом, конфуцианство честно фиксирует аналогию как органичную форму мыслительной деятельности – исходное для кибернетики бинарное «кодирование сходства и несходства» [8, р. 130], поиск подобия в цепях ассоциативных рядов – алгоритм, математически описываемый сетями Петри.

Важнейшей составляющей высшего гуманитарного (в т.ч. политологического) образования в КНР, как ни удивительно, является образование музыкальное [10]. Конфуцианство утверждает, что «пути музыки имеют много общего с управлением страной», и что «в хорошо управляемом обществе музыкальные звуки мирные и тем доставляют людям радость, а управление там гармонично» [9, р. 116]. Музыка помогает эмоционально намертво закрепить в сознании определенное (китайское) понимание гармонии,

на практике научить студента слышать других в коллективе, не забывая о четком исполнении собственной роли. Неслучайно, в современных условиях на бытовом уровне устойчивым социальным институтом восточноазиатских стран стала «социализация» в караоке барах.

В XXI в. воспитательная функция затмевает образовательную не только на ранних, но на всех последующих ступенях социализации, включая даже послевузовскую научную работу докторантов-гуманитариев. Таким образом, мотивы аффиляции и эмпатии инкультурируются и распространяются в патриархальном обществе цивилизации Лица с уровня семейных, дружественных отношений на уровень государственный.

Конфуций бы сказал: действительно достойный человек (цзюньзы) критикует вышестоящих лишь после того, как добьется их расположения, причем в целях сохранения гармонии взаимоотношений допускаются только выражения в вежливой, мягкой форме. Всякую критику следует начинать с освещения сильных сторон. Избегать нетерпимости, дабы не портить атмосферу (не допустить потери лица). Так достигается абсолютный идеал гармонии в разнообразии. Критическое мышление не должно подрывать аффективные связи людей, идей – недопустима их деградация в ненависть.

Достойный человек должен возвращать в себе способности сочувствия доле простого народа. В то же время, очевидно, управлять всегда будет меньшинство, потому задачей государственной важности становится воспитание будущей политической элиты в духе сочувственного патриотизма и вне поля «критического» мышления, ведущего к индивидуализму и временщичеству. Элита должна быть интеллектуальной, но не самонадеянной. Характеристике самонадеянности противопоставляется сыновняя почтительность (сяо) и «ученическое» стремление «совершенствовать себя, чтобы тем самым обеспечить благоденствие народа» (14.42) [7, р. 151]. «Любящим учиться может быть назван человек, который ежедневно сознает свои несовершенства и каждый месяц восстанавливает в памяти все то, чему научен (19.5)» [7, р. 188]. Воистину, самонадеянность – последнее качество, которое может быть полезно политике.

**Феномен Цзян Цина**

Модель конфуцианского политического проекта представляет собой государственную легитимацию традиционной лингвистически детерминированной системы нормативных регуляторов социума. Китайский коллективизм зашит в китайский язык как контекстный, недетерминированный язык круга кода, основанный на структурном законе ценности, то есть на «чистой форме социального господства» в противопоставлении детерминированным репрезентацией линейным «знаковым» языкам [8, р. 57]. Структурный закон ценности воспроизводит сам себя в ритуале социализации, в нем символы могут быть «значимыми только как взаимно соотнесенные элементы» [8, р. 59]. Этическое оформление закон соотнесенности находит в конфуцианском принципе «Жэнь» (иероглиф человек) – «человечность» понимается как отсутствие асоциальной девиации, способность быть включенным в социум, а, к примеру, паралич толкуется в китайской медицине как «утрата человечности» [11, р. 50].

Политика воспитания добродетелей солидарности и патриотичного социоцентризма элит – главная цель неоконфуцианского проекта политической «модернизации», ибо «у благородного мужа добродетель – ветер, у малых же людей она – трава; склоняется трава вслед ветру» (12.19) [7, р. 123]. Образ правителя, как и учителя, предполагает «бытовое исповедничество» конфуцианской нравственности перед народом через установку к действию, ведь мандат Неба сохраняется до тех пор, пока «достаточно еды, достаточно оружия и есть доверие народа» (12.7) [7, р. 119].

Именно такая стилизация реализована в нынешнем поколении руководителей КНР – у власти патриотично социализированный гуманитарий: диплом инженера-химика служит преемственности с предыдущим поколением китайских политиков, однако, Си Цзиньпин еще и специалист по марксизму и идейно-политическому воспитанию, доктор юридических наук [12]. По-конфуциански символично также и то, что супруга главы КНР Пэн Лиюань имеет непосредственное отношение к музыке – она одна из самых популярных певиц Китая, в связи с чем носит погоны генерал-майора [12].

По мере того как «символогический» вакуум в политической надстройке КНР становится все более очевидным, а количество билингв, получивших образование на Западе, приближается к 10 миллионам, большинство электризуется в поисках канализации патриотических устремлений. В обществе с новой силой зазвучал запрос на сохранение уникальной цивилизационной идентичности. Этим объясняется резонанс в академических кругах Китая, возникший по поводу теории и деятельности «народного конфуцианца» Цзян Цина. Волна докатилась даже до Запада, на английском языке издаются работы, посвященные академическим дискуссиям вокруг данного феномена [13]. В отечественной науке также появились упоминания о Цзян Цине [14] [15] [16, pp. 53-62].

Популярность Цзян Цина объясняется тем, что он стал первым после Кан Ювэя конфуцианцем, предложившим теорию политической модернизации Китая. Как полагается по законам институционализации научной школы, Цзян Цин начинает с четкого разграничения собственного подхода от доминирующего направления в современном конфуцианстве – неоконфуцианства «сердца» (Синьсин), недооценивающего политико-институциональное и ритуальное измерение конфуцианства и концентрирующегося на его «духовной» составляющей. Как полагает Цзян Цин, неоконфуцианство, и традиционное, эпох династий Сун и Мин, и современное, искало пути разрешения политических конфликтов во возвращении нравственных добродетелей у индивидов посредством самосовершенствования и самопознания. Оно изображает Конфуция как сторонника социального номинализма, будто бы постулировавшего добрую природу человека и утверждавшего, что система социальных институтов является производной от внутренней добродетели. Таким образом, неоконфуцианство не оставляет места ритуалу как социально-политическому институту, а, следовательно, не может внести существенный вклад в политическую жизнь современного Китая.

Так пост-неоконфуцианец Моу Цзуншань считает слабым местом конфуцианства то, что оно в основном сконцентрировано на вопросах

обеспечения эффективного государственного управления (джидао), но не пыталось выработать концепцию процедурной легитимности власти (джендао), подобную западной рационалистической теории демократии, которая обеспечивала бы общественное согласие, преемственность и ротацию властных элит. На этом основании Моу Цзуншань предлагает принять западную либеральную модель демократии, а идеальный тип конфуцианца трансформировать из индивида нравственного в индивида рационального.

Цзян Цин справедливо противится подобной логике, означающей колонизацию китайской мыслительной традиции Западом и, в конечном счете, цивилизационную коинволюцию. Он парирует Моу Цзуншаню, находя источники необходимые для разработки эндогенной Китаю теории политической модернизации в концепциях представителей школы политического конфуцианства Гунъян эпохи династии Хань, таких как Гун Ян, Сунь Цзы, Дун Цзуншу и Хэ Сю.

Школа Гунъян, обосновывавшая доктрину Вай Ван (внешний Царский путь) и продвигавшая ее в качестве официальной государственной идеологии, опирается на следующие каноны из конфуцианского Пятикнижия: Ли Цзы (Книга ритуалов) [9] [17] [18], Чунь Цю (Весны и осени) [19], а также Ши-Цзин (Книга Песен) [20]. Впервые тематически распределил конфуцианские источники на относящиеся к Ней Шен (внутренней добродетели) и Вай Ван (гармоничным социально-политическим институтам) даос Чжуан Цзы (369-286 до н.э.) в XXXIII главе «Поднебесный мир». Он же отнес к Вай Ван уже упомянутые источники: «Из «Песен» можно узнать о праведных помыслах <...>, из «Ритуалов» можно узнать о праведном поведении, из «Музыки» можно узнать о праведном согласии <...>, а из «Весен и осеней» можно узнать о правильных титулах» [21, р. 306].

Предмет политического конфуцианства школы Гунъян – здоровые общественные отношения, базирующиеся на институциональном строительстве гармонично упорядоченного общества, на перманентной модернизации политической системы в целях обеспечения соответствия современности. Основные составляющие такого строительства: политика по «исправлению имен», то есть реформированию идеологических доктрин

в соответствии с изменяющимся историческим контекстом, а также восстановление легитимирующих и гармонизирующих властную вертикаль функций ритуала и музыки, подкрепляемых угрозой санкции легитимной власти. В результате должна получиться осовремененная форма иерархического социального устройства, зиждущегося на ритуализации механизмов вертикальной коммуникации, присущая Китаю со времен династии Чжоу (1045-221г до н.э.), с ритуальным благочестием верховной власти, а также институализированными механизмами преемственности власти, символом которых является династия Инь (1600-1027г до н.э.). Политическое конфуцианство рассматривает человека как сумму социальных отношений и продукт социализации (этот подход более других отвечает китайским реалиям). Сунь Цзы полагает природу человека злой, Дун Цзуншу нейтральной, а неоконфуцианцы доброй. Но прагматизм школы политического конфуцианства утверждает, что все эти подходы согласуются, будучи применены в соответствующих областях: для военной и политической стратегии, институционального строительства или нравственного самосовершенствования. Институты призваны обуздать социально значимые внешние проявления «темной стороны» человека (предательство в политике, непочтительность к старшим, опасные учения и экстремизм), не ставя задачи ее исправления, утвердить эмпатийную и аффилиационную доминанты, обеспечить мирное сосуществование, воспроизводящее память цивилизации. Основным историческим примером порицания «темных» проявлений человеческой природы для школы политического конфуцианства являются записи Конфуциевой летописи «Чуньцю».

Единственным критерием истинности для политического конфуцианства выступает практика и предметность исторического контекста. Именно для актуализации собственных идей, по мнению Цзян Цина, Конфуций так много путешествовал по различным княжествам, Сунь Цзы убеждал властителя царства Чи провести институциональную реформу, и через нее стать властителем Чжао и Цинь, а Дун Чжуншу выработал три принципа достижения единства с Небом, сводящихся к утилитарным административным реформам.

Метафора «Золотого века», представляющая «абсолютное прошлое «утерянных и никогда не бывших объектов», как характеризуется «реальное» в топике бессознательного у Лакана» [22], в качестве мобилизующего девиза как нельзя лучше подходит для модернизации существующих институтов посредством прагматичного «ощупывания камней». В ситуации преемственности симулякров подобие всегда предшествует образцу, так и использовал конфуцианскую традицию и Кань Ювэй, когда запустил реформы при дворе Цин. С точки зрения Цзян Цина, снискавший добродетель конфуцианец – это не бегущий мира аскет, но успешный политический деятель, чьи чрезмерные амбиции были обузданы ритуалом в процессе социализации и многоступенчатого карьерного роста, и затем направлены на реализацию масштабных социально значимых проектов.

Гоббсова «война всех против всех» скупо задокументирована в «Чуньцю» – «Конфуциевой летописи» времен, когда Китай погружался в хаос. Наряду с сообщениями о землетрясениях, затмениях, гаданиях, жертвоприношениях, засухе, голоде, нашествиях саранчи, царской охоте, династических браках и дипломатических съездах удельных властителей, хроника запечатлела насильственное умерщвление 36 правителей и падение 52 царств. Приведем лишь небольшую выдержку из «Чунь Цю»:

*В день желтой собаки Цисцы убили своего Государя Шань-жэнь;*

*Цзюйцы убили своего Государя Шу-ци;*

*Гунь-цзы Гуй-шэн убил своего Государя И;*

*Цзиньское войско уничтожило фамилию Лу, принадлежавшую к инородцам Чы-ди;*

*Чу убил своего вельможу Гунь-цзы Чжуй-шу;*

*Цайсий наследник Бан умертвил своего Государя Гу;*

*Чжэнский Лян-сяо убежал в Сюй; а когда из Сюй воротился в Чжэн, то Чжэнцы убили Лян-сяо;*

*В 11 луну, Цзюйцы убили своего Государя Ми-чжоу;*

*Чжэн убил своего вельможу Гун-сунь-хэ;*

*Сюйский наследник Чжи умертвил своего Государя Май;*

*Сунскаго Гуна младший брат Чэн, потом Чжун-то, Ши-коу и Гунцзы-ди из Чинь вошли в Сяо и произвели возмущение;*

*опустошили Дунь ;  
разбили У [19].*

Неудивительно, что ключевые вопросы, на которые институализировавшаяся в те времена школа Гунъян пытается найти ответы таковы: Какая политическая власть обладает легитимностью? Как установить легитимную власть? Каким образом сообщить политической системе сакральную легитимность? Как с помощью ритуала преобразовать власть в авторитет?

Как показала история, моизм не интересовали вопросы «соцреализма», деспотизм легизма был необходим, чтобы объединить страну в единую империю под Циньскими знаменами, но не мог обеспечить долгосрочную стабильность и социальное воспроизводство. Даосизм, внесший вклад в экономическое благополучие на рассвете династии Хань, в силу фаталистичности его доктрины, не мог выработать стройной политической теории. На это было способно только конфуцианство, которое рассматривало задачу построения гармоничного общества, свободного от острых политических конфликтов, как собственную конкретно-историческую миссию. Поэтому подлинное конфуцианство, по мнению Цзян Цина, суть политическое конфуцианство (Вай Ван), в то время как конфуцианство «сердца», сфокусированное на воспитании добродетелей и экзистенциальных вопросах (Нэй Шен), должно не противопоставляться или замещать, а дополнять конфуцианскую традицию. Эта позиция согласуется с идеей Сунь Цзы о том, что путь возвращения «внутренней добродетели» и путь успокоения народа через установление «величественных институтов» не находятся в отношении взаимной подчиненности, а существуют параллельно. Таким образом, аргументирует Цзян Цин, конфуцианство на самом деле обладает впечатляющим потенциалом для выработки аутентичной модели политической модернизации КНР и соответствующей теории политической модернизации, что является главным условием долгосрочной легитимности политической системы [23, р. 39]. В этом с ним нельзя не согласиться.

Основные методологические предпосылки, из которых исходит школа Гунъян таковы: Сань Ши – три стадии эволюции мира; установление вечно-го мира, основанного на принципах, которые апо-

фатическим методом можно почерпнуть из «Чунь Цю»; модель, объединяющая традиции трех древних династий (Тун Сань Тун); интерпретация трансформации личностных качеств в соответствии с теориями Пяти элементов (У Син); анализ политических изменений, в основе которого принципы Инь-Ян; установление аристократического строя в соответствии с Небесными принципами. Школа Гунъян видит Вселенную глубоко структурированной, в ней все элементы логически связаны и экзистенциально взаимозависимы.

В своей книге «Политическое конфуцианство» Цзян Цин не вдаётся в частности предлагаемой им теории политической модернизации достаточно глубоко. Причина может крыться в политической цензуре КНР. В другой составленной из разнообразных интервью книге, изданной на Тайване, он слегка приоткрывает «завесу» [24].

Цзян Цин намекает, что политическая система КНР, основанная на чуждой марксистской идеологии в долгосрочной перспективе нестабильна и нелегитимна. Центральный для политической теории Цзян Цина концепт «Величественного пути» политики раскрывается в трех типах легитимности политической власти [24, pp. 156-157]. Первый тип – «Небесная» (Тянь) легитимность, она проистекает из сакральных источников, а единственный предмет подлинной сакрализации в Китае – это культ социоцентризма. Поэтому сакральная легитимность олицетворяет интерес всей социальной структуры как коллективного субъекта. Второй тип – «земная» (ди) легитимность, черпает истоки от линии цивилизационного процесса и отсылает к памяти цивилизации. Третий тип – «человеческая» (жень) легитимность, она основана на народной солидарности и согласии подчиняться политической власти [24, p. 157]. Цзян Цин подчеркивает, что «человеческий» тип легитимности не может рассчитывать на приоритет по сравнению с двумя другими, поскольку преследование интересов большинства далеко не всегда стратегически оказывается благом для общества. Следовательно, в области принятия политических решений необходим противовес в виде силы в нравственном плане превосходящей толпу и способной принимать в расчет интересы наименее защищенных меньшинств, а также оценивать долгосрочную перспективу последствий принимаемой политики.

Превосходство «человеческого» типа легитимности, заискивание перед толпой, никогда не было эндогенно сути китайской цивилизации, а значит, она сама по себе не сможет работать как эффективный и стабильный механизм и при первых же серьезных вызовах экономического характера народ откажется от такой демократии [24, p. 168]. Только точный баланс трех источников легитимности способен обеспечить результирующую легитимность политической системы [24, p. 167].

Согласно Цзян Цину, в прошлом три типа легитимности гармонизировались в монархии, сосуществующей с самоуправляемыми местными образовательными и религиозными учреждениями [24, p. 169]. Сегодня исторический контекст изменился, и реальность требует новых институциональных решений. Трём типам легитимности в нынешних условиях должны соответствовать три палаты парламента. Палата «Выдающихся граждан» олицетворяет сакральную легитимность, «Народная палата» представляет интересы обычных граждан, а «Палата культурного наследия» связана с легитимностью исторической памяти цивилизации. Конкретный механизм формирования и взаимодействия трех палат достаточно сложен и прихотлив. Члены Палаты Выдающихся граждан избираются по представлению конфуцианских объединений, академий и прочих некоммерческих организаций гражданского общества. Они избираются на основании политического опыта и результатов экзамена на знание четырех конфуцианских канонов. Члены Народной Палаты избираются с помощью прямых выборов по одномандатным округам, а члены Палаты Культурного Наследия являются представителями традиционных конфессий, включая даосизм, буддизм, ислам и христианство, а также потомками выдающихся благочестивых личностей и великих исторических деятелей прошлого, в том числе самого Конфуция [24, p. 170].

Административный вес каждой из трех палат идентичен – постулируется механизм сдержек и противовесов. Ни один законопроект, ни одно решение не может быть принято, до тех пор, пока оно не получит поддержку каждой из палат.

Одного взгляда представителя западной политической культуры достаточно, чтобы понять, что механизм сдержек и противовесов, будучи

исполнен в таком виде, принципиально дефектен, и способен на практике ввести политическую систему в ступор. Таким образом Цзян Цин предполагает воплотить в жизнь настоящий «Величественный путь» политики.

Кодификация, упорядочение, структурирование прошлого и настоящего в логике бинарных оппозиций – сильная сторона конкретно-символического мышления. Способность к артикулированной идентификации школы современного политического конфуцианства, продемонстрированная Цзян Цином, весомое тому подтверждение. Однако в силу когнитивных ограничений, накладываемых иероглифической письменностью, у китайских исследователей возникают сложности с содержательной частью проектов переустройства социально-политического будущего. Структурные изменения в мире просто не допускаются средствами китайского языка, а то, чего нет в языке, невозможно помыслить. Случай с теорией Цзян Цина не исключение, автор выстраивает категоризацию на самообосновываемой модели идеальной структуры, а ее конкретное воплощение, в той части, в которой отходит от символического потенциала конфуцианской традиции, зачастую носит стохастический характер и следы детерминированности отсылают только к симулятивной надстройке из наносных западных стереотипов. В приведенной выше концептуальной схеме сложно также обнаружить последовательную реализацию заявленной установки на прагматизм, проверку практикой, на тот самый единственно адекватный для Китая путь «ощупывания камней».

Подспудное ощущение указанных границ теоретизирования, видимо и заставляет Цзян Цина, по-своему различать структурный и поверхностный (в данном контексте институциональный, механистический) уровни легитимности власти – джендао и джидао. На уровне джендао – гегемония структуры и всего, что ее воспроизводит, уровень джидао изменяем во времени (в частности, подвижна форма государственного управления – монархия или республика).

К сожалению, можно констатировать, что новации китайских теоретиков на уровне джидао (из тех, кто на это осмеливается) – представляют собой, отдающее некоторой наивностью, подражание западным образцам с утопическими отсту-

плениями, обнажающими поверхностность осмысления западной институциональной сферы и политической культуры. С другой стороны, уровень джендао выглядит обоснованным у тех мыслителей, которые ориентируются на воспроизведение матричной модели китайской вселенной, аутентичной иероглифическому структурализму. Современные европеизированные постнеоконфуцианцы разрушают и этот уровень. Надо отдать должное Цзян Цину именно за то, что он осознает бесперспективность конфуцианских игр в трансцендентализм и метафизику (при гегемонии иероглифики) и возвращается к традиционному политическому, по сути, конфуцианству.

### Вместо заключения

Широкая популярность теории Цзян Цина обосновывает тезис о единственно возможной для иероглифического мышления модели политической модернизации – реинкарнации традиционного политического конфуцианства в релевантной современности форме. Форме вертикальной демократии, в которой общественное согласие достигается посредством не избирательного, но ритуального и «символогического» циклов, а также функционирования аутентичного механизма воспроизводства и ротации патриотичных элит.

Родоначальник цивилизационного подхода в науке, Н.Я. Данилевский, вскользь брошенной фразой отзывался о Китае: «Тело столь плотно и однородно, так разрослось в тиши и уединении, что скопило огромную силу противодействия, как те старики, про которых говорят, что они чужой век заживают, что смерть забыла их. Живая, свежая деятельность давно заснула в них, но животная жизненность, или, скорее растительная прозябаемость, осталась» [25, р. 62]. Несмотря на внешний диссонанс данной Данилевским характеристики с реалиями XXI века, нельзя не отметить удивительную ее прозорливость по своей сути. Творец дал великой китайской цивилизации главное: идеографический иммунитет к идейному воздействию извне, который и сегодня обеспечивает Китаю «главное условие народной жизни – политическую самостоятельность» [25, р. 421]. Аналогии феномену внутренней русофобии в Китае искать бесполезно.

Моделирующая деятельность по дизайну качественно новых, идеальных, но претворяемых в жизнь идеологических структур – несвойственна Китаю. Подобная деятельность, по замечанию В.Н.Расторгуева, опредмечивается либо как «живое время, свернутое в схему», но обычно выглядящее чистой утопией; либо, гораздо чаще, в виде утопии, то есть «мертвой схемы, развернутой во времени» [26, р. 50], напротив, кажущейся респектабельной доктриной и достижимой целью. В случае с Китаем попытки следовать абстрактному теоретизированию означают 100% вероятность разворачивания мертвой схемы утопии во времени, поэтому для Китая жизненно важно

продолжать держаться пути прагматизма. Конфуцианство как «гносеологическая «пустышка», абсолютный объем, который может быть наполнен практически любым содержанием» [27, pp. 101-102] позволяет реконструировать латентную матрицу китайской цивилизации, не преодолеваемую ничем наносным и содержательным, но допускающую его в качестве симулятивного дискурса. Постепенная реабилитация и вкрапление в официальную государственную «символогию» традиционной конфуцианской политической символики знаменуют момент избавления коллективного субъекта Китая от фундаментального комплекса потери Лица после веков унижений.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Воропаев Д.С. Китайская грамота как ресурс модернизации // Человек, № 4, 2010. С. 66-82.
2. Воропаев Д.С. Китайская модель политической модернизации в контексте феномена коинволюции цивилизаций. М.: Издатель Воробьев А.В., 2011. 20-59 с.
3. Воропаев Д.С. Социокультурные основания китайской модели политической модернизации. Дисс. на соиск. уч. ст. к.п.н. // Российская государственная библиотека. Электронная библиотека. 2012. URL: <http://search.rsl.ru/ru/record/01005418493>
4. Bell D.A. China's new Confucianism: politics and everyday life in a changing society. Princeton. 2008. 108-127 pp.
5. Bell D.A. Confucian Political Ethics. Princeton. 2007. 264 pp.
6. Bell D.A. Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context. Princeton. 2006. 400 pp.
7. Кофуций. Луньюй. Изречения. М. 2003. 464 с.
8. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. 4-е изд. М. 2011. 392 с.
9. Ли цзы (Книга ритуалов) // Древнекитайская философия. Собр. текстов в двух томах. Т. 2. М. 1973. 99-140 с.
10. Сисаури В.И. Церемониальная музыка Китая и Японии. СПб. 2008. 292 с.
11. Малявин В. Искусство управления. М. 2004. 352 с.
12. Мануков С. Незаметный принц // Эксперт. 25-31.10. 2010. № 42 (726). С. 18-19.
13. Ruiping Fan. The Renaissance of Confucianism in Contemporary China. Philisophical Studies in Contemporary Culture. Vol. 20. HK, London, NY: Springer, 2011. 265 pp.
14. Шилов А.П. Конец древности: о духовном кризисе современного китайского общества и поиске новых ценностей. М. 2009. 135-136, 180 с.
15. Шилов А.П. О трех легитимностях Цзян Цина. Доклад на XV Всероссийской научной конференции «Философии восточно-азиатского региона (Китай, Япония, Корея) и современная цивилизация» ИДВ РАН [Электронный ресурс] // ИДВ РАН: [сайт]. [2009]. URL: <http://www.ifes-ras.ru/events/4/104-xv-anaeinnepeay-iaodiau-eioaeaioeey-loeeinioee-ainoitii-aceaeoneiai-eaeieia> (дата обращения: 30.07.2016).
16. Шилов А.П. Духовное и идеологическое состояние китайского общества на фоне мирового финансово-экономического кризиса. Экспресс-информация ИДВ РАН № 2. М. 2010. 53-62 с.
17. Васильев Л.С. Этика и ритуал в трактате «Ли цзи» // В кн.: Этика и ритуал в традиционном Китае. М. 1988. С. 173-201.
18. Лапина З.Г. Ритуал как способ организации жизни в традиционной китайской культуре // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение, № 3, 1991. С. 4-16.
19. Конфуциева летопись «Чуньцю» («Весны и осени»). Пер. Н.И.Монастырева. Исслед. Д.В.Деопика и А.М.Карапегьянца. М. 1999. 18-107 с.
20. Шицзин. Книга песен и гимнов. / Пер. А.А. Штукина. М. 1987. 351 с.
21. Чжуан-цзы: Даосские каноны. Новый перевод В.В. Малявина/ Перевод, вступит. Статья, коммент. В.В. Малявина. М. 2004. 432 с.
22. Зенкин С.Н. Жан Бодрийяр: время симулякров. Вступит. ст. к 4 изд. // В кн.: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М. 2011. С. 17, 5-40.

23. Цзян Цин. Чжэнчжи жусюэ: дандай жусюэ де чжуаньсян течжи ю фачжань. (Политическое конфуцианство: трансформация, отличительные черты и развитие современного конфуцианства). Пекин. 2003. 462 с.
24. Шэнмин ян ю ван дао чжэнчжи: жуцзявэньхуа дэ сяньдай цзячжи (С верой по жизни и «Величественный путь» политики: значение конфуцианской культуры в современном контексте). Тайбэй. 2004. 155-170 с.
25. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. 6-е изд. СПб. 1995. 513 с.
26. Расторгуев В.Н. Философия и методология политического планирования. Тверь. 2009. 308 с.
27. Маслов А.А. Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. М. 2003. 376 с.

### REFERENCES (TRANSLITERATED)

1. Voropaev D.S. Kitaiskaya gramota kak resurs modernizatsii // Chelovek, № 4, 2010. S. 66-82.
2. Voropaev D.S. Kitaiskaya model' politicheskoi modernizatsii v kontekste fenomena koinvol'yutsii tsivilizatsii. M.: Izdatel' Vorob'ev A.V., 2011. 20-59 s.
3. Voropaev D.S. Sotsiokul'turnye osnovaniya kitaiskoi modeli politicheskoi modernizatsii. Diss. na soisk. uch. st. k.p.n. // Rossiiskaya gosudarstvennaya biblioteka. Elektronnaya biblioteka. 2012. URL: <http://search.rsl.ru/ru/record/01005418493>
4. Bell D.A. China's new Confucianism: politics and everyday life in a changing society. Princeton. 2008. 108-127 pp.
5. Bell D.A. Confucian Political Ethics. Princeton. 2007. 264 pp.
6. Bell D.A. Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context. Princeton. 2006. 400 pp.
7. Kofutsii. Lun'yui. Izrecheniya. M. 2003. 464 s.
8. Bodriiyar Zh. Simvolicheskii obmen i smert'. 4-e izd. M. 2011. 392 s.
9. Li tszy (Kniga ritualov) // Drevnekitaiskaya filosofiya. Sobr. tekstov v dvukh tomakh. T. 2. M. 1973. 99-140 s.
10. Sisauri V.I. Tseremonial'naya muzyka Kitaya i Yaponii. SPb. 2008. 292 s.
11. Malyavin V. Iskusstvo upravleniya. M. 2004. 352 s.
12. Manukov S. Nezametnyi prints // Ekspert. 25-31.10. 2010. № 42 (726). S. 18-19.
13. Ruiping Fan. The Renaissance of Confucianism in Contemporary China. Philisophical Studies in Contemporary Culture. Vol. 20. HK, London, NY: Springer, 2011. 265 pp.
14. Shilov A.P. Konets drevnosti: o dukhovnom krizise sovremennogo kitaiskogo obshchestva i poiske novykh tsennostei. M. 2009. 135-136, 180 s.
15. Shilov A.P. O trekh legitimnostyakh Tszyan Tsina. Doklad na XV Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii «Filosofii vostochno-aziatskogo regiona (Kitai, Yaponiya, Koreya) i sovremennaya tsivilizatsiya» IDV RAN [Elektronnyi resurs] // IDV RAN: [sait]. [2009]. URL: <http://www.ifes-ras.ru/events/4/104-xv-anaeinneeneay-iaodiay-eiioaeioeey-loeieioee-ainoitii-aceaeoneiai-eaeieia> (data obrashcheniya: 30.07.2016).
16. Shilov A.P. Dukhovnoe i ideologicheskoe sostoyanie kitaiskogo obshchestva na fone mirovogo finansovoeconomicheskogo krizisa. Ekspress-informatsiya IDV RAN № 2. M. 2010. 53-62 s.
17. Vasil'ev L.S. Etika i ritual v traktate «Li tszi» // V kn.: Etika i ritual v traditsionnom Kitae. M. 1988. S. 173-201.
18. Lapina Z.G. Ritual kak sposob organizatsii zhizni v traditsionnoi kitaiskoi kul'ture // Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 13. Vostokovedenie, № 3, 1991. S. 4-16.
19. Konfutsieva letopis' «Chun'tsyu» («Vesny i oseni»). Per. N.I.Monastyreva. Issled. D.V.Deopika i A.M.Karapet'yantsa. M. 1999. 18-107 s.
20. Shitszin. Kniga pesen i gimnov. / Per. A.A. Shtukina. M. 1987. 351 s.
21. Chzhuan-tszy: Daosskie kanony. Novyi perevod V.V. Malyavina/ Perevod, vstupit. Stat'ya, komment. V.V. Malyavina. M. 2004. 432 s.
22. Zenkin S.N. Zhan Bodriiyar: vremya simulyakrov. Vstupit. st. k 4 izd. // V kn.: Bodriiyar Zh. Simvolicheskii obmen i smert'. M. 2011. S. 17, 5-40.
23. Tszyan Tsin. Chzhenchzhi zhushyue: dandai zhushyue de chzhuan'syan techzhi yu fachzhan'. (Politicheskoe konfutsianstvo: transformatsiya, otlichitel'nye cherty i razvitie sovremennogo konfutsianstva). Pekin. 2003. 462 s.
24. Shenmin yan yu van dao chzhenchzhi: zhushyaven'khua de syan'dai tszyachzhi (S veroi po zhizni i «Velichestvennyi put'») politiki: znachenie konfutsianskoi kul'tury v sovremennom kontekste). Taibei. 2004. 155-170 s.
25. Danilevskii N.Ya. Rossiya i Evropa: Vzglyad na kul'turnye i politicheskie otnosheniya Slavyanskogo mira k Germano-Romanskomu. 6-e izd. SPb. 1995. 513 s.
26. Rastorguev V.N. Filosofiya i metodologiya politicheskogo planirovaniya. Tver'. 2009. 308 s.
27. Maslov A.A. Kitai: kolokol'tsa v pyli. Stranstviya maga i intellektuala. M. 2003. 376 s.