

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«ЮЖНЫЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

Мэн Юйфэн

Мэн Юйфэн

**ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОНСТРУКТЫ КИТАЙСКОГО
СОЦИАЛИЗМА:
ОПЫТ КОНЦЕПТНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА**

Специальность 5.5.1. История и теория политики

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата политических наук

Научный руководитель:
доктор политических наук,
доцент Поцелуев С.П.

Ростов-на-Дону

2023

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава I. Идеология китайского социализма: методология исследования и проблема начала	20
1.1 Идеология китайского социализма как объект концептно- политического анализа	20
1.2. Социальная философия Кан Ювэя как теоретическая основа идеологии датунизма	44
1.3. Датунизм Лян Цичао и Сунь Ятсена как опыт идеологического конструирования китайского социализма.....	62
Глава II. Идеологические конструкты социализма в КНР: от Мао Цзэдуна к Дэн Сяопину	78
2.1. Теория «новой демократии» Мао Цзэдуна как идеологический конструкт	78
2.2. Идеология «социализма с китайской спецификой» в период политики реформ Дэн Сяопина	108
Глава III. Идеология китайского социализма в эпоху Си Цзиньпина: концептуальные новации и дискурсивные практики... 142	
3.1. «Третий скачок китаизации марксизма» в «новую эпоху» Си Цзиньпина.....	142
3.2. XX съезд КПК: новейшие концептуальные сдвиги в «социализме с китайской спецификой новой эпохи»	175
3.3. Метафорический канал периметровой концептуализации: кейс «COVID-19» в контексте внешнеполитической идеологии КПК	202
Заключение	225
Библиографический список	232

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы диссертационной работы обусловлена, прежде всего, политическими факторами. Китай переживает сегодня переломный момент своей истории: новые вызовы, стоящие перед полуторамиллиардной нацией, требуют новых подходов, прежде всего, оптимизации социалистической идеологии, способной интегрировать и мобилизовывать миллионы людей на решение задач, обеспечивающих устойчивое развитие как самой КНР, так и всего мира, критически важной частью которого Китай за последние десятилетия стал. Нынешний лидер страны Си Цзиньпин позиционируется как фигура, равная по значимости Мао Цзэду и Дэн Сяопину. Он развивает новый политический курс, анализ которого актуален как в научном, так и в политическом плане. Свидетельством этого может, помимо прочего, считаться открытие в России в 2023 году первой в мире (за пределами КНР) лаборатории (на базе Института Китая и современной Азии РАН), которая будет заниматься изучением идей Си Цзиньпина. Между тем, в российской политической науке наблюдается дефицит непредвзятых исследований, посвященных идеологической истории социалистического Китая. В СССР пристрастное отношение к политической мысли КНР объяснялось неприятием китайских коммунистов как «ревизионистов», а в постсоветской России исследовательский интерес к социализму и марксизму Китая резко снизился из-за доминирования в обществе либеральных и консервативных ценностей.

Необходимость в объективном анализе идеологии китайского социализма объясняется и тем фактом, что западные медиа, в отличие от серьезных экспертов, высказывают порой фантастические суждения относительно идеологических установок современного руководства КПК, к примеру, о его мнимой приверженности «сталинизму». Так, журналист «The Washington Post» Джон Помфрет уже в 2017 году характеризовал идеологию Си Цзиньпина как смесь имперской китайской философии, радикальной

западной мысли и ... революционной философии Иосифа Сталина [Pomfret, 2017]. А Борис Рывкин, обозреватель «The Spectator», недавно предостерег своих читателей: «Си пришел похоронить Дэна, а не восхвалять его. ... Политическая консолидация внутри страны, дестабилизация за рубежом и подчинение экономики идеологическим целям: административное наследие Сталина перешло к Мао и воспринято Си Цзиньпином с поправкой на 21-й век» [Ryvkin, 2023]. Эти публицистические фантазии показывают лишний раз, насколько необходим стандартный концептно-морфологический анализ идеологического конструкта нынешнего руководства Китая, тем более с учетом исторического контекста эволюции идей китайского социализма.

Такой анализ может быть полезен сегодня и для российской политической науки, что объясняется, как минимум, двумя моментами: во-первых, тем, что специфический дискурс официального марксизма-ленинизма уже стал историей для постсоветского пространства, и уже потому не всегда проницаем для современников; во-вторых, культурной спецификой китайского политического и идеологического дискурса – его особой ритуальностью и символизмом. А как проницательно заметил в свое время русский философ С. С. Аверинцев, «в систему отошедшего мировоззрения надо входить медленно и терпеливо, не пренебрегая азами, как учат грамматику чужого языка» [Аверинцев, 1977, с. 45].

Но польза данного исследования для России объясняется не только интересом к специфике ушедшего в прошлое идеологического языка – этот интерес имеет и злободневный политический аспект. Как было сказано, Китай переживает переломный этап своей истории. Но ведь и Россия тоже переживает такой момент. И что не менее важно – наши страны переживают этот момент вместе, двигаясь навстречу друг другу под давлением логики мирового политического процесса. Как заметил в сентябре 2022 года Генеральный секретарь КПК Си Цзиньпин во время встречи с российским президентом В.В. Путиным, «перед лицом невиданных за всю историю колоссальных перемен нашего времени в мировом масштабе мы готовы с

российскими коллегами показать пример ответственной мировой державы и сыграть руководящую роль, чтобы вывести столь быстро меняющийся мир на траекторию устойчивого и позитивного развития» [Меркулов, 2022].

В этом актуальном контексте взаимопонимание КНР и РФ, в том числе их идеологических культур и традиций, имеет прежде всего политический, а не только исторический интерес. Однако последний тоже существенен в силу идейно-политического сродства общественных устройств и политических режимов КНР и СССР, с одной стороны, и релевантности советского наследия в политической культуре современной России – с другой.

Степень научной разработанности проблемы. Специфика данной работы состоит в широте исследуемого объекта, который охватывает более чем вековую историю идеологии китайского социализма. Это создает несколько парадоксальную ситуацию с разработанностью темы. С одной стороны, имеются сотни публикаций, которые так или иначе касаются идеологической эволюции Китая, как минимум, за последние сто лет. С другой стороны, работ, которые строго соответствуют теме исследования, именно в таком широком ракурсе, немного.

Тематика первой главы, посвященная роли учения Датун в идеологии китайского социализма, уже относительно хорошо изучена, особенно в последние десятилетия. Исходным для анализа этой тематики для нас был солидный труд С. Л. Тихвинского [Тихвинский, 2006]. Особый вклад в исследование раннего периода распространения социалистических идей в Китае внесли работы советско-российского китаевода Л. Н. Борох [Борох, 1984]. Важные аспекты специфики *ранней идеологии китайского социализма* исследованы также в работах таких советских (российских) авторов, как Л. П. Делюсин, А. И. Кобзев, А. Г. Крымов, А. М. Ушков, Р. Фельдберг, В. Г. Хорос и др. (Здесь и далее при перечислениях имен авторов см. Библиографический список в конце данной работы). Среди современных авторов, работающих в этом направлении, следует особо выделить

российского китаевода Д. Е. Мартынова, опубликовавшего в последние годы серию интересных работ об утопических системах в Китае.

В КНР исследование домарксистского (утопического) периода распространения социалистических идей было прервано «культурной революцией» и возобновилось только в 1980-х годах. В это время наблюдается отход от доминировавшей в 50-60-х гг. концепции распространения идей социализма в Китае: «характеристика учения Кан Ювэя об обществе Датун как «реакционного» и т. п. Среди работ современных китайских авторов, посвященных *идеологии датунизма*, следует выделить блестящую работу гонконгского ученого Альберта Чэня (А. Н. Y. Chen). Полезными были для нас также работы таких китайских авторов, как Ван Цзюньтао, Гао Шан, Ван Сидя, Чэнь Ханчу и др. Среди многочисленных сочинений западных авторов, посвященных разным аспектам и представителям идеологии Датун, назовем классические работы М. Бернала и Л. Томпсона, ставшие для нас отправными, а также статьи К.-С. Hsiao и A. Nguyen.

Феномен «китаизации марксизма» в теоретическом наследии Мао Цзэдуна стал объектом интенсивного изучения китайскими исследователями начиная примерно с 1990-х годов. Здесь следует указать на солидную работу известного китайского историка Чжэн Дэжуна, а также на работы таких современных китайских авторов, как Лю Цзянью, Чжао Цзяньин, Ван Цзясян, Гао Хун, Кун Сяофэй, Ни Дэган, У Лэнси, Чжан Цяньюань, Чжэн Дэжун и др. В российской научной литературе чувствуется – по исторически понятным причинам – существенный дефицит солидных работ, посвященных объективному анализу идей Мао Цзэдуна. Работ о КНР, особенно после охлаждения советско-китайских отношений с конца 1950-х годов, было в СССР написано немало, но в основном негативно-пропагандистского характера. Разумеется, в них есть и полезные элементы (как, например, в книге Ф.М. Бурлацкого [Бурлацкий, 1979]), но научный

уровень невысок, а названия говорят сами за себя¹. В постсоветский период работ о Мао и маоизме было опубликовано немного, в основном историографического плана. Среди этих публикаций можно выделить книгу историка А. В. Панцова, а также статью Д. А. Смирнова, близкую тематике нашего исследования. Среди авторов западных работ, посвятивших идейному наследию основателя КНР солидные исследования, мы опирались на таких, как S. R. Schram, B. I. Schwartz N. Knight, R. E. Karl, M. Meisner, N. J. S. Miller, M. Gao и др.

Среди российских ученых интерес к *идейному наследию Дэн Сяопина*, помимо историков и политологов, проявляют экономисты. Из авторов значимых для нас публикаций назовем Л. П. Делюсина, Н. Л. Мамаевой, А. В. Панцова, Э. П. Пивоварову, Д. А. Спичак, А. С. Селищева и др. Среди англоязычных авторов мы использовали работы R. Baum, R. Evans, A. Lynch, B. Naughton, E. Vogel и др. Имена китайских авторов, на публикации которых мы опирались в нашей диссертационной работе – Ли Теин, Ли Цзюньжу, Сун Лэй, Ван Цзяньсинь, Го Шулань, Цао Фусюн, Гуо Дэхун, Ли Цзюньжу, Линь Сюжи, Лян Мяо, Лю Юань, Ян Шэнцзюнь.

Едва ли будет преувеличением сказать, что *политической идеологии современного Китая* посвящено больше публикаций российских авторов, чем наследию Дэн Сяопина и, тем более, Мао Цзэдуна. Среди соответствующих российских авторов (китаеведов и не только) укажем таких, как А. Бовдунов, Н. А. Богданова, Е. Г. Солнцева, О. Н. Борох, А. В. Ломанов, С. А. Иванов, А. А. Крушинский, С. В. Минаев, Э. П. Пивоварова, Е. Н. Румянцев и многие другие. Особо следует выделить таких авторов-китаеведов, пишущих на темы современной идеологической доктрины КПК эпохи Си Цзиньпина, как В. Г. Буров, Л. С. Переломов, М. В. Скрипкар, А.В. Ломанов и др. Заметим, что в российской науке уже имеется опыт

¹ См.: Алтайский М., Георгиев В. Антимарксистская сущность философских взглядов Мао Цзэдуна. М. 1969; Критика теоретических концепций Мао Цзэдуна. М. 1970; Идейно-политическая сущность маоизма. М., 1977; Бурлацкий Ф.М. Мао Цзэдун и его наследники. М., 1979; Маоизм без прикрас. М. 1980 и др.

концептного анализа официальных документов КПК и КНР. В этом плане интересны работы китаевода С. А. Иванова.

У китайских ученых интерес к анализу идеологического дискурса современной КНР по понятным причинам высок. Среди большого количества работ мы ценим публикации таких авторов, как Ван Вэй, Ань Ямэй, У Сун, У Чжаосюе, Чжу Гохуа, Фан Вэйбин, Хэ Итин, Чжай Дуншэн, Чжоу Синьминь, Чэнь Цзинь, Чэнь Цзяньлэй, Юе Сюеся, Янь Хунцзюе и др.

При анализе идеологии и политики КНР в эпоху Си Цзиньпина мы учитывали работы таких англоязычных зарубежных авторов, как D. Beith, T. J. Blanchette, Y. Chang Bennett, Ch. Buckley, A. Dirlik, S. Eaton, J. Garrick, S. W. Khan, A. L. Kurian, W. Leutert, B. Naughton, M.A. Peters, M. Pearson, M. Rithmire, K. S. Tsai, S. Tsang, Hu Shaohua, C. Vinodan и др. Особо выделим публикации авторов, которые рассматривают актуальную идеологию КПК в широком контексте истории китайского марксизма и социализма (Энфу Чен, Ван Хунин, Д. А. Смирнов, Lu Hanlong и др.), в том числе в аспекте политики памяти (R. Mitter, Б. О. Хубриков и др.).

Среди авторов, на методы и работы которых мы опирались при анализе метафорического фрейминга медийного дискурса вокруг COVID-19, назовем таких, как Дж. Лакофф, М. Джонсон, В. П. Абрамов, Мэн Сянцин, F. Casillo, D. Fernández-Pedemonte, A.I. Jorge-Artigau, D. Zhang и др.

Объектом данного исследования выступают идеологические конструкты китайского социализма, представленные, главным образом, в теоретическом дискурсе китайских социалистов-утопистов и лидеров КНР.

Предмет исследования - генезис и тенденции эволюции концептной структуры идеологии китайского социализма.

Основная **цель** данного исследования – выявить и описать концептную динамику идеологии китайского социализма как феномена Нового Китая.

Для достижения заявленной в диссертационной работе цели потребовалось решить следующие **задачи**:

- предложить методологический конструкт для исследования эволюции идеологии китайского социализма как единого феномена и дать теоретическое решение проблемы начала идеологии «китайского социализма»;
- идентифицировать концептуальную структуру «Датун шу» Кан Ювэя как теоретическую базу для идеологии датунизма;
- оценить место и роль концептов социализма, коммунизма и марксизма в работах Лян Цичао и Сунь Ятсена и обосновать их причастность к идеологии датунизма;
- эксплицировать предпосылки и ключевые концепты теории «новой демократии» Мао Цзэдуна как марксистской версии идеологии китайского социализма;
- показать на концептном уровне суть идеологической ревизии и модернизации маоизма в теории «социализма с китайской спецификой» эпохи Дэн Сяопина;
- в сравнительной перспективе с предшествующими идеологическими конструктами китайского социализма идентифицировать ключевые концепты теории «социализма с китайской спецификой в новую эпоху»;
- выявить концептуальные новации идеологического конструкта «социализма с китайской спецификой в новую эпоху», возникшие в период между XIX и XX съездами КПК;
- на примере медийного противостояния КНР и США в начальный период пандемии COVID-19 показать роль метафорической концептуализации для трансляции смыслов актуальной идеологии китайского социализма;

Основная рабочая **гипотеза** данного исследования состояла в предположении, что прошлое и современность марксистской теории в КНР обусловлены не только институциональной спецификой данного государства, но также в существенно мере концептной грамматикой идеологии, которая по времени старше самой КНР. Эта идеология

представляет собой вид концептуальной матрицы, вобравшей в себя духовно-политические искания китайских реформаторов на рубеже XIX-XX столетий и помогающей идеологическому воображению современного руководства КНР продуцировать новые смыслы.

Теоретико-методологическую основу исследования составляют несколько элементов, которые в их совокупности можно охарактеризовать как версию концептного или *концептно-политического* подхода. Другими словами, наш метод сфокусирован на исследовании концептов как составных элементов политических идеологий.

Главными ориентирами в таком исследовании для нас выступают, с одной стороны, базовые идеи «истории понятий» в традиции Р. Козеллека и К. Скиннера, и, во-вторых, морфологический подход к идеологиям, предложенный М. Фриденем.

В понимании социального конструктивизма и природы идеологических конструкторов мы отталкиваемся от базовых идей в «Социального конструирования реальности» П. Бергера и Т. Лукмана.

При исследовании вербальных выражений концепта китайского социализма нами была востребована версия концептного подхода, развитая М. В. Ильиным, а при уточнении специфики идеологических конструкторов КПК было использовано понятие «временно-официальных идеологий», предложенное В. П. Макаренко.

При рассмотрении идеологического статуса теорий «китайского социализма» автор опирался, помимо теории политических идеологий М. Фридена, на понятие идеологии, развитое в работах Т. ван Дейка.

При анализе идеологических концептов в контексте войны метафор и нарративов в качестве методологической базы для автора выступала традиция критического дискурс-анализа, в особенности, критического анализа метафор (Critical Metaphor Analysis) в смысле Д. Чартерис-Блэка.

Сверх того, методология критического дискурс-анализа была усилена нами когнитивной теорией метафор (прежде всего, с опорой на работы Дж.

Лакоффа) и понятием метафорических полей (В. В. Виноградов, В. П. Абрамов).

Эмпирической базой исследования, помимо классических и современных научных и философско-политических сочинений, стали выступления политических лидеров Китая и программные документы КПК, а также китайские и западные медийные материалы.

Научная новизна результатов проведенного исследования состоит в том, что в нем впервые в российской политической науке:

- разработан теоретико-методологический конструкт исследования идеологии китайского социализма, сочетающий, главным образом, морфологический подход М. Фридена, «историю понятий» Р. Козеллека, анализ политических лексиконцептов по М. В. Ильину и теорию метафорических концептов Дж. Лакоффа;
- доказано наличие структурной динамики концептов китайского социализма как исторически целостной идеологической формации;
- показана специфика идеологических ситуаций, сформировавших запрос на концептуальную трансформацию идеологических конструктов китайского социализма;
- введен и обоснован концепт датунизма как общей матрицы для всех идеологических версий китайского социализма;
- выявлены ключевые концепты теории «новой демократии» Мао Цзэдуна как идеологического конструкта «китаизированного марксизма»;
- уточнена на уровне динамики ядерных, смежных и периферийных концептов суть идеологической ревизии идей Мао Цзэдуна в теории «социализма с китайской спецификой» Дэн Сяопина;
- доказано, что концептная структура идеологии «социализма с китайской спецификой новой эпохи» обнаруживает тенденцию к ренессансу «датунизма» на платформе «китаизированного марксизма»;

- доказан высокий эвристический потенциал исследования концептуальных метафор и метафорических полей при анализе степени пропагандистской эффективности идеологических концептов, транслируемых массовой аудиторией.

Основные положения диссертационной работы, выносимые на защиту:

1. Отправной методологической точкой для изучения исторической эволюции различных версий идеологии китайского социализма является тезис о том, что без общеупотребительных идеологических понятий не существует единства политических действий. Эти понятия не работают изолированно друг от друга, а только как система, обязанная своим внутренним единством «полемически заостренной идее» (Р. Козеллек). Такая идея отвечает социальной проблематике, затрагивающей интересы больших групп людей. Эволюция идеологии китайского социализма как целостного исторического феномена требует прояснения на уровне концептов, который не сводится к анализу социальных факторов. «История понятий» (Р. Козеллек) и морфологический анализ (М. Фриден) идеологических версий китайского социализма учитывает движение концептов в их собственном теоретическом пространстве, очерченном различием ядерной, смежной и периферийной областей. Эта историческая динамика концептов «китайского социализма» объясняется возникновением новых идеологических ситуаций, выражающих актуальное состояние когнитивной легитимации власти. Последняя осуществляется в контексте напряженных отношений между старой идеологической гегемонией и запросом общества на новую систему идей как базу альтернативных идеологических конструкторов. Под идеологическим конструктором подразумевается концептная структура идеологии на определенной стадии ее исторического развертывания в конкретном социокультурном и политическом пространстве.

2. «Датун шу» Кан Ювэя заложила основы датунизма как исторически первой формы идеологии китайского социализма, ставшей реакцией на отсталость имперского Китая XIX века перед лицом колониальной политики европейских держав. Датунизм представляет собой результат переосмысления древнего конфуцианского учения об обществе «Великого Единения» (Датун) в контексте последующей философско-религиозной традиции Китая (включая буддизм) и с учетом современной западной мысли, в особенности, эволюционизма и прогрессизма. Данное переосмысление представляет собой не простое заимствование западных идей на китайскую почву или прозападную критику китайской учености, а перекодирование европейской либеральной и социалистической мысли в языке традиционных (в основном конфуцианских) философских понятий, по принципу: всё это уже было открыто в Поднебесной. Концептуальное ядро идеологии датунизма выражено в «Датун шу» следующим базовым идеологическим нарративом. Весь мир с неизбежностью и последовательностью естественного закона (а не в утопическом мечтании) придет к Всеобщему Единению (что соответствует в Европе «социализму» и коммунизму»), отправляясь от современного периода хаоса и смут («цзюй луань») и минуя эпоху малого процветания («сяокан»), что соответствует модернизированному западному капитализму. Ключевую роль в этом процессе сыграет конфуцианский принцип «жэнь» (гуманности) и пятитысячелетняя китайская цивилизация как место встречи Востока и Запада.

3. Вклад Лян Цичао в становление датунизма как исторически первой формы идеологии китайского социализма является противоречивым. С одной стороны, он первый употребил термин «китайский социализм» как синоним общества Датун и поставил вопрос о предрасположенности Китая к социализму, в результате чего Датун оказывается зонтичным концептом для всех древних и современных социалистических учений – как в Китае, так и на Западе. С другой стороны, Лян Цичао как социал-дарвинист и китайский

националист квалифицирует датунизм-социализм (теорию равенства и всеобщей любви на основе общности имущества и уравнительности) лишь как «полезную иллюзию». Но если у Лян Цичао рецепция европейских концептов эволюционизма приводит к формированию имперско-националистической установки, то у Сунь Ятсена она, напротив, провоцирует сдвиг в сторону социалистической идеологии при отрицании универсальности закона естественного отбора. При этом Сунь Ятсен считает основой социального прогресса гармонию экономических и прочих интересов, а не либеральную идею свободной конкуренции или марксистский принцип классовой борьбы. Замена термина (но не концепта) «социализм» выражением «народное благосостояние (благоденствие)» не мешает Сунь Ятсену говорить о «коммунизме» как синониме конфуцианского Датун. Это говорит в пользу предположения, что комплекс развитых в «Датун шу» идей представляет собой общую идеологическую матрицу не только для «утопических социалистов» Китая, но и для последующей идеологической традиции КНР, включая концепт социализма с китайской спецификой постмаоистской КПК.

4. Формирование теории «новой демократии» Мао Цзэдуна было обусловлено идеологической ситуацией в Китае первой четверти XX века, потребовавшей идеологический инструмент массовой национальной мобилизации против японских захватчиков и эффективной национальной модернизации в условиях экономически отсталой крестьянской страны. Ядерные концепты теории новой демократии схватываются базовым суждением о том, что творческое применение общих истин марксизма к осмыслению опыта китайской революционной войны позволило КПК во главе с ее вождем Мао Цзэдуном выработать программу новой демократии, которая ведет страну к победе социализма и коммунизма. Смежными концептами ключевого понятия «новой демократии» в идеологическом конструкте Мао выступают концепты «новодемократической революции», «единого национального фронта», «гегемонии», «китайской нации /народа»

и др., а также концептуальное различие между буржуазно-демократическими революциями «старого» и «нового» типа. Хотя в идеологическом конструкте Мао к базовым концептам «китаизации марксизма» и «революционной войны» подтягиваются классические понятия марксистской теории (класс, классовая борьба, революция, буржуазия и т.д.), все они приобретают «китайский стиль и китайскую манеру». Это усиливается смежными концептами «китайской нации» и «китайской культуры». Частью «китаизации марксизма» выступает трактовка Мао коммунизма как общества «великой гармонии (Датун)» во всем мире.

5. Идеологическая ситуация, приведшая к формированию концепции «социализма с китайской спецификой», выдвинутой либерально-реформаторским крылом КПК во главе с Дэн Сяопином, была обусловлена экономическим и политическим кризисом в КНР, вызванным, прежде всего, «большим скачком» и «культурной революцией». Непосредственно к концептуальному ядру этого идеологического конструкта относятся три концепта: «китаизированный марксизм», «социалистическая модернизация» и «первичная стадия социализма». При этом понятия рыночной и плановой экономик не отождествляются соответственно с капитализмом и социализмом. В отличие от ленинского «нэпа», они выступают смежными концептами не классовой войны, а социалистической модернизации. К последней в идеологическом конструкте Дэн Сяопина примыкает и семантически обновленный концепт «социалистической демократии» как противоположность «буржуазной либерализации». Внешнеполитический аспект «социализма с китайской спецификой» выражен в концептах, унаследованных из эпохи Мао либо новых: «КНР как большая и одновременно малая страна», «третий мир», «политика открытых дверей», «одна страна – две системы», «пять принципов мирного сосуществования», «китайская нация». Концепты «зажиточности» и «средней зажиточности (сяокан)» качестве смежных для «социалистической модернизации» отчасти

реабилитируют в дэнсяопиновском идеологическом конструкте традицию «китайского социализма», восходящую к даунизму Кан Ювэя, Лян Цичао и Сунь Ятсена.

6. Социальная ситуация, приведшая к формированию идеологического конструкта китайского социализма в эпоху Си Цзиньпина, была обусловлена морально-идеологическим кризисом КПК в условиях растущей поляризации китайского общества, а также усиливавшейся конкуренцией КНР с Западом. Отражающий эти моменты ядерный концепт «новой эпохи» конкретизируется смежными концептами «общество средней зажиточности» (сяокан) и «модернизированная социалистическая держава» как целевыми показателями этой эпохи. Сюда же относится новое качество китайской модернизации, выражаемое концептами «народ как центр», «прекрасный Китай», «экологическая цивилизация» и др., в которых заметно влияние конфуцианской традиции. Новая эпоха усиливает руководящую роль КПК в обществе, что выражается концептом «устроения внутрипартийного управления» при одновременном смещении к периферии концепта «внутрипартийной демократии». Внешнеполитический аспект «новой эпохи» выражен ядерным концептом «сообщества единой судьбы человечества» как справедливого международного порядка. Он выстраивается против западной гегемонии по инициативе КНР как «ответственной державы», активно участвующей в «глобальном управлении». Возросшее внешнеполитическое самосознание Китая отражается в серии концептов, индексированных через термин «великодержавности». Опыт строительства социализма в Китае подчиняется «китайской мечте о великом возрождении китайской нации», а реализация этой мечты объявляется исторической миссией КПК. Этому соответствует идеологический нарратив о «трех скачках китаизации марксизма», олицетворением которых выступают главные лидеры КНР: Мао Цзэдун, Дэн Сяопин и Си Цзиньпин.

7. В материалах XX съезда КПК концепт «новой эпохи» драматизируется в смысле «невиданных за последние сто лет колоссальных перемен в мире». С этим концептуально связываются более реальные перспективы «великого возрождения китайской нации», из-за чего концепт «китайской мечты» сдвигается к периферии. Ядерный же концепт «великого возрождения китайской нации» еще больше усиливается вместе с усилением концептов КПК и Си Цзиньпина, образ которого монументализируется. В ядерном концепте «китаизации и осовременивания марксизма» делается акцент, с одной стороны, на универсальных истинах марксизма, а с другой – на опыте их реализации в КНР с опорой на ценности традиционной китайской культуры. Это позволяет позиционировать китайскую нацию как идейно-политическую базу для развития марксизма и социализма в XXI веке. Концепт «модернизированного социалистического государства» сменяет в идеологическом ядре дэнсяопиновский концепт «социалистической модернизации», а концепт «сяокан» сдвигается на периферию. Это отражает перенос внимания с включения китайской экономики в глобальную на дополнение циркуляции глобальной экономики циркуляцией национальной. В идеологической концептуализации политической системы КНР наметился перенос акцента с «социалистической демократии» на «народную демократию», с абстрактных понятий «прав человека» и «демократии» – на понятия права и государства «с китайской спецификой».

8. В материалах XX съезда КПК утверждалось, что полный антагонистических противоречий мир вступает в «период потрясений и преобразований», а ЦК КПК оказался перед лицом «небывалых рисков и вызовов извне». В связи с этим в идеологическом конструкте КПК концепт «национальной безопасности» резко перемещается из смежной области в ядро, а всеобъемлющая безопасность КНР трактуется как «основа возрождения нации». Среди «небывалых рисков» прошедшего пятилетия пандемия COVID-19 включается в доклад Си Цзиньпина на XX съезде КПК

в статусе периметрового концепта, метафорически перефразированного как «народная война, всеобщая война и война сопротивления». Данный метафорический концепт, наряду с прочими милитарными и агонистическими метафорами, фреймирующими дискурс вокруг COVID-19, был развернут как «война метафор» между Китаем и Западом. Задействованные китайскими медиа метафорические концепты позволяли, с одной стороны, отреагировать на метафоры идеологического конкурента («китайский вирус», «больной азиат», «китайский Чернобыль» и др.), а с другой – в доступной для массовой аудитории форме продвигать смыслы ключевых идеологических концептов КПК вроде «сообщества единой судьбы человечества», «подлинного мультилатерализма» (в противоположность унилатерализму) и др.

Теоретическая и практическая значимость работы заключается в том, что она в известной мере восполняет пробел в целостном и системном анализе идеологии китайского социализма. Сверх того, предложенный автором теоретико-методологический конструкт демонстрирует высокий эвристический потенциал в исследовании прочих политических идеологий, в особенности «временно-официальных». Практическая польза представленной диссертации состоит в том, что она дает возможность лучше понять идеологическую специфику современного Китая в ее целостности и динамике, что важно для всех, кто так или иначе взаимодействует с этой страной и культурой. Некоторые положения диссертационного исследования могут быть полезны при разработке учебных программ по истории политических учений, политической и социальной философии, политической истории, политическому дискурсу-анализу и смежным дисциплинам.

Соответствие паспорту научной специальности. Предмет представленной диссертационной работы относится к сфере исследования явлений, характеризующих сущностные, структурно-функциональные и процессуальные свойства политической жизни, в особенности, в их

идеологическом и медийном аспектах. Данная область исследования соответствует формуле специальности 5.5.1., а именно:

- п. 4. «История мировой социально-политической мысли: направления, течения, доктрины, теории, концепции, учения и идеи»;
- п. 22. «Политические идеологии»;
- п. 26. «Политическая лингвистика и политическая текстология».

Апробация и реализация результатов исследования. Основные положения и выводы диссертации были изложены автором в докладах, сделанных в рамках 10 научных конференций. Результаты исследования и теоретические обобщения отражены в 17 публикациях автора общим объемом более 9 авторских листов. Из них одна статья опубликована в журнале, индексируемом в базах данных *Web of Science Core Collection's Emerging Sources Citation Index* и *Russian Science Citation Index on Web of Science*, а 5 статей (одна из них в соавторстве) – в изданиях из перечня рецензируемых научных журналов ВАК РФ.

Структура диссертации определяется задачами и логикой исследования и состоит из введения, трех глав, восьми параграфов, заключения и библиографического списка.

Глава I. ИДЕОЛОГИЯ КИТАЙСКОГО СОЦИАЛИЗМА: МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ И ПРОБЛЕМА НАЧАЛА

В данной главе будет решено три задачи: во-первых, разъяснена предлагаемая нами методология исследования идеологических конструкторов вообще и китайского социализма, в частности; во-вторых, будут идентифицированы главные черты датунизма как политической идеологии, представленные в «Датун шу» Кан Ювэя; в-третьих, будут проанализированы идеи Лян Цичао и Сунь Ятсена, в которых отражается и развивается содержание идеологии датунизма.

1.1. Идеология китайского социализма как объект концептно-политического анализа

Понятие идеологии, лежащее в основе данного исследования, является марксистским по своим истокам, однако учитывает и вклад других интеллектуальных традиций в исследование данного сложного явления. Для классиков марксизма идеология есть самодовлеющая система идей, которая, в отличие от науки, не только не нуждается в проверке социальной реальностью, но сама претендует быть «творческой силой и целью всех общественных отношений» [Маркс, Энгельс, т. 3, с. 421]. Правда, последующая неомарксистская традиция, прежде всего, в лице А. Грамши, не расценивала эту черту идеологии как непременно что-то злокачественное, и вообще развивала более позитивный взгляд на идеологические феномены, чем классический марксизм. Идеологии, по Грамши, выступают в руках господствующих социальных групп не только «преднамеренным и сознательным введением в заблуждение» [Грамши, 1991, с. 268] подвластных; «в той мере, в какой идеологии исторически необходимы, они имеют действенность, ‘психологическую’ действенность, они ‘организуют’

людские массы, служат той почвой, на которой люди движутся, осознают свои собственные позиции, борются и т. д.» [Грамши, 1991, с. 75].

Отсюда следует, что идеология как основа человеческой деятельности не может быть ложным сознанием как сознанием иррациональным, ибо на таком сознании социального действия не построишь. Это с одной стороны. С другой стороны, специфическая рациональность идеологии не может не выражаться в понятиях как элементах рационального знания. Вдобавок, это должны быть особые понятия, которые относительно автономны от общественной практики, то есть, нуждается в проверке социальной реальностью только в конечном счете, и при этом претендуют на статус «творческой силы». Секрет этого «творчества» лежит не только в структуре самих идеологических понятий и теорий, но в их проекции на социальную реальность, в их мобилизационном потенциале. Тогда общеупотребительные идеологические понятия «становится материальной силой, как только она овладевает массами» [Маркс, Энгельс, т. 1. С. 422]. Как заметил немецкий историк-теоретик Р. Козеллек, «без общеупотребительных понятий не существует никакое общество, и прежде всего – не существует никакого единства политических действий» [Козеллек, 2004, с. 98]. Такой подход к истории, далеко не бесспорный среди позитивистски ориентированных историографов, может сослужить, однако, хорошую службу для политической науки в ее исследовании исторической эволюции идеологических формаций.

Предпринятое в данной работе изучение идеологии китайского социализма рассматривает в качестве одной из своих методологических опор как раз «историю понятий» (в смысле Begriffsgeschichte Р. Козеллека) как самостоятельную научную дисциплину со своим собственным методом. А эта дисциплина, в свою очередь, отталкивается от утверждения, что «история понятий содержит в себе некоторую изначально собственную теоретическую претензию, без реализации которой не может получить удовлетворительного развития и социальная история» [Козеллек, 2004, с.

98]. Добавим: в том числе, история политических идеологий. Наш подход тем самым созвучен стремлению британского ученого К. Скиннера учитывать в анализе понятий политических теорий саму политическую жизнь, которая «ставит перед политическим теоретиком основные проблемы», и которая заставляет потом историка понятий писать «не столько историю классических текстов, сколько историю идеологий» [Скиннер, 2018, с. 10].

Среди современных авторов, исследующих идеологические феномены в схожем ключе, наиболее выверенный (политически неангажированный) подход, на наш взгляд, развивает Т. ван Дейк, также продолжающий грамшианский концепт идеологии. Голландский ученый предложил понятие идеологии, которое, по его словам, служит как бы связующим звеном между социальной структурой и социальным познанием. При таком подходе идеологии понимаются как «основа социальных представлений, разделяемых членами группы» [Van Dijk, 1998, p. 8]. Другими словами, «это не просто "мировоззрение" группы, а скорее принципы, которые лежат в основе таких убеждений» [Van Dijk. 1998, p. 8].

Таким образом, ван Дейк обращает внимание на когнитивный аспект идеологий, который традиционно недооценивался в левой марксистской традиции. Он соглашается, что социальные практики и институты играют важную роль в жизни идеологии, однако замечает, что «идеология 'как таковая' не есть эти самые практики и институты. Скорее, мы должны допустить, что идеология представляет собой *форму социального знания*, разделяемого членами группы, класса или других социальных формаций» [Дейк, 2013, с. 54].

Когда мы говорим об идеологии как форме знания, мы должны вслед за П. Бергером и Т. Лукманом ставить вопрос о *конструировании социальной реальности* посредством такого знания. Причем в отличие от абстрактных научных понятий, концепты как элементы идеологических конструкторов имеют прямое отношение к символическому языку политики. А этот

язык, – как подчеркивают авторы «Социального конструирования реальности», – не есть выдумка мечтательных поэтов, но, подобно всякому естественному языку, имеет качество объективности, подчиняя людей своему влиянию. Символический язык идеологических концептов «может не только конструировать крайне абстрагированные от повседневного опыта символы, но и "превращать" их в объективно существующие элементы повседневной жизни» [Бергер, Лукман, 1995, с. 70].

Идеологическое знание представляет собой сложную когнитивную систему с большим количеством элементов. Ван Дейк говорит о «принципах», лежащих в основе этой системы, и многие авторы пытались понять, как устроены эти принципы, как они «отрабатывают» свои когнитивные функции в процессе функционирования идеологии.

При ответе на этот вопрос мы придерживаемся подхода к идеологиям, который можно назвать «морфологическим» или «структурным». Это значит, что чрезвычайно спорный вопрос о том, что такое идеология, мы прагматически сводим к вопросу о том, из каких элементов идеология состоит, и как мы эти элементы собираемся изучать.

Такой подход вполне отвечает упомянутой выше традиции «истории понятий», в которой понятия рассматривают как элементы системы со своей структурой. В этой структуре есть центральные концепты, указывающие «на некоторую соотнесенную с современностью и полемически заостренную идею, на ориентированную на будущее проективную составляющую, а также на устойчивые, уходящие своими корнями в прошлое элементы социального устройства» [Козеллек, 2004, с. 101]. В нашем случае такой идеей была идея модернизации Китая, позволяющая этой стране избежать поглощения другими державами – идея цивилизационного и политического выживания. Эта идея непосредственно была спроецирована на сложившуюся тогда в Китае идеологическую ситуацию. На нее указывают ключевые понятия политических теорий Китая рубежа XIX–XX веков – датун и

сяокан, демократия и социализм, нация и раса, а также прочие понятия, в которых синтезируются традиционные китайские концепты с западными.

Идеологическая ситуация есть понятие, описывающее актуальное состояние когнитивной легитимации власти посредством идеологических концептов. Идеологическая ситуация выражает в той или иной степени напряженные отношения между старой идеологической гегемонией и запросом общества на новую идеологию как способ осмысления меняющейся социальной проблематики. В пользу понятия идеологической ситуации говорит тезис ван Дейка о том, что все идеологии (по крайней мере, в момент их возникновения) строятся по формату «проблема – ее решение». Вдобавок эта проблема одновременно представляет собой социальный конфликт, рождающий поляризацию между «Нами» и «Ними» как представителями групп, вовлеченных в данный конфликт. См.: [Van Dijk, 1998, p. 67].

Таким образом, к структурным чертам идеологий голландский ученый относит, как минимум, проблему/решение, конфликт и групповую поляризацию. Соответственно, идеологию он определяет как систему «социально-когнитивных репрезентаций основных оценочных и своекорыстных мнений [beliefs] членов данной группы относительно социальной борьбы и групповых конфликтов» [Van Dijk, 1998, p. 67].

В этой связи принципиальным для нас является сформулированное Козеллеком «методическое требование-минимум: социальные и политические конфликты прошлого следует осмысливать с учетом их тогдашнего понятийного описания и принятого словоупотребления участвовавших в этих конфликтах сторон» [Козеллек, 2004, с. 103]. Так мы и поступаем, учитывая, к примеру, что Мао не использовал понятия «маоизм» и тем более не говорил, что он «совершил первый скачок китаизации марксизма». Далее, версии понятия китайского социализма берутся нами в контексте социально-политических конфликтов, в описании которых эти понятия участвуют. К примеру, понятие социализма, понятое Кан Ювэем в

духе конфуцианского концепта Датун, отражает внутривнутриполитическую борьбу в Китае в последней трети XIX и начале XX веков.

Следующим важным методологическим принципом, который мы берем на вооружение у Р. Козеллека – это принцип диахронического рассмотрения политических концептов, который требует перевода их прошлых словесных значений на язык современных дефиниций. Это ведет к разработке истории исследуемого понятия (в нашем случае – концепта китайского социализма), которая выходит за пределы отдельных эпох. Само наличие такой истории означает, что потенциал понятия не определяется только данностями той эпохи, к которой оно относится – «язык понятий образует своеобразную, обладающую собственной внутренней стабильностью медиумическую среду» [Козеллек, 2004, с. 109]; однажды возникший, он «содержит в себе возможность генерализирующего употребления» [Козеллек, 2004, с. 115]. Подобно языковым терминам, понятия имеют свою собственную логику, избыточную относительно того конкретного положения дел, которое этими понятиями описывается. Связав ситуацию в Китае с понятием «социализма», Кан Ювэй уже тем самым запустил в действие целую концептуальную традицию социализма с китайской спецификой. Реальное (несимулятивное) понятие есть всегда в известной мере «самореализующееся пророчество», поскольку оно, по словам Козеллека, есть не только индикатор, но и фактор резюмируемых в нем взаимосвязей. Понятие, стоящее за выражающим его словом (знаком), всегда имеет практическую ценность, оно служит руководством к действию – подобно концептуальной метафоре. Здесь мы видим методологическую смычку «истории понятий» Козеллека и Скиннера с когнитивной теорией метафоры, что оказывается методологически важным в третьей части нашего исследования, где концепт социализма с китайской спецификой представлен в дискурсе войны метафор вокруг пандемии COVID-19.

Итак, озвученная нами до сих методологическая схема такова: есть большая социальная проблема с ее политическими вызовами, которые

задают определенную идеологическую ситуацию как идейный полемический контекст, в котором обсуждается главный вопрос («соотнесенная с современностью и полемически заостренная идея», по Козеллеку), связанный с перспективой решения данной проблемы. И в этой идеологической ситуации выкристаллизовываются ключевые концепты идеологических конструкторов, направленных на идеологическое осмысление данной ситуации.

Однако вопрос о том, как структурировано это концептуальное пространство идеологии, остается во многом открытым, не без влияния упрощенной трактовки идеологии как нерационального сознания. В этом случае и отношения между идеологиями воспринимаются как иррациональная «борьба демонов», выражающаяся в наборе каких-то особых слов и заветных понятий, малопроницаемых для логического анализа.

Во многом пролить научный свет на этот вопрос позволяет концептно-морфологический подход к идеологиям, предложенный британским политическим философом Майклом Фриденом. С морфологической точки зрения ответом на вопрос «Что такое идеология?» является, по его словам, идентификация и анализ составляющих ее «строительных блоков и взаимосвязей между ними» [Freeden, 2006, p. 48]. В роли таких «кирпичиков» идеологического знания выступают у Фридена концепты [concepts]. Соответственно, идеологии он определяет как «структурированные кластеры и конфигурации политических концептов» [Freeden, 2006, p. 54].

Морфологический подход к идеологиям открывает перспективу более дифференцированного и глубокого анализа генезиса, взаимодействия и эволюции идеологических формаций, поскольку он отходит от упрощенного взгляда на идеологию как на систему идей, лишь нашедших выражение в каком-то языке. Но у идеологий есть свой собственный язык со своей собственной грамматикой, и это язык политических концептов. И какие-то

идеи должны воплотиться прежде всего в этот язык, чтобы вообще функционировать как идеология.

В отличие от лингвистики, политический анализ идеологических концептов в политологии движется не просто в отношениях между словом и концептом (означающим и означаемым в смысле Соссюра), но в треугольнике отношений между словом, значением и референтом (под последним понимаются наблюдаемые факты и конкретные социальные практики во внешнем языке мире). На это обращает внимание и Р. Козеллек, замечая, что в лингвистическом треугольнике «“тело слова” (материальная оболочка слова как языкового знака) – значение (понятие) – вещь» историку важно помнить, что «всякое понятие связано с некоторым словом, но не всякое слово обозначает социальное или политическое понятие» [Козеллек, 2004, с. 108]. У всех концептов есть вербальные индексы, которые не следует путать с самими концептами. К примеру, слово «свобода» – это лишь знак-индекс соответствующего концепта, который по своему смысловому содержанию с семантикой этого русского слова не совпадает.

Соответственно, «китайский социализм» в названии данной диссертационной работы – это имя для научного понятия, которое было сконструировано поверх тех реальных идеологических лексикоконцептов, которые выступают референтами данного понятия. Индексирующий научное понятие термин «китайский социализм» не сцементирован с самим понятием, чего не скажешь об идеологических референтах этого понятия, где такое цементирование считается нормальным. По этой причине не следует смешивать применяемый здесь научный термин «китайский социализм» с идеологическим лексикоконцептом «китайский социализм», как он употребляется, к примеру, у китайского националиста Лян Цичао в названии его одноименной статьи начала XX века (к этому сюжету мы еще вернемся) либо от термина «китайский социализм», который в политическом

дискурсе современного Китая употребляется как синоним «социализма с китайской спецификой»².

Этот и схожие сюжеты получает методологически ценное освещение в работах российского политолога М. В. Ильина, где рассматриваются «некоторые модели развития словопонятий и порождения ими новых смыслов при помощи механизма метафоризации» [Ильин, 1997, с. 9]. В частности, такой подход позволяет осмыслить ситуации, когда после распада понятия (концепта) остается выражавшее его слово, которое может получать новые смыслы, в том числе концептуальные. Это особенно актуально в случае лексикоконцепта «социализм», учитывая его богатую историю. И это тем более актуально в случае китайских версий концепта «социализм» с учетом обилия их метафорических способов выражения.

В этой связи исключительно важным в методологическом плане является тезис Козеллека о том, многозначность понятия имеет существенно иную природу, чем многозначность простого слова. Поскольку понятие представляет собой «концентрат, образованный из множества различных значений», многозначность для него конститутивна, и выражающее данное понятие слово лишь замыкает на себя, а не ликвидирует его семантическую полифонию. Поэтому, в отличие от простого слова, понятие «может быть ясным, однако оно должно быть многозначным» [Козеллек, 2004, с. 109]. Вдобавок к разному смыслу многозначности слов и понятий, надо иметь в виду различие между *многосмысленностью* (полисемией) и *многозначностью* слов. На это различие в свое время обратил внимание немецкий политический лингвист В. Дикманн [Dieckmann, 1975, р. 66],

² Причем в официальном дискурсе предпочтение отдается термину «социализм с китайской спецификой». В докладе Си Цзиньпина на XIX съезде КПК выражение «китайский социализм» употребляется всего один раз, а в его докладе на XX съезде вообще не употребляется. Но в работах китайских обществоведов термин «китайский социализм» можно встретить довольно часто. Так, китайский политолог Чжоу Синьминь, пропагандирующий в своем бестселлере 2017 года «Руководство Си Цзиньпина и будущее Китая» образ нынешнего лидера КНР, отдает предпочтение именно этому термину перед термином «социализм с китайской спецификой». Первый употребляется в книге 31 раз, а второй – 12. [Чжоу Синьминь, 2017]

отталкиваясь от введенного Г. Фреге различия между смыслом (Sinn) и значением (Bedeutung) языковых выражений. Полисемия, в отличие от многозначности, снимается контекстом употребления соответствующего слова. Многозначность же слов указывает на существенные предметные различия в позициях участников общения, что чревато конфликтом. Китайский социализм как лексикоконцепт совмещает в себе разные значения (помимо того, что оно из-за контекстуальных различий может быть и полисемичным термином). Оно соединяет в себе «датунизм» Ювэя с «китайским социализмом» Цичао, «народным благоденствием» Сунь Ятсена, «идеями Мао Цзэдуна», «социализмом с китайской спецификой» и прочими смыслами и смысловыми оттенками понятия социализма на китайской почве. И смысл работы современной китайской компартии в идеологической сфере состоит как раз в том, чтобы подтянуть под главный лексикоконцепт (социализм с китайской спецификой) необходимый набор значений, отодвигая другие. Но даже и в рамках отдельной версии идеологического концепта китайского социализма мы сталкиваемся с принципиальной многозначностью их базовых (ядерных) концептов. Типичный пример – плавающая семантика лексикоконцепта «народ» и производных от него выражений в дискурсе Мао Цзэдуна.

В России анализ официального политического дискурса относят к предметной области политической дискурсологии как политологической субдисциплины [Негров, 2009]. Имеется в российской науке и опыт концептного анализа официальных документов КПК. Так, российский китаевед С. А. Иванов, характеризуя современную официальную идеологию в КНР как «смесь социалистических, националистических и либеральных концепций», считает, что «статистически это проще всего показать на основе частоты упоминаний основных идеологических маркеров в политических докладах на съездах КПК» [Иванов, 2017, с. 5]. При всей ценности такого подхода надо заметить, что концептный анализ в смысле М.

Фридена позволяет все же увидеть определенную структуру и в этой «смеси».

Очевидно, что идеологические концепты имеют свою специфику, без учета которой легко спутать их с научными понятиями либо обыденными представлениями. М. Фриден под идеологическими концептами (concepts) подразумевает «сложные идеи, которые придают порядок и смысл наблюдаемым или ожидаемым наборам политических явлений и объединяют ряд связанных представлений (notions)» [Freeden, 2006, p. 52]. Концепты более «теоретичны», чем просто представления, однако они отличаются от строго научных понятий тем, что формируются подобно лексике естественного языка. Но концепты – это не сами слова; последние суть лишь внешняя (лингвистическая) оболочка концептов. Но, хотя концепты могут образовывать целые концепции (теории), последние для концептов – не логическая «клетка», а «то, что язык есть для слов: организатор, регулятор, набор правил и однотипностей, грамматика, система» [Freeden, 2006, p. 48].

Когда Козеллек говорит о неизбежной многозначности понятий в отличие от простой вербальной многозначности, он судит с позиции научной объективности. Но если смотреть на отношения внутри упомянутого лингвистического треугольника из перспективы самой идеологии, то многозначность ее понятий снимается тем, что Фриден называет «деконтекстацией» значений политических концептов.

Эта деконтекстация маркирует на семантическом уровне принципиальное отличие идеологического и научного дискурсов, что методологически особенно важно учитывать при научном исследовании идеологий. В самом общем смысле деконтекстация значений концепта есть выведение его из режима «сущностной оспариваемости». Последняя понимается в смысле шотландского политического философа Уолтера Б. Галли, который называл «сущностно оспариваемыми» (essentially contested) те «концепты, правильное использование которых неизбежно влечет за

собой бесконечные споры об их правильном использовании со стороны тех, кто их использует» [Gallie, 1956, p. 169]. В политической теории можно, например, долго спорить о сущности свободы или равенства, но в политической практике надо зачастую принимать оперативные решения в непредсказуемой ситуации, затрагивающей смысл свободы и равенства. И для этого надо не только иметь рабочие ответы на «проклятые» вопросы о сути свободы и равенства, но и располагать концептуальными средствами для убеждения других в правильности таких ответов. Ибо без такого убеждения никого ни на какие действия в политике не сподвигнешь. «Политическая сфера – замечает Фриден – в первую очередь характеризуется принятием решений, а принятие решений является важной формой деконтекстации ряда потенциальных альтернатив» [Freedен, 2006, p. 76].

Деконтекстация концепта «закрывает варианты» [Freedен, 2006, p. 77] иных его сущностных смыслов, помимо того, что закреплен за ним в концептуальной системе данной идеологии. Понятно, однако, что деконтекстация есть лишь «временная победа одного смысла над другим» [Freedен, 2013, p. 120], потому что концептная структура идеологий меняется по мере их эволюции. Однако эту концептно-морфологическую динамику идеологий, за которой стоят серьезные и долговременные социальные факторы, надо тоже отличать от обычной для политического дискурса полисемии или намеренной многозначности политических терминов, за которой могут стоять лишь соображения сиюминутной политической кампании. И тем более не следует смешивать преднамеренную двусмысленность в пропагандистско-рекламных целях и деконтекстацию концептов (выведение их из режима сущностной оспариваемости). За последним стоит идеологическая убежденность вплоть до квазирелигиозного фанатизма, а за первым – лишь тактический расчет для ловли душ и мозгов. Для реального носителя идеологии деконтекстация

значений ее концептов дает достаточно ясную и однозначную картину мира, в которой можно и нужно принимать практические решения.

Эффектом свершившейся деконстации являются изменения в упомянутом треугольнике «слово-концепт-референт». В обыденном языке слово может быть связано со многими значениями. Идеология же, определив значение какого-либо концепта, затем как бы «цементирует» его отношение к определенному термину. Этот лингво-фетишистский элемент любой идеологии грубо противоречит семантической вольнице повседневного языка. Причем это касается не только ритуализованного языка автократий, но и норм демократической политкорректности.

Благодаря деконстации идеология представляется концептуальной машиной, способной объяснить всё на свете посредством определенной конфигурации своих концептов. Деконстация помогает понять, почему идеология не только терпит, но и систематически производит то, что с чисто логической точки зрения является тавтологией и абсурдом. Пример: *Демократическая диктатура народа, руководимая рабочим классом* [Мао Цзэдун, т. 4, с. 515-516]. В этом идеология недалеко ушла от практики первобытных колдунов. Однако и практика последних, как известно, выполняла важные политические функции. В обоих случаях мы имеем идеологии, которые, по словам М. Фридена, «предоставляют ресурсы, питающие ключевую способность политических деятелей и организаций – предлагать варианты политики, без которых общество было бы лишено возможности обладать путями принятия решений в отношении групп людей и в конечном счете распалось бы» [Freedon, 2013, p. 119].

Достоинство предложенного М. Фриденом морфологического подхода к идеологиям состоит, помимо прочего, в том, что он помогает понять специфическую рациональность идеологического знания. Он показывает, как это функционирует на микроуровне идеологий и тем самым помогает лучше постичь процесс их генезиса, эволюции и гибридизации. Фриден, трактуя идеологии как «особый и уникальный жанр использования и

комбинирования политических концептов» [Freeden, 2006, p. 48], подчеркивает, что главное в идеологиях – не наличие либо отсутствие каких-то из этих концептов, но их взаимное расположение в общей структуре данной идеологической формации. Другими словами, «идеологии различаются между собой не столько разными концептами, сколько разным упорядочением сходных концептов» [Поцелуев и др., 2016, с. 48].

Это упорядочение характеризуется, по Фридену, различием *ядерных, смежных и периферийных* концептов в общей структуре идеологии. Такая структура позволяет деконтекстировать семантику политических концептов только потому, что сами по себе эти концепты суть когнитивные образования с открытой семантикой. Благодаря же этой открытости к концептам можно присоединить любые другие концепты на правах ядерных, смежных либо периферийных и тем самым оставить (определить, закрепить) какое-то одно их значение из набора возможных. «Связывая воедино большое количество концептов, каждый из которых был деконтекстирован благодаря своей ассоциации с соседними концептами, идеологии получают четкие идеологические профили» [Freeden, 2006, p. 85]. Здесь важно то, что специфические значения концептов не присоединяются к ним, а лишь отбираются из существующего набора значений.

Ядерными Фриден считает концепты идеологии, без которых она теряет свою идентичность и тем самым свое существенное отличие от других идеологических формообразований. Без ядерных концептов составляющие идеологию элементы рассыпаются, она утрачивает когерентность [Freeden, 2013, p. 125]. Но подобно тому, как идеологии в целом различаются между собой не наличием/отсутствием каких-то концептов, а их различным упорядочиванием, так и ядро идеологии образуется не одним, а несколькими концептами. По Фридену, ядро идеологии представляет собой семантический «пучок концептов», который по своему составу меньше всего напоминает фиксированный и постоянный набор элементов. Скорее, он есть

«гибкая и эмпирически подтверждаемая коллекция идей, сформированных социальными конвенциями» [Freeden, 2006, p. 84].

Ответ на вопрос о том, какие именно концепты образуют ядро данной идеологии, представленной исследователю, зависит от внутренних и внешних факторов. *Внутренний фактор* образует идеологический нарратив, который определяет, какие концепты критически важны, чтобы выразить (рассказать) основную идею идеологии. *Внешний фактор* составляет прежде всего место данной идеологии в ряду других, прежде всего, наиболее близких ей по структуре идеологий. Сюда же относится исторический контекст (идеологическая ситуация), которые дают возможность понять смысл этой «внутривидовой» морфологической динамики идеологий.

Что касается первого (внутреннего) аспекта идеологического ядра, то здесь важно иметь в виду, что составляющая его совокупность (пучок, сгусток, кластер) концептов сама по себе логически организована, представляя собой связанное суждение или историю, рассказанную концептами. Именно благодаря ей происходит спецификация значений входящих в ядро концептов – подобно тому, как деконтестируются все концепты идеологии через ее общую структуру. Но ближайшим и более точным аналогом такой спецификации значений ядерных концептов может служить обычное суждение или даже просто выражение, в котором входящие в него слова актуализируют именно те из своих ассоциативных значений, которые отвечают общей логике суждения, образуемой на перекрестке семантики всех слов, его образующих.

Так, для идентификации ключевых концептов либеральной идеологии М. Фриден, сосредотачиваясь на работе Дж. С. Милля «О свободе», останавливается всего на одном суждении философа («Свободное развитие индивидуальности является одной из главных основ благополучия [The free development of individuality is one of the leading essentials of well-being]»). При этом британский политолог замечает, что уже содержащаяся в этом суждении фраза «свободное развитие индивидуальности» содержит три из

тех основных концептов, которые Милль продвигал в своей либеральной политической философии. И по меньшей мере эти концепты можно включить в число ядерных концептов либерализма как политической идеологии. Фриден поясняет, почему: «Отношения свободы, индивидуализма и прогресса – это отношения взаимной зависимости и определения. Невозможно распутать их и поместить одну из них в центр аргументации Милля; все три наиболее полезно рассматривать как основные концепты. Каждый из них обнаруживает неотъемлемый компонент: для свободы это понятие отсутствия ограничений; для индивидуализма – понятие личности как отдельной сущности, обладающей уникальными свойствами и способной выбирать; для прогресса – понятие движения от менее желательных состояний к более желательным – "идея движения вперед", по словам Милля» [Freeden, 2006, p. 145]. К этой триаде ядерных концептов можно смело добавить и концепт «благополучия» как неотъемлемую логическую часть упомянутого суждения из миллевского текста. Этот пример может служить образцом при идентификации ядерных концептов той или иной идеологической формации – будь то классические идеологии, идеологические гибриды или идеологические конструкты в рамках больших идеологий (как в нашем случае идеологии китайского социализма).

Таким образом, взаимное выключение некоторых смыслов (деконтекстуация) ядерных концептов происходит только в том случае, когда они образуют суждение, скрывающее в себе историю, рассказанную концептами, то есть идеологический нарратив³.

Соответственно, в случае идеологических конструктов Мао Цзэдуна и Дэн Сяопина есть смысл найти базовые суждения, выражающие основные идеи этих конструктов. Разумеется, это базовое суждение-нарратив необязательно должно быть цитатой из какого-то реального текста – оно

³ Под «идеологическим нарративом» здесь будет подразумеваться, вслед за Е. И. Шейгал, «некая идея или комплекс идей, доктрина, лежащая в основе партийной идеологии». См.: [Шейгал, 2007, с. 90].

может быть и резюме соответствующей аналитической работы с текстами. Заметим также, что в идеологических конструктах более субъективного (как доктрины какой-то партии) и/или локального (привязанного к условиям конкретной страны) характера индексация ядерных концептов может носить более сложный характер, чем в случае отдельных слов в примере Фридена с классическим либерализмом.

Однако аналитик, работающий с концептной структурой данной идеологической формации, должен иметь в виду, что даже логика основной идеи идеологии не может служить абсолютным критерием для отнесения того или иного концепта к ядру идеологии. Ведь эта «основная идея» не совсем ясна даже *post festum*, в сумеречном полете совы Минервы, потому что любые идеологии всегда открыты для актуальной (пере-)интерпретации. Они позволяют действующим здесь и сейчас социальным акторам продолжать социальное конструирование идеологической реальности, добавляя к идеологическому ядру новые смежные либо периферийные концепты, что приводит в движение всю концептную структуру идеологии. К примеру, ответ на вопрос, что считать ядром маоистского «китаизированного марксизма», не может дать один только историк – для этого нужна проекция политолога на современную идеологию китайских коммунистов. Здесь важна также позднейшая идеологическая рефлексия со стороны тех, кто сохраняют к этой идеологии политический интерес. В случае эволюции идеологических формаций тоже действует принцип «Анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны [Маркс, Энгельс, т. 12, с. 731-732].

Концептный состав ядра идеологий меняется по мере их эволюции, в результате чего со временем образуются целые семейства либеральных, консервативных, социалистически и т. д. идеологий. При этом в одном варианте, к примеру, социалистической идеологии, ядерные концепты социального равенства и справедливости могут получать существенно иные коннотации по сравнению с другими вариантами той же идеологии.

Причем важно иметь в виду, что эта морфологическая динамика идеологических формаций вообще, включая их ядерную часть, наблюдается не только во времени, но и в пространстве. Во времени ядерные концепты идеологии китайского социализма эволюционируют по линии датунизма Кан Ювэя и Сунь Ятсена к китаизированному марксизму Мао Цзэдуна и позднее «социализму с китайской спецификой» Дэн Сяопина вплоть до «социализма с китайской спецификой современной эпохи» Си Цзиньпина. В этой динамике важно иметь в виду внутренний аспект: эволюцию основной идеи идеологии китайского социализма. Но важен и аспект внешний: соотношение с другими идеологическими версиями китайского социализма, возникшими как реакция на новые идеологические ситуации.

Пространственный аспект концептной динамики идеологий объясняется существенным влиянием на идеологию культурных факторов страны, где она живет и развивается. В этом смысле, по своей концептной структуре, социализм русских большевиков обнаруживает существенные отличия от социализма китайских коммунистов. Социализм стал «китайским» не потому, что он был импортирован в *Китай*, но потому, что эта западная по происхождению идеология, причем при существенном посредничестве марксизма-ленинизма, была изначально переписана согласно китайскому культурному коду, приняв в свое ядро концепт Датун; без этого социалистическая идея вообще бы не получила в Китае существенного развития.

С учетом упомянутых пространственного и временного аспектов концептная структура идеологий, включая ее ядерную часть, находится в постоянном движении: одни концепты уходят из ядра в смежную область либо на периферию, другие из периферии проделывают (иногда стремительную) карьеру в направлении ядра, положение же третьих остается относительно стабильным. Случай идеологии китайского социализма дает множество примеров такого рода концептной динамики – достаточно только под этим углом зрения рассмотреть пестрый дискурс Мао Цзэдуна.

Как показывает М. Фриден на примере либеральной идеологии, нескольких концептов с их взаимно уточняющими семантиками в выражении «свободное развитие индивидуальности» недостаточно для выживания либерализма в кругу других идеологий. Поэтому либерализм, как и прочие идеологии, еще больше нюансирует семантику своих ядерных концептов, присоединяя к ним определенный набор дополнительных (смежных) понятий, которые в свою очередь балансируют свой смысл через присоединение своих смежных концептов, которые относительно ядра будут уже иметь скорее периферийный статус.

Смежными концептами идеологии Фриден называет те «категории концептов, которые необходимы для ее выживания как с культурной, так и с логической точек зрения, хотя отдельные экземпляры этих категорий таковыми не являются» [Freedden, 2006, p. 78]. Общая функция смежных концептов состоит в том, чтобы раскрыть специфическое содержание варианта (вида) какой-либо идеологии. Другими словами, благодаря смежным концептам типовые характеристики (ядерные концепты) какой-то идеологии (либерализма или социализма, к примеру) не только становятся более понятными массовой аудитории, но и пускают корни в конкретной культурной среде, становятся ближе множеству людей. В этом смысле различие между ядерными, смежными и периферийными концептами коррелирует с различием типа, вида и экземпляра какой-то идеологической формации. К примеру, есть общая идеология коммунизма с ядерными концептами вроде «бесклассового общества», далее, есть ее разные виды (русский большевизм, китайский социализм и т.д.), наконец, есть конкретные экземпляры одного и того же вида идеологии, как в нашем случае – учение об обществе Датун у Кан Ювэя, теория «новой демократии» у Мао Цзэдуна, концепция «социализма с китайской спецификой» у Дэн Сяопина и т.д. Используемое нами понятие идеологического конструкта сближается с понятием экземпляра идеологии, поскольку означает концептную структуру идеологии, как она функционирует в конкретных

условиях исторического времени и социокультурного пространства. При этом понятие идеологической формации мы будем использовать как самое широкое по своей семантике, включающее любые типы, виды и экземпляры идеологии.

Среди экземпляров идеологии китайского социализма, за исключением датунизма, все прочие обусловлены отчасти либо полностью соответствующим политическими режимами в КНР, а потому в какой-то мере получают статус «временно-официальной идеологии» (В. П. Макаренко). Под такой идеологией подразумевается прагматическое отношение властей к интеллектуальной истории своей страны: из материала этой истории производится идеологическая концепция, после чего начинается период ее интенсивной пропаганды: «То, что раньше казалось неприемлемым, оппозиционным и даже революционным, выходит на страницы газет и других каналов массовой информации (национальная идея и т.п.). Становится временно-официальной идеологией» [Макаренко, 1989, с. 38]. Морфология временно-официальных идеологий обнаруживает ряд отличий от неофициальной – грамматика последней более естественная, соответственно, образование ядерного концепта и его отношение к смежным концептам более четко проиндексировано терминами (слова сцементированы с концептами), чем в случае временно-официальной идеологии. В последней ядерный концепт не столько формируется в результате массового длительного признания, сколько «назначается» властью и внедряется в массовое сознание государственной пропагандой в режиме «самореализующегося пророчества». Однако эта практика власти в той мере не является чистым произволом, в какой она осуществляется под давлением объективных социальных проблем, требующих для своего решения массовой идеологической мобилизации.

М. Фриден показывает на примере либерализма, как благодаря его смежным концептам вроде благополучия или частной собственности либеральная идеология могла формировать свои разные версии (виды).

Зачастую этот акцент был обусловлен борьбой либералов с их идеологическими конкурентами – консерваторами, социалистами, экологистами и т. д. Соответственно, либерализм может в одних случаях акцентировать социальную солидарность, а в других – свободное предпринимательство и т. д. [Freeden, 2013, p. 125]. В некоторых случаях либеральные версии идеологии могут развивать гибридные формы с другими идеологиями, делая от них массивные концептуальные заимствования. Аналогичные явления мы можем наблюдать и в случае идеологии китайского социализма. В зависимости от ее версии, представленной каким-то конкретным идеологическим конструктом (к примеру, «теорией новой демократии» у Мао Цзэдуна), могут акцентироваться то класс, то нация; то диктатура, то демократия; то мир, то война.

Как и в случае отдельных концептов, в случае всей идеологической формации М. Фриден различает между логической и культурной смежностью. Логически смежные концепты, – поясняет он, – необходимы, чтобы логически убедительно пояснить, что значит по смыслу тот или иной ядерный концепт. Так, в либерализме при ответе на вопрос «что такое свобода?» неизбежно задействуются концепты автономии, самоопределения, саморазвития и т.д. Схожим образом, когда мы в случае маоистской теории «новой демократии» попытаемся объяснить, что значит в ней «новая демократия», то с необходимостью должны пояснить, почему речь идет у Мао о «демократии», а не «пролетарской диктатуре», и почему эта демократия «новая», а не «старая». Для этого с необходимостью привлекаются такие смежные концепты, как «народ», «рабочий класс», «крестьянство», «марксизм» и т. д. Но пояснения концепта «новой демократии» только категориально-логическими средствами (то есть, в данном примере – стандартными понятиями марксистской теории, общими для всех версий коммунистической идеологии) недостаточно без учета специфических культурно-исторических факторов восприятия марксизма и

коммунизма в Китае. А без этого чисто логические (доктринерские) объяснения смысла концепта «новая демократия» могут увести далеко за пределы реального смысла этого концепта. Поэтому нужны культурно смежные концепты вроде «антияпонский национальный фронт», «окружение города деревней» и т. п.

Дело в том, что логически смежные концепты дают не просто толкование смысла ядерных концептов, но целый набор логически возможных версий таких толкований, и надо еще решить, какая из этих версий соответствует действительности. Поэтому, замечает Фриден, должен существовать ресурс, отличный от логической смежности и параллельный ей, с помощью которого конкретизируются понятия. И этот ресурс образуют культурно смежные концепты, которые помогают решить, «какими путями следовать в рамках большой сети логической смежности» [Freeden, 2006, p. 69], и откуда в идеологиях появляются логически противоречивые и даже абсурдные тезисы. По Фридену, культурная смежность «относится к конкретным историческим и социально-географическим явлениям, которые, поощряя ассоциацию различных политических концептов ..., либо срабатывают в рамках более широких логически взаимосвязанных категорий, либо действуют вопреки такой логической связи» [Freeden, 2006, p. 72].

Культурно смежные концепты идеологий отражают принудительные факторы культурно-исторической среды, в которой они функционируют. А эти факторы по смыслу не всегда согласуются с логически смежными концептами. В любом случае, они накладывают дополнительные ограничения на морфологию политических концептов и политических идеологий в целом. Так, создание в Китае как полуфеодальной крестьянской стране единого национального фронта сопротивления японским захватчиком стало упрямым историческим фактором, который толкал Мао к внесению китайской специфики в классические и советские марксистские концепты. Выражения из теории новой демократии вроде «демократическая диктатура

народа» с позиции чисто логической смежности есть тавтология и абсурд, но они имеют смысл в контексте культурной смежности – подобно логически дефектному выражению «принуждение к свободе», на которое ссылается Фриден в своем анализе либеральной идеологии [Freedden, 2006, p. 71]. В этом смысле культурная смежность, в конечном счете, имеет приоритет по отношению к логической смежности.

Не менее важным в анализе идеологических конструктов китайского социализма является и понятие периферийных концептов, которые обеспечивают жизнеспособность конкретных экземпляров той или иной идеологии – к примеру, успех английских либералов в отличие от шотландских, либо успех идей Мао в период единого антияпонского фронта 1930-40 гг. в отличие от идей его политических конкурентов, догматически повторявших советский опыт. Фриден различает два вида периферийных идеологических концептов. «Один выделяется в аспекте значимости и может быть назван окраиной (*the margin*). Другой существует на границе со временем и пространством и называется периметром (*the perimeter*)» [Freedden, 2006, p. 78]. Другими словами, есть концепты (маргинальные), которые находятся на логической периферии идеологии (ими можно пренебречь при раскрытии ее сути); и есть концепты (периметровые), которые находятся на пространственно-временной периферии идеологии. Вторыми можно пренебречь только отчасти – если они не ставят под вопрос смыслы смежных или тем более ядерных концептов.

Примером маргинального концепта для либерализма может быть понятие «божественного авторитета», а для коммунизма – «прав человека». Статус какого-либо концепта в качестве маргинального для данной идеологии не всегда стабилен; вариации одной и той же идеологии в историческом времени и культурном пространстве сопровождаются миграцией концептов из ядра в сторону периферии и обратно. Концепты, которые не вписываются в идеологическую ситуацию, становятся маргинальными. Так, переход к политике антияпонского национального

фронта в эпоху Мао Цзэдуна сопровождался маргинализацией концепта диктатуры пролетариата, тогда как концепты нации и народных принципов Сунь Ятсена из маргинальных для классического марксизма перемещались в сторону ядра маоистского идеологического конструкта.

Периметровая периферийность близка по природе культурной смежности, потому что касается вписыванию идеологических формаций в конкретные обстоятельства исторического времени и культурного пространства. Но «в случае периметровых концептов речь часто идет не столько о вполне ‘оперившихся’ структурах, сколько о применении уже известных концептов к каким-то специфическим условиям. Когда, например, появляются какие-то новые идеи либо события в поле действия уже наличного идеологического концепта» [Поцелуев и др., 2016, с. 46-47]. Это могут быть какие-то отдельные происшествия (праздники, скандалы) либо идеи (инициативы, заявления и пр.), которые либо «в очередной раз доказывают» истинность нашей идеологии, либо «опять тщетно пытаются» поставить ее под сомнение. При всей своей единичности, отдельные идеи и события действительно могут (особенно в долгосрочной перспективе) стать вызовом для смежных либо даже ядерных концептов идеологии. Какие-то знаковые события могут стать «микроидеологическими проводниками культурных ограничений» [Freedden, 2006, p. 80]. Но сколь бы медийно громкими (вопиющими, драматичными и т. п.) ни были такие события, их периферийность заключается в том, что в содержание самой идеологии они (в силу своего статуса единичных и концептуально немых случаев) не вносят такого существенного вклада, как культурно смежные концепты.

В наше время периферийные концепты идеологий вращаются в медиапространстве, где они представляют своего рода вегетативную нервную систему идеологии, которая должна реагировать на злобу дня. Особую роль при этом играют метафорические выражения (и одновременно) приращения идеологических концептов. Концептуальные метафоры вносят динамический элемент в концептную структуру идеологий: с одной

стороны, они служат дискурсивным клейстером, скрепляющим идеологию с социальной реальностью; с другой стороны, этот процесс может представлять когнитивную угрозу для устоявшейся концептной структуры идеологии: злободневная метафоризация концептов может повысить их в статусе от периферийных до смежных.

1.2. Социальная философия Кан Ювэя как теоретическая основа идеологии датунизма

Выражение «китайский социализм» уже вошло в мировой политический дискурс [Lu Hanlong, 2016]. Но когда начинается история стоящего за этим выражением концепта – вопрос непростой.

Исходным моментом в анализе концепта китайского социализма для нас выступает отмеченная Козеллеком общая специфика современных (начиная с эпохи европейского Просвещения) политических понятий, которые «теперь стали использоваться не только для того, чтобы тем или иным образом осмыслить имеющиеся данности, но и для прорыва в будущее» [Козеллек, 2004, с. 102]. Понятие социализма на китайской почве начинается именно с такого переосмысления традиционных конфуцианских идей – с датунизма.

Датунизм – это не просто система философских взглядов, а определенная идеологическая установка. И подобно всякой идеологии, датунизм тоже вырастает из большой социальной проблемы, на решение которой он направлен. Этой проблемой была отсталость имперского Китая XIX века перед лицом имперской политики Запада. В качестве реакции на это положение вещей в середине 1910-х годов среди китайских интеллектуалов возникает «Движение за новую культуру (кит. упр. 新文化运动)», участники которого готовы были ради модернизации и возрождения Китая даже на радикальные культурные меры: латинизировать китайский

язык и отбросить в сторону конфуцианскую схоластику. Большую роль в пропаганде этого движения сыграл журнал «Новая молодежь (新青年)», в котором развернулась радикальная критика конфуцианства как духовной причины отсталости Китая. Критика конфуцианства радикализировалась во время Движения 4 мая 1919 года, участники которого, китайские студенты, «продолжали обвинять конфуцианство как политическую философию, препятствующую индивидуальной свободе и национальной силе Китая» [Miller, 2010]. Многие сторонники Движения готовы были «разгромить лавку Конфуция», обратившись к «мистеру Демократия» и «Миссис Наука» [Shaohua Hu, 2007, p. 141].

Но эта радикальная критика родной национальной традиции и страстное желание вестернизироваться не должны вводить в заблуждение: их конечной целью был не отказ от «китайскости», а наоборот, строительство китайской нации на обломках империи Цин. Все возможные западные идеи (либерализм, национал-дарвинизм, расизм, эволюционизм, социализм, анархизм, коммунизм и т. д.), которые на рубеже XIX-XX веков хлынули в Китай, были обрамлены националистическим пафосом китайской интеллигенции, причем симпатизанты левых идей исключением здесь не были. Именно национализм стимулировал у них возникновение интереса к социалистическим и коммунистическим идеям. По меткому замечанию Л. Н. Борох, «в программе китайской революционной демократии начала XX века невозможно расчленить национализм и социализм» [Борох, 1984, с. 4].

Националистами были не только социалистически, но и либерально настроенные китайские интеллектуалы этого времени. Типичный пример либерального националиста – Лян Цичао, ученик Кан Ювэя. Исследователи замечают, что какие бы «-измы» ни попадали на китайскую почву на рубеже XIX-XX веков, все они получали «китайскую специфику», даже расизм и социал-дарвинизм. И первым шагом такой «китаизации» был тезис, что все

современные достижения Запада – это всего лишь забытые китайские достижения [Мартынов, 2015, с. 696].

Но при всей популярности и многообразии националистических настроений китайской молодежи, в особенности узкий, этнический (ханьский) национализм не решал проблему идеологического обеспечения модернизации полуфеодальной страны. Как справедливо замечает Д. Е. Мартынов, в условиях унижения Китая иностранными державами требовалось обратить внимание на универсальные законы общества, а не на возвеличивание национальной исключительности, потому что «только с этой точки зрения можно было критиковать неприемлемые архаические китайские теории и приспособлять к китайским реалиям те западные ценности, которые укладывались в универсалистскую схему» [Мартынов, 2013, с. 25]. Датунизм как эффект модернистского переосмысления древнего конфуцианского учения об обществе всеобщего гармоничного единения (Датун), реализуя этот идеологический запрос, усматривает различия между Западом и Китаем лишь в «степени восхождения по ‘ступеням’ исторического развития единой мировой цивилизации», что включает также «задачу возвышения китайской культуры до уровня ‘колыбели’ будущей глобальной цивилизации» [Мартынов, 2008, с. 51].

Это предполагало, с одной стороны, слом некоторых элементов китайской интеллектуальной традиции, а с другой – сохранение и даже укрепление ее базовых элементов в контексте критики Запада. В зародыше это содержит общую идеологическую основу модернизационных усилий Китая в XX столетии, включая «китаизированный марксизм» и «социализм с китайской спецификой» КПК.

Считается, что «осмысление социалистических идей в рамках изучаемого периода прошло ряд этапов, ключевыми моментами которых были утопия Кан Ювэя, концепции Лян Цичао и Сунь Ятсена, дискуссия между ними» [Борох, 1984, с. 6]. Однако именно датунизм может считаться

общей основой и рамочным идеологическим конструктом этого интеллектуального процесса.

В последние пару десятилетий отмечался большой интерес к даунизму среди российских, китайских и западных ученых, что объясняется рядом причин, но прежде всего – известным ренессансом конфуцианских идей в современной идеологии КПК. Однако долгое время в самой КНР трактовка истории распространения в Китае социалистических и марксистских идей была жестко подчинена авторитетному суждению Мао Цзэдуна, который в своей известной речи «О демократической диктатуре народа» (июнь 1949 г.) провозгласил: «Китайцы обрели марксизм благодаря русским. До Октябрьской революции китайцы не знали не только Ленина и Сталина, но и Маркса и Энгельса. Орудийные залпы Октябрьской революции донесли до нас марксизм-ленинизм» [Мао Цзэдун, т. 4, с. 504]. Но начиная с 1980-х годов в КНР, а также в России и на Западе вышло немало работ, посвященных самому раннему периоду знакомства китайской общественности с европейскими социалистическими теориями, включая марксизм. И период этот относится уже к началу XX века, а не только ко времени Октябрьской революции в России. И не только русские сыграли важную роль в распространении социализма и марксизма в Китае, хотя роль Русской революции здесь была неизмеримо большей, чем японские и европейские влияния. Но в последние десятилетия была заполнена еще одна существенная исследовательская лакуна – роль национальной утопической традиции в рецепции социалистических и коммунистических идей в Китае. Это как раз тот момент, без которого невозможно понять «более глубокие истоки коммунистического движения в Китае» [Борох, 1984, с. 8] и тем самым весь идеологический феномен «китайского социализма».

В любом случае, общий ответ на вопрос о начале «китайского социализма» может звучать так: с распространением в Китае на рубеже XIX–XX веков западных социалистических идей, в особенности марксистского концепта социализма. Современные китайские исследователи

[Гуо Дэхун, 2001, с. 3] отмечают в этой связи, прежде всего, просветительскую роль «Истории социализма» британского историка Томаса Киркапа⁴, китайский перевод которой был опубликован в 1898 году. Однако ряд других авторов связывают собственное начало китайского социализма с фактором Октябрьской революции в России и влиянием советской (большевистской) версии марксизма. В этом контексте подчеркивается роль Движения четвертого мая (1919 г.) в качестве водораздела между «новой» (近代史) и «новейшей» (现代史) историей Китая [Лю Цзяньцин & Ли Чжэнья, 1993, с. 1]. Хотя среди китайских ученых есть разные мнения относительно точного начала марксистской традиции в Китае, одно несомненно: еще до того, как журнал «Новая молодежь» стал распространять в Поднебесной марксистские идеи, китайцам уже была известна теория с таким названием.

Соглашаясь со значительной ролью западной (миссионерской) литературы в Китае рубежа столетий, а также идей Октябрьской революции, мы все же считаем, что подлинным началом политической философии «китайского социализма» является система взглядов, которую можно назвать «датунизм». Этот термин, произведенный от конфуцианского концепта «Великого единения» (大同 – Датун), мы связываем по содержанию с идеями, изложенными в «Книге о Великом единении» (大同書 – Датун шу) Кан Ювэя, китайского философа и реформатора эпохи Цин⁵. Нельзя сказать, что такое суждение является совсем уж оригинальным в научной литературе по данной теме. Так, англо-американский историк Мартин Бернал начинает историю китайского социализма с обсуждения

⁴ Kirkup T. A History of Socialism. London and Edinburgh: Adam and Charles Black, 1892. – 301 p.

⁵ Прецеденты использования термина «датунизм» уже имеются в литературе, посвященной Кан Ювэю. Так, в английском переводе «Трех народных принципов» Сунь Ятсена, изданном в КНР, принцип народного благосостояния характеризуется как «socialism, also called communism, or Datongism» [Sun Yat-sen, 1992, p. 299]. В русском переводе это место передается как «социализм или, иначе, коммунизм, то есть принцип Великого единения (Да-тун)». А в официальном переводе на английский язык, сделанном «Комиссией по истории партии» Гоминьдана («Китайской Национальной партии») на Тайване, эта часть текста вообще опущена – видимо, по идеологическим соображениям [Baogang Guo, 2003, p. 209].

концепции «Датун» Кан Ювэя, замечая, что этот традиционный китайский концепт (Бернал переводит его на английский как «Great Harmony» или «Grand Union») оставался неразрывно связанным с социализмом в Китае и в эпоху, значительно более позднюю, чем Движение 4 мая в 1919 году [Bernal, 1976, p. 11].

Интерес китайских интеллектуалов – еще до Октябрьской революции и плотного знакомства с марксистской литературой – к идеям социализма и коммунизма объясняется специфической общественной ситуацией в Китае второй половины XIX века. В то время буржуазия только начала формироваться в Поднебесной, представляя собой новую и прогрессивную для экономически отсталой страны силу. Из этой среды выросли проникательные интеллектуалы, реформаторы и революционеры, выступавшие за обучение у Запада ради модернизации своей родины и ее спасения от европейского и американского империализма.

Считается, что первыми учеными, соприкоснувшимися с европейскими социалистическими теориями, были буржуазные реформаторы Кан Ювэй и Лян Цичао, которые после провала Движения за реформы 1898 г. бежали в Японию, где значительно расширили свои представления о социализме [Чэнь Ханчу, 1980]. К социализму, пусть даже понятому вначале весьма абстрактно, этих интеллектуалов толкала сама логика их борьбы за возрождение Китая как великой державы. Важно иметь в виду, что марксизм в этот период начинает распространяться в Китае в контексте органичного интереса к общим идеям социализма и коммунизма [Кун Сяофэй, 2021].

И хотя социалистическая мысль кажется чем-то экзотическим в Китае до появления там коммунистической партии, все же распространение соответствующих идей опиралось здесь на глубокую почву национальной культуры, о чем свидетельствует интерпретация социализма не только у Кан Ювэя, но также у его ученика Лян Цичао и Сунь Ятсена [Гао Шан & Ван Сиды, 2016]. От идеала Великого единения Кан Ювэя до социалистической теории Лян Цичао и «трех народных принципов» Сунь Ятсена

сформировалась зародышевая форма китайской социалистической мысли. К этому идейному «зародышу» (собственно *концепту*) социализма с китайской спецификой мы и относим датунизм. И теперь следует пояснить, что конкретно следует понимать под этим феноменом, и почему при всей экзотичности своего звучания данный концепт отражает важные моменты политической философии современных китайских коммунистов.

Изданная в 1989 году китайскими авторами «История китайской философии» также квалифицирует развитую Кан Ювэем концепцию Великого единения как «мечту о первобытном коммунистическом обществе», относящуюся к утопическому социализму, хотя и имеющую определенное прогрессивное значение [История ..., 1989, с. 466]. Однако надо оговориться, что в научной литературе отнюдь не всеми авторами «датунизм» Кан Ювэя сближается с коммунизмом. Цян Дин-ань, автор предисловия к первому изданию «Датун шу» (1935 г.), вообще рассматривал эту книгу как нечто по духу коммунизму противоположное, включая, правда, в коммунистическое направление мысли не только марксистов, но любых социалистов и даже анархистов. Для Цян Дин-аня учение о Великом единении «сильно отличается» от идей нынешних коммунистов, поскольку учитель Кан – гуманный человек, а те «занимаются терроризмом и поднимают бунты» [Цян Дин-ань, 2013, с. 141]. Скорее скептически оценивает отнесение теории «Датун шу» Кан Ювэя к утопическому социализму и автор английского перевода этого сочинения Лоренс Томпсон. Представления Кана о коммунизме, – пишет он, – весьма расплывчатые, а мимолетное упоминание термина «коммунизм» в его сочинении – не более чем пример в ходе обсуждения проблемы социального неравенства как одного из препятствий на пути к Датун, Всеобщему единению. Американский синолог при этом уверен, что Кан ничего не знал о реальных теориях марксизма и счел бы марксистскую схему совершенно неадекватной, поскольку она принимает во внимание только одну из главных причин человеческих страданий [Thompson, 1958, p. 52]. Позже

Томпсон несколько скорректировал свою оценку «Датун шу», заметив, что идеал Великого единения у Кан Ювэя с точки зрения содержания не отличается от идеала Коммунистического Манифеста, но они принципиально различаются в понимании метода реализации коммунистической идеи [Thompson, 1967].

Нет единства в оценке предложенной Кан Ювэем концепции Датун и среди современных китайских авторов. Одни ученые полагают, что «Датун шу» носит, в целом, буржуазно-консервативный характер, а потому не может быть поставлена в один ряд с европейской традицией даже утопического социализма. Столь негативная оценка в известной мере продолжает традицию Мао Цзэдуна, который в начале 1970-х годов инициировал кампанию «критики Линь Бяо и Конфуция». Другие китайские ученые, напротив, признают, что «Датун шу» имеет прогрессивное значение, но существуют разногласия относительно того, относится ли эта прогрессивность к антифеодальной демократии или к антикапиталистическому утопическому социализму [Ма Хунлинь, 1988]. Для ученика Кан Ювэя Лян Ци-чао, видного ученого и политика ранней Китайской Республики, философия его учителя – это «философия школы социализма», в которую, правда, Лян Ци-чао включает не только Сен-Симона, но также Канта, а начинает эту традицию с платоновского «коммунизма». Учитель, замечает он, «никогда не читал их книг, но его идеалы имеют с ними чрезвычайно много совпадений» [Лян Ци-чао, 2015, с. 180].

Для многих современных китайских, как ранее и советских авторов, эта позиция не приемлема из-за смутного понимания сути социалистического учения, прежде всего, отсутствия различия между «утопическим» и «научным» (т. е. марксистским по своему происхождению) социализмом. Известный советский и российский историк-китаист С.Л. Тихвинский отмечал в этой связи близость «Великого единения» Кан Ювэя к идеям социалистов-утопистов, в особенности Ш. Фурье [Тихвинский, 2006, с. 389].

Его ученица Л. Н. Борох также относит учение Кан Ювэя о Датун к «категории неразвитых коммунистических теорий» [Борох, 1984, с. 105]. Одновременно она так оценивает роль Кан Ювэя в интеллектуальной модернизации Китая: «Как практик, лидер движения за реформы, Кан Ювэй способствовал буржуазному развитию Китая, как теоретик Датун, он отрицал общество, основанное на конкуренции. Неприятие Кан Ювэем капитализма (при использовании его достижений) также может быть аргументом в пользу тезиса о социалистическом характере теории Датун» [Борох, 1984, с. 105].

Сяо Гунцюань, американский политолог-китаист, указывал на двойственное отношение Кан Ювэя к западному обществу: с одной стороны, он его критикует, а с другой – идеализирует. Сяо Гунцюань интерпретирует идеалы Кан Ювэя как «творческую вестернизацию», при которой индустриальный прогресс Китая не разрушал бы его специфическую культуру и социальную организацию, идеализированную в коммунистическом духе [Hsiao, 1975, p. 470 ff]. Такой подход не позволяет сделать однозначный вывод о социалистическом характере утопических идей Кан Ювэя. Многие авторы указывают на их эклектический характер, из чего следует, что развиваемый в «Датун шу» утопический идеал не в меньшей мере можно назвать либеральным. К такому выводу склоняется российский историк-китаист Д. Е. Мартынов, посвятивший творчеству китайского мудреца ряд солидных работ. По словам российского ученого, «три основы, на которых стоит доктрина Великого единения, являются гедонизм, гуманизм и эгалитаризм. При этом идеал Великого единения показан Каном в динамике, а потому в социальном плане гедонизм приведёт к демократии, гуманизм – к коммунизму, а эгалитаризм – к сциентизму» [Мартынов, 2013, с. 30].

Но проблемным в оценке социального идеала Кан Ювэя является не только общая идеологическая направленность его утопизма, но также сам его тип, отличный от западных социальных утопий. Д.Е. Мартынов,

сделавший этот аспект наследия Кан Ювэя объектом специального анализа, замечает: в течение всего XX века ни в терминологическом, ни в мировоззренческом плане не наблюдается «органичного синтеза западных представлений об утопическом обществе с моделью Великого единения, как в традиционном, так и модернизированном виде» [Мартынов, 2013, с. 12]. Другими словами, для Кан Ювэя, которого в советской и западной научной литературе часто квалифицируют как одного из социалистов-утопистов (наряду с Лян Цичао и Сунь Ятсеном), Датун утопией как раз не является.

Специфика утопизма «Датун шу» Кан Ювэя выражается уже в том, что он не выдумывает какой-то идеал общества, а лишь по-новому истолковывает уже наличный в китайской традиции концепт общества – «Датун». Это понятие, которое с китайского на русский переводят как «Великое единство (или единение)», «Великая общность (или содружество)», «Великая гармония» и т.п., восходит к конфуцианскому трактату «Ли цзи» («Книга установлений (или обрядов)» или «Трактат (записки) о правилах (нормах) поведения»), точнее, к разделу «Лиюнь» («Действенность (или действительность) ритуала»). В этой части трактата кратко характеризуются два состояния общества: «Датун» (общество «Великого единения») и «сяокан» (общество «Меньшего (малого, среднего) процветания (умиротворения)»⁶. Самым совершенным обществом читается Датун как обозначение доисторического «золотого века» Поднебесной, пришедшего позднее в упадок, который продолжается и поныне. Подразумевается, что современное Конфуцию общество находится в таком разладе, что даже «Малое процветание» (сяокан) для него – лишь идеал, который, однако, может быть достигнут при следовании всех людей конфуцианской морали.

Главное отличие между Датун и сяокан в том, что если в первом случае «Поднебесная принадлежала всем», то во втором – «Поднебесная стала

⁶ В русском переводе этой части Ли цзи датун и сяокан переводятся соответственно, как «Великое единение» и «Малое умиротворение». См.: [Ли цзи, 1973, с. 100-101].

достоянием [одной] семьи» [Ли цзи, 1973, с. 100]. Поэтому, если в эпоху Датун «родными человеку были не только его родственники, а детьми — не только его дети», то в период сяокан «родные для каждого только его родственники, а дети только его дети». Соответственно, разными оказываются и способы упорядочивания (гармонизации) социальных отношений. В эпоху Великого единения «[для управления] избирали мудрых и способных, учили верности, совершенствовались в дружелюбии»: во времена Малого умиротворения «путеводными нитями стали ритуал и долг» [Ли цзи, 1973, с. 100-101].

Одним словом, если в обществе сяокан люди заботятся только о себе и своих семьях, используя собственность только для своей выгоды, то в эпоху Датун все заботятся о всеобщем благополучии, а свою собственность и труд подчиняют общественному благу. Поэтому в сяокан неизбежны конфликты и войны, а в Датун наступает полная реализация важнейшего принципа конфуцианской морали: жэнь⁷. Таким образом, Датун – это общество, в котором конфуцианские добродетели отнюдь не отменяются; но они уже не просто практикуются отдельными людьми и семьями *в отношении* отдельных людей и семей, но приобретают поистине универсальный характер.

Подчеркнем: датунизм – это не просто концепт Датун из древнего конфуцианского трактата, а современное (то есть, возникшее в эпоху модерна) понятие как эффект переосмысления Датун с учетом влияния как других школ китайской философской мысли, так и западной интеллектуальной традиции. В чем выразилась эта модернизация старого концепта?

⁷ Ученик Кан Ювэя Лян Цичао так поясняет смысл этой конфуцианской категории: чтобы понять, что такое жэнь, надо вначале понять, что такое человек. Каково происхождение понятия «человек»? Из существования самих себя мы делаем вывод о существовании других, нам подобных. Из понимания многих, подобных нам, мы делаем вывод о себе как представителе человеческого рода. Таким образом, концепт «человек» выводится из признания других и себя. Это признание есть жэнь. Оно есть «выражение товарищества среди людей». См.: [Liang Chi-Chao, 1930, p. 38].

Уже в своих работах периода 1890-х годов Кан Ювэй, который к тому времени начинает активно заниматься политикой, трактует конфуцианство как идеологию реформ, а самого Конфуция – как «первого реформатора в мировой истории» [Мартынов, 2012 (а), с. 185]. При этом китайский философ активно сочетает конфуцианство с идеями других китайских школ. Так, он высказывает одобрение ряду ключевых идей классиков легизма Гуань Чжуна и Шан Яна, «причём цитирует слова Конфуция в контексте, прямо противоположном конфуцианскому» [Мартынов, 2012 (а), с. 191]. В целом же, возникающая в эти годы философия Кана строится на синтезе конфуцианства, буддизма, утилитаризма, концепции социальной эволюции и прогресса, указывая на утопическое будущее с элементами социализма (коммунизма) и либерализма [Chen, 2011].

Отход Кан Ювэя от традиционных конфуцианских представлений очевиден уже в работах, предшествовавших «Датун шу». В трактате 1901 года, посвященном взглядам Мэн-цзы («Мэн-цзы вэй» («Сокровенные [смыслы] "Мэн-цзы"»)) [Мартынов, 2010]), китайский философ вкладывает в уста древнего мудреца явно современные идеи. История описывается им не локально, циклически или регрессивно, а как универсальный и прогрессивный процесс, поэтапно направленный к достижению высшего состояния (Датун). Причем политическим измерением Датун оказывается республиканизм, а в имущественном плане – социализм, что в обоих случаях означает торжество принципа равенства. Вдобавок, этот социально-политический идеал, даже если он спорадически описывается у Кана европейскими терминами «демократия» и «социализм», не означает призыв к немедленной «вестернизации» Китая. Вместо этого философ высказывает фигуру мысли, которая является органической частью датунизма как идеологии: упомянутые западные термины суть лишь другое название для идей, уже не только высказанных древними китайскими мудрецами вроде Мэн-цзы, но ранее уже и реализованных в эпоху Датун. Китаю, поэтому, надо не вестернизироваться, а лишь вернуться к своим истокам, которые

сами по себе оказываются едиными с Западом, пришедшим к ним в наши дни, то есть намного позднее, чем в седой китайской древности.

Кан Ювэй придал современный смысл упомянутым конфуцианским понятиям из «Ли цзи»: он сравнил модернизацию капитализма с изобилием материальной жизни с «сяокан», а общество «Датун», где все равны и живут душа в душу, - с социализмом (коммунизмом).

Этот смысл усиливается тем, что Кан Ювэй соединяет упомянутые конфуцианские концепты с так называемым «учением Гуньяна о трех периодах». Считается, что это учение восходит к «Чуньцю Гуньян чжуань» (Летописи Чуньцю в редакции Гуньяна), в которой упоминаются три указанных Конфуцием периода, названия которых в более позднем толковании конфуцианца Хэ Сю (в период последней династии Хань, во II веке н.э.) звучат, соответственно, как «период слабости и смут», «эпоха хаоса» – *цзюй луань*»; «период порядка (или: «становящегося равновесия», «восходящего мира», «растущего мира и равенства» – *шэн пин* 昇平); «период великого спокойствия» («полного мира и равенства», «всеобщего мира» - *тай пин*) [Мартынов, 2011 (а), с. 84; Chen, 2011]. Речь идет о трех исторических стадиях, через которые проходит всё человечество. При этом упомянутые из «Ли цзи» эпохи «сяокан» и «Датун» отождествляются Кан Ювэем соответственно со вторым и третьим из названных периодов из учения Гуньяна. Сам Кан считал, что он живет в первую эпоху «смут», но был убежден, что наступление всеобщего мира и спокойствия неизбежно. Причем это не циклическая смена порядка и беспорядка (обычное представление древних китайцев), а прогрессивное движение, в котором нельзя по чьему-то желанию перескочить через ступень: «невозможно войти в Датун, пока не пройден уровень сяокан; невозможно не достичь Датун, если уровень сяокан пройден» [Кан Ювэй, 1992, с. 249]. Одновременно этот переход от «периода слабости и смут» к «периоду порядка», а затем к «периоду великого спокойствия» уже у Хэ Сю мыслится как нарастающий

процесс «глобализации», когда все больше и больше территорий попадают в сферу цивилизации, прочитанной конфуцианским кодом. Тем самым Кан придает конфуцианскому мифу вполне современный смысл эволюции как закономерного процесса. Его политическим измерением оказывается у китайского теоретика реформ переход от самодержавия через конституционную монархию (совместное управление правителя и народа) к народовластию [История..., 1989, с. 461-462].

Заметим – и в этом состоит важный элемент датунизма – Кан Ювэй не просто импортирует и популяризирует западный эволюционизм, но перекодирует его в базовые понятия конфуцианской (и даже шире – традиционной китайской) философской мысли. Нынешний лидер КПК Си Цзиньпин говорит о «пятитысячелетней истории китайской нации» [Си Цзиньпин, 2017]. Но гораздо раньше о «пяти тысячах лет китайской цивилизации» писал Кан Ювэй, подчеркивая, что она стала местом плодотворной встречи Востока и Запада [Кан Ювэй, 1998, с. 7]. Понятием, которое связывает воедино упомянутые три эпохи (и придает им смысл именно прогресса, а не простого движения) выступает у Кан Ювэя конфуцианская категория жэнь (гуманность, товарищество). Модернизация конфуцианства коснулась у Кан Ювэя прежде всего категории жэнь. По словам Лян Ци-чао, у его учителя Кан Ювэя это понятие трактуется как основа Вселенной, порождающая всё живое. «На принципе [*жэнь*] основаны семья и государство, [*из жэнь*] возникли этикет и должная справедливость. Ничто не является корнем-основой (*бэнь*), кроме *жэнь*» [Лян Ци-чао, 2015, с. 178]. В эпоху «слабости и смут» принцип жэнь развит слабо, распространяется только на близких родственников, в эпоху же порядка (восходящего мира) он охватывает и других людей, но не всех; последнее возможно только в эпоху всеобщего мира (Великого спокойствия), тогда люди любят вообще всех существ, не только людей.

Следует заметить, что конфуцианский концепт «жэнь-любви-человечности» переосмысливается у Кан Ювэя не столько в христианской

(как может показаться), сколько в буддистской традиции. В этом контексте он получает гедонистический смысл, который не следует смешивать с чисто западным буржуазным гедонизмом. В свое время Лян Цичао обращал внимание на то, что у Кан Ювэя синтез буддизма, христианства и конфуцианства поставлен на службу социальному идеалу Датун [Борох, 1984, с. 81].

Отталкиваясь от общего буддистского тезиса о тотальности человеческого страдания, Кан Ювэй выделяет целых шесть его видов, которые он подробно анализирует в «Датун шу». В конечном счете он приходит к выводу, что все страдания людей рождаются девятью «границами» (или «различиями» - цзе (界)). Речь идет о различиях между нациями, классами, расами, полами, профессиями, законами, а также внутрисемейными различиями, к примеру, между родителями и детьми и т.д. В «эру Великого спокойствия, [которое есть также] Великое единение» [Цян Дин-ань, 2013, с. 140], все эти границы, порождающие человеческое страдание, исчезнут – такова идея Кана. По его мнению, человеческая природа стремится к удовольствиям, и только когда будет реализовано общество Великого единения (Датун), боль исчезнет, люди смогут достичь блаженства. Причем личное удовольствие должно быть установлено в стандартизированной и упорядоченной социальной среде, а высшее управление обеспечивает гарантию максимального удовольствия.

В социально-политическом аспекте достижение блаженства означает, что в обществе Датун исчезнут привычные для современного мира институты: семья, частная собственность, государство, социальные классы, национальные государства; вся планета будет управляться единым мировым правительством; между мужчинами и женщинами будет царить полное равенство, брак больше не будет юридическим актом, а сексуальная ориентация – объектом моральной и правовой оценки; функции семьи будут переданы специальным учреждениям, отвечающим за их образование и

воспитание; бесплатной будет государственная забота о больных, одиноких и престарелых; будет разрешена эвтаназия, и люди прекратят убивать животных ради еды. В этом образе эпохи «полного мира и равенства» Кан Ювэй предвосхищает очень многое из того, что уже входит сегодня в программы либеральных (и даже либертарианских) партий. Но тем очевиднее радикализм, с которым он модернизирует конфуцианскую традицию с ее акцентом на семейные ценности.

Однако, согласно эволюционной схеме Кан Ювэя, эти ценности перестают быть актуальными на высшей ступени развития общества, то есть, в эпоху Датун. То, что в классическом конфуцианстве располагалось в мифическом золотом веке седой древности, выносится теперь в учении Кана вперед, как будущее состояние. Другими словами, вектор социального движения направлен не от Датун к сяокан, как в «Ли цзи», а от сяокан к Датун, и такое прогрессистское позиционирование общественного идеала близко по типу мышления европейским социалистам и коммунистам. Как обстоятельно показала в своей блестящей монографии Л. Н. Борох, «освоению западного социализма предшествовало распространение в Китае теории эволюции, знакомство с которой привело к формированию теорий прогресса и подготовило общество к восприятию нового идеала» [Борох, 1984, с. 6]. И как раз в «Датун шу» Кан Ювэя впервые в китайской общественной мысли произведена «попытка связать идею прогресса с идеалом счастливого будущего» [Борох, 1984, с. 84].

По Кан Ювэю, когда Поднебесная будет принадлежать всем, все отношения между людьми будут строиться на основе «гун ли» - всеобщего (истинного) закона, действие которого выражается не просто в наличии моральных ценностей вроде справедливости и доброты (в смысле стремления поддерживать неконфликтные, гармоничные отношения с другими людьми); этот закон потому и универсальный, что он одновременно действует как естественный фактор социального прогресса. При этом обнаруживается, что к всеобщим законам Кан Ювэй относит вполне

буржуазные европейские идеи вроде «все люди рождаются равными» или «каждый человек имеет право на свободу». В этой связи Л.Н. Борох [Борох, 1984, с. 72] справедливо обращает внимание на ключевую роль конфуцианского концепта «гун» в описании общества Датун Кан Ювэя, которое дает Лян Цичао. «Гун» – это емкий концепт, включающий практику разного рода единения людей. Это подразумевает ликвидацию указанных «девятой границ». Самым знаменитым выражением принципа «гун» является упомянутая фраза Конфуция из трактата «Ли цзи», не раз подвергшаяся новому истолкованию в китайской интеллектуальной традиции Китая: «Поднебесная принадлежит всем (天下为公: тьянься вэй гун)». По сути, здесь Кан Ювэй – и это было общей чертой его идеологического конструкта – перефразирует в конфуцианской терминологии концепты европейской буржуазной мысли.

К социалистическим элементам этого концептуального перефразирования относится у китайского философа идея обобществления земли («земля возвращается всем во благо») и создание общественных предприятий. Кан Ювэй вводит ключевой концепт, смежный ядерному концепту «Датун», а именно, «систему равновеликих полей (цзин тьянь 井田)», предложенную еще Мэн-цзы, но переосмысленную Кан Ювэем в духе теории единого налога, представленной в работах Г. Джорджа⁸.

И по своему содержанию описываемое Каном общество Датун действительно обнаруживает сходство не только с современным либерализмом, но и социализмом. Так, мир в обществе Датун принадлежит одинаково всем; частная собственность сменяется общественной, а преследование частных и семейных интересов – служению общему благу. Государство берет на себя заботу обо всех членах общества, царит дух жэнь – товарищества, возведенного в наивысшую степень. По сути, Датун у Кан

⁸ Г. Джордж был сторонником единого земельного налога, обоснование которого вылилось у него в целую идеологию «джорджизма». Согласно этой концепции, каждый владеет тем, что он создает, но всё, что встречается в природе, прежде всего, земля, в равной степени принадлежит всему человечеству.

Ювэя – это полная реализация принципов Свободы, Равенства и Братства, провозглашенных, но не вполне реализованных на Западе. Китайский мудрец убежден, что эта реализация будет успешной, если она возьмет на вооружение конфуцианский принцип «жэнь». В этом моменте позиция Кана существенно отличается от марксизма: классовые различия выступают в «Датун шу» только одной из девяти границ, которые надо преодолеть для достижения всеобщего блаженства в Датун. Еще дальше от марксизма оказывается конфуцианский принцип «жэнь», который у Кан Ювэя оказывается несовместимым с приматом материальных интересов, а также теорией классовой борьбы и пролетарской (в случае необходимости насильственной) революции ради коммунистического завтра.

Мимолетное упоминание в «Датун шу» терминов «социализм» и «коммунизм», причем как синонимов⁹ позволяет сделать вывод, что китайский философ использует «коммунизм» как синоним Датун. Это, в частности, видно в отрывке, где Кан Ювэй заявляет, что при сохранении семьи и государства «надеяться осуществить коммунизм – это все равно, что "желать двигаться на юг, поворачивая шахты на север"» [Ta T'ung Shu, 1958, p. 212]. В «Датун шу» эта фраза повторяется несколько раз, выступая метафорическим именем утопической установки: «такой день никогда не наступит» [Ta T'ung Shu, 1958, p. 188]. Но сам коммунизм/Датун есть для Кана отнюдь не утопия, а вполне достижимая, пусть и в отдаленном будущем, стадия общественной эволюции.

⁹ По крайней мере, согласно переводу Л. Томпсоном иероглифов 工產之法(說) и 均產之說 из китайского оригинала – см. его пояснение [Ta T'ung Shu, 1958, p. 228]. Кан Ювэй употребляет термины «социализм» и «коммунизм» через запятую в следующем фрагменте: «... в последние годы в Европе и Америке усилилась борьба профсоюзов за принуждение капиталистов. ... Есть опасения, как бы [это развитие событий] не спровоцировало катастрофы "крови и железа". Эта борьба будет вестись не между сильными и слабыми государствами, а между бедными и богатыми группами. Через сто лет, несомненно, именно этой [проблеме] будет уделять свое внимание весь мир. Поэтому в настоящее время социализм процветает, коммунизм разрастается. И в будущем [эта проблема] будет самым большим предметом споров [Ta T'ung Shu, 1958, p. 213].

1.3. Датунизм Лян Цичао и Сунь Ятсена как опыт идеологического конструирования китайского социализма

Тезис о том, что «учение Кан Ю-вэя об обществе Датун – это китайский социализм, сложившийся на основе традиционных идей» [Борох, 1984, с. 88], может служить отправной точкой для предположения о наличии датунизма как некоей общей идеологической матрицы китайской политической мысли. Наиболее ярко это подтверждается у Лян Цичао, который в целом был скорее националистом, чем социалистом, и уж совсем не коммунистом.

Как было отмечено выше, хотя китайские версии терминов «социализм» и «коммунизм» занимают в тексте «Датун шу» маргинальный статус, своеобразный концепт китайского социализма там все же присутствует. Поэтому Лян Цичао был не совсем далек от истины, когда квалифицировал взгляды своего учителя как «философию школы социализма». Правда, надо иметь в виду весьма оригинальное понимание Ляном самого социализма. По его словам, «западный социализм берёт начало в Элладе (Сила) от Платона (Болату), рассуждавшего [также] о коммунизме. В XVIII в. его широко пропагандировали ученики Сен-Симона (Саншимэн) и Канта (Кандэ). Их организации сформировались постепенно и скрытно сделались единой силой в политике. [Учитель] никогда не читал их книг, но его идеалы имеют с ними чрезвычайно много совпадений, хотя это и совпадения» [Лян Ци-чао, 2015, с. 180].

Как убедительно показывает Л.Н. Борох, стилизация Ляном философии Кан Ювэя под национальную школу китайского социализма, якобы возникшую независимо от европейской интеллектуальной традиции, осуществлялась вопреки историческим фактам и даже высказываниям самого Кан Ювэя. Но для Лян Цичао это была чисто идеологическая операция с целью представить Кан Ювэя в роли «Мартина Лютера конфуцианства», который якобы реформировал древнее учение, чтобы

поставить его на службу современной китайской нации [Борох, 1984, с. 86-88].

Лян Цичао проделал весьма причудливую интеллектуальную эволюцию, но в конце концов объединил либерализм и национализм в теории «нового гражданина». Либеральный индивидуализм и китайскому мыслителю было нелегко примирить с националистическим принципом самопожертвования, но он пытался это сделать, добавляя к базовой части своего идеологического конструкта то датунизм в духе Кан Ювэя, то просвещенную монархию, то буддизм. По словам А. Нгуена, «интерпретация Ляном идеологии буддизма включала как свободу (самостоятельность), так и национализм (гражданская добродетель) Нового гражданина. Он изучал буддизм, чтобы превратить свою теорию в веру, которая могла бы легко распространиться в современном Китае» [Nguyen, 2016].

Хотя отношение Лян Цичао к социализму было неоднозначным, его заслуга в становлении идеологии китайского социализма, помимо пропаганды идей своего учителя Кан Ювэя, а позже и правой версии западных социал-демократических теорий, состояла в том, что он ввел в китайскую науку вербальную индексацию концептов нации («民族 - миныйцзу») и национализма (миныйцзучжуи - 民族主义)¹⁰. Эта заслуга видна до

¹⁰ Сам Лян понимал под нацией этническую или даже расовую общность, нечетко различая этнос и этническую нацию. Однако в современном официальном языке КНР наряду с терминами «нация» (民族: Миньцзу) и «китайская нация» (中华民族: чжунхуа миныйцзу) используется также понятие «национальности» (в смысле этнических групп (各族人民: гэцзу жэньминь). При этом семантика концепта «чжунхуа миныйцзу» даже в дискурсе официального Китая неоднозначна, поскольку в ней причудливым образом модернистские смыслы нации переплелись с примордиалистскими. С одной стороны, «чжунхуа миныйцзу» официально определяется правительством КНР как общепринятое наименование гражданского сообщества 56 национальностей, признанных на территории КНР. Здесь китайская нация по смыслу совпадает с выражением «многонациональный китайский народ» (全国各族人民: цюаньго гэцзу жэньминь). С другой стороны, подчеркиваются древние корни китайской нации, и тогда критерием принадлежности к ней оказывается не общая территория и гражданско-политическая общность, а культурно-этническое и цивилизационное родство. На этом основании в китайскую нацию включаются также все соотечественники (同胞: тунбао), причем не только тайваньцы, но все китайцы, проживающие за границей (хуацяо), даже если они граждане других стран. Всех этнических китайцев, проживающих где угодно и сколь угодно

сих пор: когда Сунь Ятсен, Мао Цзэдун, Дэн Сяопин или Си Цзиньпин упоминают в своих текстах эти концепты, они используют термины, введенные в оборот Лян Цичао.

По его словам, перестройка китайского мышления не может быть завершена путем полной трансплантации на ее почву мысли другого общества; эта перестройка должна следовать естественному развитию китайской нации, и должна начинаться с собственно удержания элементов старого социального наследия. Причем это наследие может считаться оригинальным и ценным для Китая в той же мере, в какой оно представляет ценность для остального мира; эта рефлексивная цивилизационная связь локального и универсального есть важнейший элемент датунизма, сознательно противопоставляемый Ляном европейской традиции национализма, которую китайский мыслитель в поздний период своего творчества отвергает как варварство. Отсюда задача: переосмыслить философское наследие Китая в аспекте доктрины «супер-национализма», которая призвана сыграть ключевую роль для будущего не только Китая, но и всего мира [Liang Chi-Chao, 1930, p. 8].

То, что объединяет Кан Ювэя, Лян Цичао и Сунь Ятсена как носителей датунизма – это китаизация концепта социализма как такового. Первым лексически адекватным выражением этого концепта в виде синтеза «китайской нации» и «социализма»¹¹ стала короткая статья Лян Цичао 1904

долго называют термином «хуажэнь (华人)». Этот же термин используется как синоним «китайской нации», точнее, как обозначение «китайской нации в широком смысле». Такой дуализм модернистского и примордиалистского толкований «китайской нации» тоже задал в свое время Лян Цичао, различая между «малым национализмом» (сяо миньцзу чжуи — 小民族主义) и «большим национализмом» (да миньцзу чжуи - 大民族主义). Под «малым» национализмом он понимал национализм ханьцев в отношении прочих национальностей, а под большим - национализм всех объединенных национальностей Китая в отношении наций и национальностей за его пределами. По словам китайского политолога Ван Цзюньтао, Лян Цичао, выдвигая идею «большого национализма», «тем самым первый в Китае поставил вопрос о возможности формирования полиэтнического национализма» [Ван Цзюньтао, 2016, с. 562].

¹¹ Лян Цичао использовал китайский термин «шэхуэйчжуи (之社会主义)» для передачи европейского понятия «социализм». Как поясняет Л.Н. Борох, к началу XX века в Китае не было установившегося эквивалента слову «социализм»: наряду с шэхуэйчжуи, получившим распространение в Японии, еще

года под названием «Китайский социализм» или «Социализм в Китае» (中国之社会主义 – Чжунго чжи шэхуэй чжуи)) [Лян Цичао, 1904]. Подробный анализ текста статьи уже дан в монографии Л. Н. Борох [Борох, 1984, с. 141-146], поэтому в контексте нашей работы мы отметим лишь следующие моменты. Суть социализма Лян Цичао видит в обобществлении (гуйгун) земли и капитала. А причину этого обобществления автор статьи усматривает в социальной несправедливости, порождаемой современным обществом. Возможность и необходимость обобществления заключена в том, что «труд является источником ценности всех вещей». Лян цитирует сентенцию Ф. Лассаля «Все землевладельцы и капиталисты – воры и грабители», и такое абстрактное понимание сути «социального вопроса» позволяет китайскому мыслителю не только соединить Лассаля под одной крышей с Марксом, но также увидеть прямой аналог социализма в древнем Китае, по принципу «у нас в Китае все это давно уже было». Л.Н. Борох замечает, что традиционным оборотом «гуйгун - 归公» («возвращать всем (во благо)»), которым Лян Цичао выражает идею обобществления, широко пользовался и Кан Ювэй, описывая устройство идеального общества [Борох, 1984, с. 141]. И это неслучайно, потому что прецеденты такого обобществления Лян Цичао видит в древнем Китае, связывая их с установлением невысокого и фиксированного поземельного налога и системой равновеликих полей (цзин тянь - 井田). Цитируя исторические документы, Лян Цичао показывает, к какой социальной несправедливости приводит отход от таких установлений, и сравнивает эту картину с той, что рисуется в «Манифесте Международного Товарищества Рабочих» 1866 года. Общий вывод: «Система равновеликих полей в древнем Китае стоит на одном уровне с социализмом в наше время». Обоснованная в статье Ляна

раньше в Китае употреблялся также термин «жэньцзюньчжуи» (дословно: учение о человеческом обществе). В работах Ляна встречаются оба эти термина как синонимы [Борох, 1984, с.117].

аналогия «цзин тянь – социализм» образует важный элемент идеологического конструкта датунизма, повторяясь в разных вариациях во многих его экземплярах.

В своей статье о «китайском социализме» Лян Цичао, цитируя лассалевскую сентенцию о «ворах и грабителях», делает характерную ремарку: «Такого рода высказывания довольно паникерские». И это хорошо выражает дистанцию Ляна относительно описываемого им «китайского социализма»: как современного европейского, так и древнего китайского. Хотя Лян Цичао стал автором «первой оригинальной работы китайского автора, в которой говорится о К. Марксе»¹², марксизм и вообще революционный социализм он отвергал. Вслед за Б. Киддом Лян Цичао не принимал присущую марксизму концепцию прогресса на основе классовой борьбы и развития производительных сил. Лян, подобно Кан Ювэю и Сунь Ятсену, видел критерии прогресса в моральной сфере и в способности общества гармонично сочетать разные интересы. В этом смысле самое прогрессивное общество у него совпадало с идеалом Датун.

Таким образом, Лян Цичао, при всей своей критике марксистского социализма, оставался в общей парадигме датунизма с присущими ему коммунитарно-эгалитаристскими идеями (правовое равенство наций, полов и профессий, равенство в распределении, полная социальная защита и т. п.). Лян Цичао, как и его учитель, был убежден, что «в конце концов» весь мир придет к Датун, правда, случится это не скоро, только через сотни или тысячи лет. Нескоро потому, что нравственный прогресс человечества фундаментально тормозится его злой, эгоистической природой, что делает конкуренцию и борьбу за существование между людьми и нациями неизбежной. Всякая попытка ее разом отменить посредством «введения социализма» пролетарскими партиями под руководством теоретиков вроде

¹² Имеется в виду статья Лян Цичао 1902 года, в которой он анализирует главное сочинение английского социолога Б. Кидда «Социальная эволюция». Как отмечает Л.Н. Борох, «Социальную эволюцию» многие исследователи относят к числу западных источников, влияние которых прослеживается и в «Датун шу» [Борох, 1984, с. 131].

Маркса и Бебеля приведет только к нравственной деградации общества, поскольку послужит «инструментом для подстрекательства нищих и бродяг» [Цит. по: Борох, 1984, с. 207].

Однако критическое отношение Ляна к революционному социализму еще не делало его противником социализма вообще, тем более противником датунизма. Лян Цичао даже считал себя социалистом, но только в смысле правых европейских социал-демократов, сотрудничавших с Бисмарком. Соответственно, Лян различал две школы социализма: Первая – социал-реформизм (шэхуэй гайлянчжуи - 社会改良主义). Данная школа признает современную организацию общества, но стремится внести в нее добавления, чтобы ее исправить. ... Вторая – школа принципа социальной революции (шэхуэй гэминчжуи - 社会革命主义). Она не признает современную организацию общества и стремится к ее разрушению, чтобы потом начать строительство (новой организации) по своему замыслу» [Цит. по: Борох, 1984, с. 223-224]. Лян Цичао не без основания считал различие этих школ принципиальным, упрекал своих политических конкурентов, включая Сунь-Ятсена, за непонимание этого различия, а себя причислял к сторонникам государственного социализма.

Идеи социализма-Датун, конечно, светлые, убежден был Лян, но попытка их внедрить прямо сейчас, переходя к немедленной национализации земли и капиталов, отмене государственных и прочих границ, о чем мечтал Кан Ювэй, является сама по себе опасной и бессмысленной затеей для народа с «умом младенца». А вот чтобы предотвратить кроваво-революционный социализм снизу, надо стать, как Бисмарк, «социалистом сверху», то есть, государственным социалистом. По сути, Лян Цичао не только сводил социалистические преобразования сверху к национализации критической инфраструктуры и развитию социального обеспечения; более того, государственный социалист в Китае должен быть больше озабочен развитием крупного капитала, трестов как смягченной (а

потому прогрессивной) формы свободной конкуренции, а уже потом – защитой рабочих, потому что без крупного национального капитала Китай ждет всеобщая рабская зависимость от Запада. В целом, датунизм Лян Цичао оказывается встроенным в его националистический идеологический конструкт: «Ныне стремящимся спасти Китай остается единственный путь – пропагандировать принцип государства-нации (гоцзячжуи - 国家主义), другие принципы – принцип расы (миньцзучжуи - 民族主义), социализм – должны быть поставлены ниже его» [Цит. по: Борох, 1984, с. 229].

Любопытно, что в «Истории китайской политической мысли ...» Лян Цичао в духе датунизма конкретизирует свое представление о социализме как извечном (начиная с Платона) европейском феномене. Теперь он заявляет: «социалисты появились в Европе только в последнем столетии; в Китае же, напротив, уже Конфуций, Мэн-цзы, Мо-цзы и др. были отмечены социалистическими взглядами» [Liang Chi-Chao, 1930, p. 11]. При этом Лян дает такое толкование центральной конфуцианской категории «жэнь» («расширение чувства товарищества на основе взаимного признания людей как членов человеческого сообщества» [Liang Chi-Chao, 1930, p. 43], которое облегчает стилизацию Конфуция под социалиста. Более того, по логике Ляна выходит, что в конфуцианстве даже больше социализма, чем в марксизме. Ведь марксизм есть продукт западной культуры, в которой отсутствует принцип взаимного признания, характерный для «жэнь»; поэтому европейские социалисты так же отказывают капиталистам в чувстве товарищества, как те – рабочим. В результате, в Европе царит всеобщий эгоизм, классовая ненависть и национализм, что делает провозглашаемый социалистами и коммунистами принцип братства чем-то абсурдным. Напротив, идеальным состоянием конфуцианского политического мышления является, по Ляну, развитие каждым человеком чувства товарищества до максимальной степени, в результате чего конструируется

мир, в котором правит доктрина жэнь и устанавливается «Великое Содружество» [Liang Chi-Chao, 1930, p. 44], то есть, *Датун*.

Утверждая, что конфуцианство только внешне похоже на европейский концепт социализма, а на самом деле в корне от него отличается (как идеалистическое учение, оппозиционное материалистической концепции жизни), Лян Цичао высказывает мысль, чрезвычайно близкую другому представителю китайского «утопического социализма» (датунизма) – Сунь Ятсену.

Правда, последний и сам проводил различие между социалистическими утопистами и научными социалистами, относя к последним марксистов. Реформы утопистов Сунь Ятсен называет «плодом пустых и несбыточных фантазий», а книги Маркса – «квинтэссенцией всех великих достижений человеческой мысли за несколько тысяч лет» [Сунь Ятсен, 1985, с. 556]. Но тут единство с европейскими марксистами у Сунь Ятсена и заканчивается: коммунистическую утопию в Китае он приравнивает к даосской мечте о «государстве Хуасюй», тогда как «Датун шу» вообще выводится за скобки оппозиции утопического vs. научного социализма. Это полностью отвечает замечанию Д. Е. Мартынова о том, что «древний идеал Великого единения в современном китайском языке с понятием ‘утопия’ не отождествляется, как не происходит этого и в специальной литературе» [Мартынов, 2013, с. 16].

Маркером идейной преемственности Сунь Ятсена с датунизмом Кан Ювэя можно считать конфуцианский по своим истокам концепт «всеобщего закона (гун ли - 公理)», который Сунь использует в своей концепции социального прогресса. Правда, на эту концепцию сильно повлияла книга Генри Джорджа «Прогресс и бедность», в которой известный американский экономист и философ считал всякого рода борьбу и соперничество бесполезной тратой общественных сил, ведущей к варварству и бедности. Чтобы избежать этого, Г. Джордж призывал всех братски объединиться. Эти идеи перенял и Сунь Ятсен: «классовая борьба была для него отрицанием

ассоциации, препятствием на пути прогресса» [Борох, 1984, с. 75]. Таким образом, в отличие от Лян Цичао, Сунь Ятсен мыслил путь к Датун не как бесконечное движение к светлому горизонту, а как реализацию соответствующих ценностей (по мере возможностей) уже здесь и сейчас.

Представления Сунь Ятсена о социализме претерпели эволюцию, смысл которой Л.Н. Борох укладывает в формулу: «от традиционных идей (в том числе Датун) к западному эгалитаризму и социализму, от западных теорий к собственному учению» [Борох, 1984, с. 187].

В традиционных представлениях о социализме, которые поначалу разделял Сунь Ятсен, ключевую роль играл упомянутый концепт равновеликих полей (цзин тянь). По мнению Л.Н. Борох, ранний идеологический проект Сунь Ятсена «можно назвать социалистическим, имея в виду, что для него были характерны идеи архаического утопического социализма» [Борох, 1984, с. 182]. Однако под влиянием идей Г. Джорджа, а также знакомства с новейшими тенденциями экономического развития Запада (монополистический капитализм), Сунь Ятсен существенно модернизировал свои взгляды. Во-первых, вслед за Джорджем он заменил древнюю идею равновеликих полей на требование единого налога, несколько смягчив ее реализацию с учетом отсталости Китая. Второй момент модернизации исходных социалистических взглядов – перенесение акцента с «крестьянства» на «народ», с учетом того, что реализация идеи единого налога касается всех и требует солидарности каждого жителя Поднебесной. Из этого акцента понятен и предикат «народные» у знаменитых трех принципов (三民主義 – сань минь чжуи) Сунь Ятсена: «национализма (民族主義 – миньцзу чжуи)», «народовластия (民權主義 – миньцюань чжуи)» и «народного благосостояния (民生主義 – миньшэн чжуи)». Их формулировка маркирует переход сунь Ятсена от интерпретации западных идей к собственному учению.

Из этих принципов к идеологии китайского социализма прямое отношение имеет «народное благосостояние» или «народное благоденствие» (эти термины как варианты перевода суньятсеновского оригинального лексикоконцепта мы будем считать синонимами). Само это выражение Сунь Ятсен первоначально использовал как синоним терминов «социализм» (шэхуэй чжуи - 之社会主义) и «датунизм» (Датун чжуи 大同主義). Затем он отказался от этой синонимии, посчитав «социализм» слишком западным, а «Датун» - слишком архаичным термином для выражения своего идеала. Лексикоконцепт «миньшэн чжуи» призван был символически выразить оригинальный синтез как традиционно-китайского, так и модернового, европейского элементов в идеологическом конструкте Сунь Ятсена.

Но синтез этих элементов был именно лишь символической декларацией, лишь идеологическим конструктом, обнаруживая ту двойственность, которой была в целом отмечена не только идеология, но и политика Гоминьдана.

С одной стороны, акцентируя укорененность своего социального идеала в китайской традиции, доктор Сунь указывал на прецеденты социализма в китайской истории – систему *цзин тянь*, на извечный коллективизм китайцев, развивая аргументацию, схожую с идеологией русского народничества [Хорос, 2021, с. 134-136]. И вывод отсюда тоже следовал соответствующий: дух социализма уже долго накапливался в сознании китайского народа, поэтому он может перескочить фазы исторического развития (вопреки жесткой эволюционной схеме, которой придерживались Кан Ювэй и Лян Цичао) и осуществить «великий скачок» в социализм. (Маоистский концепт «великого скачка», как видим, отчасти уже был промыслен Сунь Ятсеном). С другой стороны, Сунь Ятсен видит и необходимость современных предпосылок социализма, связанных с решением социальных проблем, которые рождаются капитализмом. И здесь Сунь Ятсен пытается уже объединить современные идеи: марксизм и

джорджизм, т. е. идею обобществления земли и обобществления капитала. Заметим, что формула вписывается в суть социализма, как ее сформулировал Лян Цичао в статье «Китайский социализм».

В этом плане понятно, почему Маркс как «мудрец социалистического движения» ставится автором «Трех народных принципов» на одну доску с Руссо как «мудрецом демократии» и, опять же, Конфуцием. Но – как и в рассуждениях Лян Цичао – Маркс китайскому мудрецу проигрывает: по словам Сунь Ятсена, немецкий коммунист считал причиной социального прогресса классовую борьбу в материальной сфере общества, тогда как на самом деле – убежден китайский мыслитель – эта причина кроется во взаимной гармонии экономических и прочих интересов. А это требует вовсе не материи, а духа: конфуцианских ценностей «жэнь», то есть, взаимной любви и заботы [Сунь Ятсен, 1985, с. 564]. Из этих соображений Сунь Ятсен отказывался от термина «социализм», предпочитая ему концепт «народное благосостояние» или «народное благоденствие». Этот концепт ценен для идеолога Гоминьдана не столько из-за своей научности, сколько потому, что «издавна является одним из наиболее привычных терминов в Китае» [Сунь Ятсен, 1985, с. 549]. Впрочем, отказ от «социализма» не мешает Сунь Ятсену говорить о «коммунизме» как синониме не столько «социализма и «народного благосостояния», сколько «Датун»: «Когда народ все в государстве будет считать общим, то истинная цель принципа народного благосостояния будет действительно достигнута. Это и будет мир Великого единения, о котором мечтал Конфуций» [Сунь Ятсен, 1985, с. 590]. Таким образом, дифирамбы в адрес научного социализма Маркса несколько не мешают Сунь Ятсену следовать принципам датунизма.

По словам Д.Е. Мартынова, «после разрыва отношений с группой Кан Ю-вэя, Сунь никогда специально не обращался к учению Датун, но подспудно в его доктрине этот идеал присутствовал всегда [Мартынов (b), 2011]. Однако российский ученый обращает внимание на то, что слово «Датун» у Сунь Ятсена не тождественно по смыслу «Датун» у Кан Ювэя, т.е.

они используют разные концепты при одинаковой их вербальной индексации. Концептуальное сходство, впрочем, у них существенное: оба мыслителя делают упор на нравственных факторах социального прогресса, и оба мыслят перспективу достижения мирового Датун в качестве условия выживания китайской нации. Однако Сунь Ятсен мыслит более современными категориями, соответственно, в национальном государстве он видит не препятствие, а средство продвижения к миру Датун.

Вдобавок, в отличие от Кан Ювэя, Сунь Ятсен был убежден, что констелляция традиционных и современных предпосылок социализма в случае Китая такова, что прорыв в направление общества Датун, ломая привычную схему социальной эволюции, возможен в исторически осязаемой перспективе. И слабое развитие капитализма в Китае этому скачку скорее способствует, чем препятствует. Поэтому по воле исторических судеб китайская нация, возможно, обречена на то, чтобы стать (опять) великой: опередить все страны в погоне за светлым будущим Датун. По словам Л.Н. Борох, с учетом бескомпромиссной критики капитализма и стремления перескочить эту стадию ради достижения общества социального равенства можно говорить в случае суньятсеновской программы о «разновидности социализма». Причем «этот социализм может быть понят лишь в контексте развития китайской утопической мысли, как новый ее этап по сравнению с учением Датун: от элитарной утопии Кан Ювэя к демократической по своему характеру утопии Сунь Ятсена, от концепции, имеющей в основе традиционные идеи, к концепции, главным источником которой стали идеи западные» [Борох, 1984, с. 203].

То, что Сунь Ятсен, избегавший использования термина социализм, не только не включает в утопистов Кан Ювэя, но еще и признается в симпатиях к его коммунизму, говорит о том, что комплекс развитых в «Датун ши» идей представляет собой общую идеологическую матрицу не только для всех «утопических социалистов» (Кан Ювэя, Лян Цичао и Сунь Ятсена), но и для последующей традиции китайской политической философии, включая

концепт социализма с китайской спецификой нынешней КПК. Мало назвать эту матрицу конфуцианской или даже неоконфуцианской; это принципиально новый строй идей как продукт синтеза, с одной стороны, классического конфуцианства с идеями других основных школ Китая, а с другой стороны – влияния западных идей, причем далеко не только социалистического и тем более марксистского толка. Именно поэтому и нужен специальный термин, чтобы обозначить этот оригинальный синтез, впервые выраженный в «Датун ши» (и отчасти в других сочинениях Кан Ювэя) - «датунизм».

Датунизм не заслуживал бы имени общей идеологической матрицы китайского социализма, если бы его роль в Китае ограничивалась лишь периодом до образования КНР. Но идеологическая «интрига» заключается в том, что подспудное влияние этого корпуса идей не прекращалось даже в эпоху левацких экспериментов Мао с их антиконфуцианским пафосом. Тем более значимым становится датунизм в постмаоистском Китае.

Д. Е. Мартынов, представляя обзор китайских публикаций о роли концепта Датун в формировании мировоззрения Мао Цзэдуна, приводит тезисы о том, что «прямо соотносятся с концепцией Датун утопические эксперименты 1950-х годов, особенно ‘народные коммуны’»; что «терминология Мао времен ‘Большого скачка’ включала многие элементы теории Да тун»; и что «именно конфуцианская утопия Да тун и позволила китайскому народу избрать социалистический путь» [Мартынов, 2007, с. 189]. В частности, китайский политолог Гао Хун заметила, что в описании своего идеала «новой деревни» Мао Цзэдун воспроизводит признаки традиционного китайского идеала Датун: ликвидация частной собственности и классов, требование равного социально-экономического положения для всех и гармоничного развития личности [Гао Хун, 2013].

На первый взгляд, прагматичного отца рыночных реформ в КНР Дэн Сяопина трудно заподозрить в причастности к утопическому концепту Датун. Но на самом деле именно Дэн реанимировал концепт сяокан (小康)

как органическую часть идеологического конструкта датунизма [Делюсин, 2003, с. 65]. По словам Д. Е. Мартынова, этот конфуцианский по своему происхождению концепт позволил идеологически убедительно связать проблему гражданской нравственности с экономическими реформами [Мартынов, 2006, с. 275-276]. Последующие после Дэна руководители Китая также активно использовали концепт сяокан. Это касается как Цзян Цзэмина и Ху Цзиньтао, так и нынешнего лидера КНР Си Цзиньпина. Однако следует согласиться с Д. Е. Мартыновым в том, что «идея сяокан, несомненно, пригодна только ‘для внутреннего использования’». Именно этим объясняется возрождение концепции Датун, имеющей универалистские черты, пригодные для использования в качестве внешнеполитической (при том глобальной) концепции в ситуации XXI в. Эта же концепция позволяет подвести идеологическую базу под идею ‘Китай – великая держава’» [Мартынов, 2007, с. 187]. Действительно, – как будет показано далее – становление идеологического конструкта «социализма с китайской спецификой в новую эпоху» Си Цзиньпина обнаруживает некоторый отход от «экономического позитивизма» и скромного международного позиционирования КНР в эпоху Дэн Сяопина в сторону великодержавности и претензий Китая на идеологически фундированную альтернативу существующему международному порядку.

Д. Е. Мартынов указывает еще несколько направлений, в которых оказывается востребованными концепты датунизма в современном идеологическом конструкте КПК. Во-первых, это упомянутый выше концепт Тай пин (太平), т.е. «Великое спокойствие» или «Великая гармония» [Мартынов (а), 2011, с. 85-86]. Он используется при выстраивании связей КНР с китайцами-соотечественниками, живущим вне пределов КНР. Далее, российский ученый указывает на идеологический потенциал концепта Датун для продвижения китайского национализма против внешнеполитических оппонентов Китая. Впрочем, большую востребованность этот концепт

обнаружил в качестве традиционного фона для идеологического кредо современной внешней политики КНР – «сообщества единой судьбы человечества» [人类命运共同体]. Именно в контексте идеала мирного гармоничного мира употребляли понятие Датун и Мао Цзэдун, и Дэн Сяопин.

В целом, можно согласиться с выводом, что «фактически Ху Цзиньтао и нынешнее руководство КПК, приняв эстафету от Дэн Сяопина, творчески развивают конфуцианскую оставляющую в идеологии КПК, постепенно продвигаясь от 小康 xiǎokāng к 大同 dàtóng» [Насирова, 2022, с. 627]. И в этом плане они тоже, как в свое время Лян Цичао и Сунь Ятсен, оказываются в одной культурно-идеологической матрице, концептуально выстроенной во многом Кан Ювэем. Поэтому квалификация последнего как «социалиста-утописта» так немного дает для понимания идеологической специфики китайского социализма.

По словам Л. Томпсона, утопическая (в западном смысле этого термина) мысль почти полностью отсутствовала в китайской традиции, и в этом как раз, по мысли британского историка, состоит гениальная уникальность Кан Ювэя, открывшего здесь новую страницу интеллектуальной истории Китая [Thompson, 1958, p. 55]. Важно также отметить, что утопизм «Датун шу», будучи родственен европейскому, вырастает, однако, органически из китайской культурной традиции. По этой причине, при всей своей эклектичности, заданное «Датун шу» направление общественной мысли ни в коем случае не следует считать «тупиковым» [Мартынов, 2013, с. 37]. Наоборот, оно выражает общую идеологическую матрицу для целого спектра концепций, прежде всего либерально-социалистических, реализовавшихся позднее в обеих (материковой и островной) частях Китая. В любом случае, гонконгский политолог Альберт Чен не очень далек от истины, когда утверждает, что идеология, которую в настоящее время реализует Коммунистическая партия Китая, включая

концепт «сяокан», может быть лучше понята в свете концепции “датун” в китайской философии [Chen, 2011], чем только на основе идей марксизма-ленинизма-маоизма.

В заключение данной главы отметим, в каком смысле датунизм Кан Ювэя может считаться идеологическим прообразом социализма с китайской спецификой. *Во-первых*, как точно заметил Д. Е. Мартынов, «впервые в интеллектуальной истории Китая Кан Ювэй стал рассматривать сугубо национальные вопросы, имея в виду судьбу человечества в целом» [Мартынов, 2012 (b), 41]. В этом заключается исходный элемент датунизма, который отражал идеологическую потребность полуколониального Китая: с одной стороны, сохранить свою культурно-цивилизационную специфику, а с другой – не скатиться в узкий национализм. *Второй* важный элемент датунизма – переосмысление древних конфуцианских и буддийских концептов «жэнь», «сяокан», «датун», «страдания» и др. в духе европейского эволюционизма и прогрессизма, в результате чего традиционная китайская система ценностей подвергается модернизации в духе европейских либеральных и социалистических идей, а европейские принципы свободы, равенства и братства истолковываются в терминах древних китайских мудрецов. *Наконец*, в датунизме Кан Ювэя содержится ряд близких социализму идей, обрамленных, однако, конфуцианской и буддийской этикой, а не Марксовым «классовым подходом»: прогрессивное движение к идеалу будущего, в котором реализуется принцип общего блага; организация всей экономической и культурной жизни людей на основе общественной (государственной) собственности; устранение классового, гендерного и прочего неравенства; создание системы полного социального обеспечения всех членов общества.

Глава II. ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОНСТРУКТЫ СОЦИАЛИЗМА В КНР: ОТ МАО ЦЗЭДУНА К ДЭН СЯОПИНУ

В данной главе решаются две главных задачи. Во-первых, будет идентифицирована концептная структура теории «новой демократии» Мао Цзэдуна, играющая парадигмальную роль для идеологии «китаизированного марксизма»; во-вторых, будет эксплицирована структурная динамика этой идеологии при ее переходе к «социализму с китайской спецификой» как идеологическому конструкту китайского социализма в эпоху Дэн Сяопина.

2.1. Теория «новой демократии» Мао Цзэдуна как идеологический конструкт

Идеологическая ситуация, ответом на которую стала в итоге теория «новой демократии» Мао Цзэдуна, была неплохо (с точки зрения соответствия реальности) описана *post factum* самим Мао в его знаменитой речи «О демократической диктатуре народа» (30 июня 1949 года). Эта ситуация непосредственно связана с духом «Движения 4 мая», которое возникает и развивается на пересечении двух факторов. С одной стороны, глубокого разочарования настроенных на перемены китайцев относительно Запада, причем несправедливые для Китая решения Парижской мирной конференции, обернувшиеся затем японской агрессией, били только поводом, а не причиной этого разочарования [Сухачева, 1999, с. 29]. Как иронично по этому поводу заметил Мао Цзэдун в 1949 году: «Империалистическая агрессия разбила иллюзии китайцев относительно учебы у Запада. Поистине странно, почему учителя всегда совершают агрессию против учеников?» [Мао Цзэдун, т. 4, с. 503].

Другой фактор, который породил идеологическую динамику «Движения 4 мая», был Русской революцией. Когда она свершилась, «китайцы, как и все человечество, стали иными глазами смотреть на

русских... Идти по пути русских — таков был вывод» [Мао Цзэдун, т. 4, с. 504]. Западные историки также отмечают кризисное состояние прогрессивной политической мысли Китая этого периода и значительную — в этой ситуации — роль революции в России. По словам американского историка Р. Карл, хотя движения «Новая культура» и «Четвертое мая» выявили большое количество проблем, с которыми могли согласиться все китайские прогрессисты, включая оппозицию империализму, поддержку национализма и демократии, отказ от традиционных ценностей и идей и продвижение феминизма, не было никакого согласия относительно решения этих проблем. В этой ситуации «разброда и шатаний» все больше китайских интеллектуалов стали рассматривать опыт русских большевиков как перспективный. Поэтому, когда люди Коминтерна стали искать в Китае пути организации коммунистической партии, эти поиски упали на идеологически подготовленную почву.

Однако — как верно замечает американский историк Ребекка Карл, — с основанием КПК изначально был связан фундаментальный теоретический и практический парадокс. С одной стороны, марксистская революционная теория призывает пролетариат возглавить социально-революционное движение по свержению капитализма посредством захвата государственной власти. С другой стороны, Китай 1920-х годов — это по преимуществу аграрное общество с небольшими очагами прибрежного промышленного производства, в которых, к тому же, доминировали западные и японские капиталисты. «Сразу же возник вопрос: как китайские коммунисты должны были примирить революционную идеологию, предполагавшую индустриальную социальную структуру, с реальностью китайского общества, состоящего в основном из обедневших крестьян? Кто должен был возглавить эту революцию? И против кого должна была быть направлена эта революция?» [Karl, 2010, p. 21].

Мао Цзэдун пытался своим идеологическим конструктом «новая демократия» на эти вопросы ответить. И ныне одним из наиболее

дискуссионных вопросов в научной литературе, посвященной теоретическому наследию Мао Цзэдуна, является оценка степени оригинальности этого ответа в рамках марксистско-ленинской традиции. Оправдано ли (не с идеологической, а научной точки зрения) говорить в этой связи о «маоизме» как самостоятельной идеологии?

Заметим, однако, что ни в текстах и речах самого Мао, ни в официальном дискурсе КНР эпохи Мао никогда не использовался термин «маоизм» (毛主义: Мао чжуй) по аналогии с «марксизмом-ленинизмом» (马克思 - 列宁主义: Макэсы -Ленин чжуй). А в современном Китае в официальных документах употребляется выражение «идеи Мао Цзэдуна» (毛泽东思想: Мао Цзэдун сысян) как часть положения, вписанного, помимо прочего, в актуальную редакцию Устава КПК¹³. Под «идеями Мао Цзэдуна» подразумевается итог оригинального осмысления, главным образом в дискурсе Мао Цзэдуна, практики китайской революции, основанного на базовых принципах марксизма-ленинизма. Ван Цзясян первым использовал термин «идеи Мао Цзэдуна», когда в одной из своих статей 1943 года четко заявил, что «идеи Мао Цзэдуна – это китайский марксизм-ленинизм» [Ван Цзясян, 1943].

Известный американский китаевед Б. Шварц впервые ввел термин «маоизм», утверждая, что многие уникальные творения Мао в марксизме на самом деле отходят от марксизма или выходят за его рамки и являются «ересью» в марксизме [Schwartz, 1951]. Другой известный американский китаевед С. Шрамм высказал мнение, что из всех концепций, выдвинутых Мао в конце 1930-х годов, ни одна не воплощала так откровенно и смело его веру в уникальность китайской революции и необходимость для китайцев

¹³ «Коммунистическая партия Китая руководствуется марксизмом-ленинизмом, идеями Мао Цзэдуна, теорией Дэн Сяопина, важными идеями тройного представительства, научной концепцией развития, идеями Си Цзиньпина о социализме с китайской спецификой новой эпохи». См.: [Устав ..., 2022].

решать свои собственные проблемы собственным способом, как его идея 'китайской оптимизации марксизма'» [Schram, 1988].

При этом одни авторы акцентируют творческую неортодоксальность маоистского марксизма, заявляя, что Мао значительно отошел от марксизма-ленинизма, возвысив крестьянство над пролетариатом, а политику и культуру – над экономикой. Другие усматривают в идеях Мао лишь вульгаризированную версию теории марксизма-ленинизма, дополненную политическим волюнтаризмом основателя КНР. Так, советские обществоведы вплоть до перестроечных времен радикально отвергали «китаизацию марксизма» либо как неоригинальную в своей бессвязности совокупность идей [Идейно-политическая ..., 1977, с. 114]), либо как идеологическую ересь. Примечательно, что ссылались они при этом на конгрессы Коминтерна 1920-х годов, предлагавшие для слаборазвитых стран Востока программу вовлечения крестьян в революцию непременно под руководством пролетариата. Смысл же «китаизации» марксизма у Мао они видели лишь в том, что, «подхватив идею о важной роли крестьянства, которую оно призвано сыграть в национальном революционно-освободительном движении, он (*Мао – М.Ю.*) гипертрофирует ее и в конечном счете приходит к отрицанию главного в марксизме – учения об исторической роли рабочего класса» [Бурлацкий, 1979, с. 70]. Тот факт, что стратегия китайских коммунистов в условиях отсталого крестьянского Китая означает примерно такую же китаизацию марксизма, как стратегия большевиков в отсталой крестьянской России – его «русификацию», советские идеологи старались не замечать.

Напротив, ряд авторов (к примеру, австралийский политолог-китаевед Н. Найт), подчеркивая идеологическую ортодоксальность Мао как марксиста-ленинца, противопоставляют ее «отступлению от социализма» [Knight, 2007, p. 4] в постмаоистском Китае. По мнению Найта, «китаизация марксизма» не привела Мао к подчинению его теоретико-идеологических установок традиционному коду китайской культуры. Мао был настоящим и

одновременно творчески мыслящим марксистом-ленинцем, который довольно успешно реализовал соответствующие идеологические стратегии в специфических условиях китайской революции. В близкой позиции Найта духе высказывается японский исследователь Сигэяки Уно в своей книге «Введение в историю Коммунистической партии Китая». Идеи Мао Цзэдуна он квалифицирует как «китайский марксизм-ленинизм», который описывается как отличный от идеологии Коммунистического Интернационала, а именно, как марксизм-ленинизм, основанный на интересах китайского народа [Сигэяки, 1973]. Современные китайские историки и политологи также ставят Мао в заслугу прежде всего первый (и основополагающий для КНР) опыт «китаизации марксизма». По словам китайского историка Ян Шэнцзюня [Ян Шэнцзюнь, 1999], Мао Цзэдун первым поставил вопрос о «китаизации марксизма» на основе принципа «искать истину из фактов».

Политическая мысль Мао прошла долгий извилистый путь, поэтому вопрос о том, какой из периодов его идеологического творчества следует взять в качестве репрезентативного кейса его версии «китайского марксизма», – отнюдь не праздный. В данном параграфе мы обращаемся к идеологическому конструкту основателя КНР, как он был им продуман в период 1930-40 годов. Этот период практически единодушно оценивается как историками, так и современными китайскими идеологами как наиболее продуктивный в творческой биографии Мао. Именно в это время лидер китайских коммунистов высказывает ряд оригинальных идей о специфике китайской революции, роли в ней крестьянства, о революционной и партизанской войне, едином национальном фронте, новой демократии и др.

Далее, китайские авторы отличают относящееся к периоду 1930-40 годов «первое сочетание марксизма с китайской действительностью» от «второго сочетания» в рамках социалистического строительства в Китае 1950-60-х годов. При этом концептуальным маркером упомянутого «первого сочетания» выступает как раз теория «новой демократии» [Чжан Цяньюань,

2008]. В пользу выделения этой теории как особого идеологического конструкта говорят прежде всего ее позднейшие оценки внутри самой КПК. Мао Цзэдун отказался от своего идеологического детища уже в первой половине 1950-х годов¹⁴. Напротив, Дэн Сяопин, объявляя в 1982 году на XII съезде КПК свою программу реформ, символически называет этот съезд наиболее важным форумом партии после VII съезда, на котором Мао провозгласил программу новой демократии. В этой речи с самого начала были обозначены три идеологических конструкта КПК, которые вписываются в общую идеологическую формацию китайского социализма: с одной стороны, маоистские концепции «новодемократической революции» и «всестороннего развертывания социалистического строительства»; с другой – концепт «социализма с китайской спецификой», выдвинутый самим Дэном. При этом, если концепт новой демократии оценивается китайским реформатором положительно, то практику второго он описывает как «извилистый путь», полный не только успехов, но и «серьезных неудач» [Дэн Сяопин, 1988, с. 4-5].

Сходным образом, профессор Партийной школы ЦК КПК Ни Дигэн выделяет в маоцзедуновском опыте китаизации марксизма четыре периода, из которых два он называет «великолепными», один «трудным и извилистым», а самый последний, связанный с «культурной революцией», – «ошибочным» [Ни Дэган, 2014]. Вместе с тем есть нечто общее и позитивное, что в глазах современной КПК, с одной стороны, характеризует

¹⁴ Объявленная поначалу на долгую перспективу политика новой демократии была свернута по инициативе Мао в пользу новой генеральной линии КПК на завершение в течение 10—15 лет индустриализации страны и социалистического преобразования сельского хозяйства, кустарной промышленности, капиталистической промышленности и торговли. О приверженцах прежней линии Мао высказывается теперь (на одном из заседаний Политбюро ЦК КПК летом 1953 года) как о «правых ревизионистах», которые «не понимают, что характер революции изменился, и вместо социалистических преобразований продолжают заниматься своей «новой демократией». См.: [Мао Цзэдун, т. 4, с. 105]. О чисто тактических резонах Мао для использования концепта «новой демократии» говорят и российские историки. По словам А. В., Панцова, «в реальной жизни маоистский режим не был ни либеральным, ни демократическим. За фасадом ‘новой демократии’ шло насаждение жесточайших коммунистических порядков. Цель, которую Мао ставил перед собой, была ясна: он хотел построить Китай по образу и подобию СССР» [Панцов, 2012, с. 519].

предшествующий опыт партии, а с другой – образует мостик к ее позднейшим идеологическим конструктам: стремление «сочетать всеобщую истину марксизма с конкретной реальностью нашей страны» [Дэн Сяопин, 1988, с. 6].

Не будет преувеличением сказать, что концепт китаизации марксизма является неотъемлемым элементом ядра всех идеологических конструктов, до сих пор выполнявших роль «временно-официальных идеологий» в КНР. Но зарождается этот элемент в дискурсе Мао Цзэдуна и связан он прежде всего с констелляцией концептов, получивших позднее общее (и отчасти условное) название «теории новой демократии». Какие же концепты составляют структуру этого идеологического конструкта? Цель данного параграфа состоит в том, чтобы идентифицировать в этой структуре по меньшей мере центральную, ядерную часть. Охарактеризуем теперь в общих чертах ядерные концепты маоистского идеологического конструкта «новой демократии».

Накануне провозглашения КНР Мао Цзэдун свел суть программы действий китайских коммунистов с учетом прошлого опыта к одной формуле: «Демократическая диктатура народа, руководимая рабочим классом (через коммунистическую партию) и основанная на союзе рабочих и крестьян ... в тесном сплочении с международными революционными силами» [Мао Цзэдун, т. 4, с. 515-516]. Смысл этой формулы, в которой с чисто логической точки зрения есть сразу несколько тавтологий и противоречий, невозможно расшифровать без морфологического анализа всего идеологического конструкта Мао, причем взятого в его динамике на протяжении 1930-40 годов.

Для начала можно сформулировать базовое суждение, в котором выражен основной концептуальный нарратив этого идеологического конструкта. Он мог бы звучать так: *«Творчески применяя общие истины марксизма к осмыслению опыта китайской революционной войны, КПК во главе с ее вождем Мао Цзэдуном выработала программу новой демократии,*

которая ведет страну к победе социализма/коммунизма». В этом суждении ядерными являются, как минимум, следующие концепты: китаизация марксизма, революционная война (в Китае), новая демократия, Мао Цзэдун.

Теперь охарактеризуем эти концепты подробнее, с учетом смежного им концептуального пространства.

Китаизация марксизма. Именно в этот период, в контексте внутрипартийной дискуссии о едином антияпонском фронте, Мао четко формулирует принцип китаизации марксизма как условия специфического китайского пути к социализму. Он заявляет в своем выступлении в декабре 1938 года на VI пленуме ЦК КПК шестого созыва: «Коммунисты являются сторонниками интернационального учения – марксизма, однако марксизм мы сможем претворить в жизнь только с учетом конкретных особенностей нашей страны и через определенную национальную форму» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 256]. Для этого коммунисты должны осознать себя «частью *великого китайского народа*» (伟大中华民族: вэйда чжунхуа миньцзу) от Конфуция до Сунь Ятсена, усвоить «приятный для слуха и радостный для глаза китайского народа *китайский стиль*» (中国作风: чжунго цзофэн) и китайскую манеру» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 266], а также понять, что современный Китай есть продукт его «многотысячелетней истории», которую коммунисты должны принять в наследство, лишь критически переосмыслив с применением марксистского метода. И только так китайские коммунисты научатся «применять марксизм в соответствии с особенностями Китая» [5, т. 2, с. 265-266], то есть «китаизируют» его. Впрочем, сам термин «китаизация марксизма» (马克思主义的中国化: Макэсы чжуи дэ чжунгохуа), употребленный Мао в этом докладе, при издании «Избранных произведений Мао Цзэдуна» был заменен на фразу «применить марксизм к конкретным условиям Китая» (使马克思主义在中国具体化: Ши Макэсы чжуи цзай чжунго цзюйтихуа) [Мао Цзэдун, т. 2, с. 266]. Профессор Центральной

партийной школы при ЦК КПК Ли Цзюньжу поясняет такую корректировку опасением тогдашнего руководства КПК, что формулировка «китаизация марксизма» могла быть ошибочно расценена как националистический уклон, поэтому в дальнейшем КПК избегала ее использования вплоть до 2000-х годов [Ли Цзюньжу, 2017]. Впрочем, в своем докладе на совещании кадровых работников в Яньани (май 1941 года) Мао Цзэдун изящно обезопасил себя от обвинений в националистическом уклоне, сославшись на знаменитый «Краткий курс» истории ВКП(б) как на образец того, как «Ленин и Сталин соединили всеобщую истину марксизма с конкретной практикой революции в Советском Союзе» [Мао Цзэдун, т. 3, с. 24].

В идеологическом конструкте Мао к базовому концепту китаизации марксизма подтягивается, как минимум, три ключевых смежных концепта: *класс*, *китайская нация* и *китайская (национальная) революция*. Тем самым Мао удается, с одной стороны, раскрыть политические и научные перспективы марксистского классового подхода в Китае, а с другой – деконтекстировать в марксистском духе концепт «китайской нации», за который у КПК шла острая семантическая борьба с китайскими националистами вроде Лян Цичао.

При исходном раскрытии содержания понятия китайской революции, помимо таких логически важных смежных концептов, как аграрная и демократическая революция, исключительно важную роль играет понятие *класса* (阶级: цзецзи) и метода *классового анализа* (阶级分析法: цзецзи фэньси фа)». При всей своей приверженности классовому компромиссу в период антияпонского общенационального фронта, Мао никогда не ставил под сомнение релевантность классовых различий, классовой борьбы и даже «беспощадной войны классов (残酷的阶级战争: цаньку дэ цзецзи чжаньчжэн) в оценке политической ситуации [Мао Цзэдун, т. 1, с. 260]. Классовый анализ активно используется у Мао на всем протяжении идеологического конструирования китайского социализма, и в этом смысле

вождь китайских коммунистов оставался верным духу марксизма-ленинизма. Интересны, однако, национальные нюансы применяемого Мао классового анализа китайского общества 1920-30 гг. Он не ограничивается простым наложением общей марксистской схемы на тогдашние социальные реалии, выделяя помещиков, буржуазию и пролетариат. Но, во-первых, китайский марксист дифференцирует каждый из этих классов на подклассы, различая, к примеру, несколько подгрупп внутри буржуазии и даже «мелкой буржуазии», а также «полупролетариата» (半无产阶级: бань учань цзецзи) и люмпен-пролетариата (游民: юминь) [Мао Цзэдун, т. 1, с. 11-16; т. 2, с. 404]. При этом Мао Цзэдун методично оценивает (контр-)революционный потенциал каждого подкласса в зависимости от его экономического статуса.

Во-вторых, классовый анализ модифицировался у Мао в зависимости от политической ситуации. К примеру, буржуазию, помимо традиционного марксистского разделения на крупную, среднюю и мелкую, Мао делил на «компрадорскую крупную буржуазию» и «национальную буржуазию», а среди состава первой категории выделял «прояпонскую крупную буржуазию (капитулянтов (投降派: тоусян пай))» и «крупную буржуазию европейской и американской ориентации (твердолобых (顽固派: ваньгу пай))» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 401-402]. В ходе такого дифференцирования классовой структуры китайского общества экономические критерии выделения классов плавно переходили в политические и идеологические.

Во-третьих, Мао нередко приспособливает классовую характеристику на основе объективного экономического критерия (отношения к средствам производства) к политическим и идеологическим резонам. В этом плане он дает отдельную классовую характеристику сельского населения, выделяя в нем три классовых категории: «крупные и средние помещики; промежуточные классы – мелкие помещики и кулаки; середняки и бедняки» [Мао Цзэдун, т. 1, с. 103]. А при характеристике «помещиков» у Мао

появляется идеологическая формула «следует приравнять к ...»; к «помещикам» Мао приравнивает всех лиц, которые помогают им в сборе арендной платы и в управлении хозяйством, и также лиц, главным источником существования которых является ростовщичество, и у которых условия жизни лучше, чем у обычных крестьян-середняков [Мао Цзэдун, т. 1, с. 172].

Наконец, оценка Мао *интеллигенции* также обнаруживает некоторые отличия от ленинской. Ленин писал в 1919 году, что «большинство интеллигенции тянет к буржуазии», так что пролетариат победит «не с помощью интеллигенции, а вопреки ее противодействию (по крайней мере, в большинстве случаев)» [Ленин, т. 39, с. 19]. Мао тоже относит «широкие слои интеллигенции» к мелкой буржуазии [Мао Цзэдун, т. 2, с. 377], отмечая, что «до тех пор, пока интеллигенция не включилась органически в революционную борьбу масс, ... она часто бывает склонна к субъективизму и индивидуализму» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 405]. Вместе с тем в написанном Мао решении ЦК КПК «Широко привлекать интеллигенцию (1 декабря 1939 г.)» высказывается весьма сильный тезис «Без участия интеллигенции победа революции невозможна» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 377], тогда как «буржуазные партии отчаянно борются с нами за интеллигенцию» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 378]. С другой стороны, замечает вождь китайских коммунистов, даже находясь внутри партии рабочих и крестьян, интеллигенты страдают «книгопоклонством» (本本主义: бэнь бэнь чжуй): «Многие из читавших марксистские книги стали ренегатами революции, в то время как неграмотные рабочие зачастую прекрасно владеют марксизмом» [Мао Цзэдун, 1976, в. 3, с. 278].

Далее, в понимании Мао китайской революции сталкиваются два концепта: с одной стороны, логически смежное понятие «буржуазно-демократической революции» (资产阶级民权革命: цзычань цзецзи миньцюань гэмин), поставляемое из теоретических арсеналов марксистской

классики; а с другой стороны, понимание китайской революции как крестьянской по своей классовой сути. Последнее Мао должен был отстаивать в полемике со своими партийными товарищами, которые недооценивали роль крестьянства в китайской революции либо из-за излишнего увлечения сотрудничеством с Гоминьданом («правый уклон» Чэнь Ду-сю), либо из-за переоценки роли китайского рабочего класса («левый уклон» Чжан Го-тао).

Мао уже в одной из своих ранних работ (1926 года) [Мао Цзэдун, т. 1, с. 9-21], вооружившись марксистским классовым подходом, заключает, что, хотя промышленный пролетариат является руководящей силой китайской революции, одной этой силы (из-за ее малочисленности как эффекта экономической отсталости страны) для победы революции недостаточно. При этом в крестьянстве Мао видит не столько главного союзника пролетариата в китайской революции, сколько ее главную движущую силу (при условии руководства со стороны коммунистической партии). Здесь мысль Мао существенно отклоняется от подхода к крестьянству у русских большевиков. Ленин свое понимание диктатуры пролетариата как «самой свирепой, самой острой, самой беспощадной войны нового класса против более могущественного врага, против буржуазии» оправдывал не в последнюю очередь опасностью для пролетарской власти со стороны крестьянского мелкого производства, которое «рождает капитализм и буржуазию постоянно, ежедневно, ежечасно, стихийно и в массовом масштабе» [Ленин, т. 42, с. 6]. Мао, напротив, уже в сентябре 1926 года опубликовал статью («Национальная революция и крестьянское движение»), в которой утверждал, что национальная революция не будет успешной, если крестьяне не восстанут, чтобы присоединиться к ней и поддержать ее [Мао Цзэдун, 1926, с. 1-2].

Без этой революционной энергии массы бедного крестьянства, составляющего две трети сельского населения, национальную демократическую революцию в Китае завершить невозможно, — убежден

китайский коммунист. Отсюда он делает ключевой вывод о том, что «национальная революция (国民革命: гоминь гэмин) требует великого переворота (大变动: да бяньдун) в деревне» [Мао Цзэдун, т. 1, с. 28] и сама есть прежде всего прежде всего аграрная (сельская) революция (土地革命: туди гэмин), в которой крестьянский класс окончательно свергает власть помещиков (тухао и лешэнь). Мао, таким образом, семантически сближает концепты национальной (китайской), демократической и сельской (аграрной, крестьянской) революции и уже с этой позиции соглашается с концептом «буржуазно-демократической революции», которым коминтерновская резолюция обозначала тогдашние революционные события в Китае [Мао Цзэдун, т. 1, с. 116].

Руководство со стороны пролетариата и компартии у Мао понимается несколько иначе, чем у русских большевиков: это не столько борьба с мелкобуржуазной анархистской стихией (воплощением которой для большевиков были эсеры как их политические конкуренты в деревне), сколько тактика, в которой чувствуется отзвук даосской мудрости. «Мы, коммунисты, подобны семенам, а народ подобен земле. Когда мы едем в какое-либо место, мы должны объединиться с людьми, пустить корни и расцвести среди них...» [Центр по изучению ..., 1997, с. 1]. Аналогичную стратегию Мао предлагал и в отношении буржуазной интеллигенции: «чтобы их перековать, надо прежде всего сплотиться с ними» [Мао Цзэдун, т. 3, с. 237].

Акцент на особую роль крестьянства в китайской революции так или иначе присутствовал всегда в развиваемой Мао в 1930-40-х годах концепции «народной» или «новой» демократии. На «судьбоносном» для ее истории VII съезде КПК Мао заявляет, что «крестьяне – это основная сила, борющаяся за демократический строй в Китае на данном этапе. Китайские демократы ничего не добьются, если не будут опираться на поддержку масс 360-миллионного крестьянства» [Мао Цзэдун, т. 3, с. 322-323].

Соответствующую критику внутрипартийных марксистов-догматиков он отвергает с порога: «в горах марксизма нет» [Мао Цзэдун, т. 1, с. 272].

Крестьянство выступает у Мао и главной опорой «китайской нации» как культурно-политической общности. Это наиболее ярко выражено в эмоционально окрашенных текстах Мао и декларациях ЦК КПК 1937 года, с началом того, что было квалифицировано в официальном дискурсе партии как «общенациональная война Сопротивления японским захватчикам». Так, по работам Мао этого периода видно, что концепт китайской нации наиболее часто выражается здесь именно через лексему «нация» и ее словоформы¹⁵. Мао прославляет китайскую нацию как «великую»: она «не только известна всему миру своим трудолюбием и выносливостью, но и является свободолюбивой нацией, обладающей богатыми революционными традициями» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 383]. Однако в понимании природы китайской нации у Мао заметна двусмысленность. С одной стороны, в примордиалистском ключе утверждается, что в течение многих тысяч лет «развития своей цивилизации» китайская нация создала земледелие и ремесло [Мао Цзэдун, т. 2, с. 383]. С другой стороны, в дискурсе Мао транслируется близкий марксистской традиции модернистский концепт нации как политической общности, которую еще надо построить. В отчетном докладе VII съезду КПК (апрель 1945 года) в качестве «исторической задачи китайского народа» значится «превратить раздробленный Китай в Китай единый (统一的中国: тун и дэ чжунго))» [Мао Цзэдун, т. 3, с. 313]. В этом же докладе Мао обрушивается с критикой «на

¹⁵ В частности, концепт нации индексируется такими терминами и выражениями, как «национальное самосознание (民族意识: миньцзу иши)» китайского народа, его «национальный дух (中华民族精神: чжунхуа миньцзу цзиншэнь)», «национальное сплочение (民族团结: миньцзу туаньцзе)» и «национальное достоинство (民族自尊: миньцзу цзыцзунь)», «животворные силы нации (民族生动力: миньцзу шэндун лилян)», «народ (人民: жэньминь)», «родина» (祖国: цзуго), «соотечественники-патриоты (爱国同胞: айго тунбао)» в отличие от «изменников родины (卖国贼: майгоцзэй)» и «национальных предателей (汉奸: ханьцзянь)», «патриоты (爱国主义者: айго чжуи чжэ)» в отличие от националистов (国家主义派: гоцзя чжуи пай)» и т.п.

великоханьский (大汉族主义: да ханьцзу чжуи), порочный подход к национальному вопросу» среди гоминьдановцев, противопоставляя этому суньятсеновский принцип «национализма (民族主义: миныйцзу чжуи)», предполагающий не только освобождение самой китайской нации (中国民族: чжунго миныйцзу), но также равноправие всех наций (= национальностей) (民族: миныйцзу) и защиту национальных меньшинств (少数民族: шаошу миныйцзу).

Революционная война. Идеологический конструкт Мао мастерски деконтестирует концепт войны в составе базового концепта *революционной войны* (革命战争: гэмин чжаньчжэн) или «национально-революционной войны, где семантики всех возможных войн (гражданской или классовой, национальной или межгосударственной, затяжной, партизанской, культурной и т.д.) стягиваются воедино общим фреймом китайской революции. Это позволяет лидеру китайских коммунистов обеспечить выгодные для КПК позиции в семантической войне [Поцелуев, Гаас, Летуновский, 2022] за ключевой символ/концепт тогдашнего публичного дискурса – «война», а именно, придавая этому концепту в качестве сущностной «революционную» коннотацию.

Но и независимо от войны с японцами, Мао Цзэдуна никогда не смущал военный модус классовой борьбы. Еще в 1920-х годах он писал, что «крестьянский глаз не ошибается», а «в каждой деревне необходим кратковременный период террора», ибо «революция — это не званый обед, а ... насильственный акт одного класса, свергающего власть другого класса» [Мао Цзэдун, т. 1, с. 30].

Концепт революционной войны Мао начинает использовать, еще не отказываясь от коминтерновского понятия «демократической диктатуры рабочих и крестьян» как непосредственной цели китайской революции. Однако достижение этой цели Мао квалифицирует как «великую классовую

борьбу», требующую мобилизации и агитации даже в экономической сфере, где обученные коммунистами кадры «станут командирами, а широкие массы народа – бойцами хозяйственного фронта» [Мао Цзэдун, т. 1, с. 167]. Мао называет Красную армию Китая «вооруженной организацией, выполняющей политические задачи революции», усматривая ее необходимость не только для военного противоборства, но также для «агитации и пропаганды в массах, для ... помощи им в создании революционной власти» [Мао Цзэдун, т. 1, с. 128-129]. Аналогичным образом «Великий поход» китайских коммунистов в 1934—1936 гг. Мао называет не просто военным подвигом, а «глашатаем, ... агитатором, ... сеятелем» [Мао Цзэдун, т. 1, с. 200].

Базовый концепт революционной войны прежде всего раскрывается через логически смежные концепты *классовой борьбы, революции, буржуазии* и т. п., относящиеся к теории марксизма-ленинизма, а с другой стороны – культурно и исторически смежные концепты вроде *антияпонского сопротивления, затяжной войны, партизанской войны, окружения города деревней* и др. Между этими концептами у Мао всегда сохранялось теоретическое напряжение, потому что стандартные марксистско-ленинские понятия не всегда вписывались в китайские реалии. Это касалось прежде всего оценки революционных событий в Китае с начала XX века как «буржуазно-демократической революции».

Специфика китайской революции, подчеркивает Мао, состоит не только в том, что силы революции в ней так же вооружены, как и силы контрреволюции; важно и то, что ни одна из этих сил не имеет решающего перевеса, чтобы относительно быстро завершить противоборство в свою пользу. Отсюда понятен затяжной характер революционной войны и необходимость партизанских практик. Мао не без основания считал, что длительное существование в тогдашнем Китае небольших районов красной власти («отторгнутых» районов - 割据地: гэцзюй ди), окруженных со всех сторон территорией под белой властью гоминьдана, «представляет собой

явление, невиданное в мировой истории» [Мао Цзэдун, т. 1, с. 73]. Затяжную войну (持久战: чицзючжань) Мао тоже считал «явлением, невиданным в мировой истории» [Мао Цзэдун, т. 1, с. 73]. С этим он связывал свою знаменитую стратегию «брать города в окружение революционных деревень» [Мао Цзэдун, т. 1, с. 82, 397]. Его логика была такова: где революционные силы должны обрести надежную опорную базу для ведения революционной войны: в городе или деревне? Ответ гласил: «обладающий огромной мощью империализм и его реакционные союзники в Китае, как правило, надолго обосновываются в центральных городах страны; поэтому борцы революции, если они ... намерены стойко продолжать борьбу, ..., должны из отсталой деревни создать передовую прочную опорную базу, великий военный, политический, экономический и культурный бастион революции ...». Отсюда следовал вывод, формулирующий суть стратегии окружения города деревней: «длительная революционная борьба, которая идет в этой опорной базе революции, в основном представляет собой крестьянскую партизанскую войну, руководимую Коммунистической партией Китая» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 397-398].

Ссылаясь на особые условия Китая как полуколониальной и полуфеодальной страны, Мао не видит пролетариат в роли главной силы революционной войны; эту роль он отдает массам крестьянства и городской мелкой буржуазии, однако Коммунистическую партию Китая, организующую немногочисленный китайский пролетариат, называет «абсолютным гегемоном (领导权: лиидао цюань)» революционной войны [Мао Цзэдун, т. 1, с. 243-244]. Концепт революционной войны еще и в том смысле имеет центральное (ядерное) значение для Мао, что он предполагает общий милитаристский концепт политики. Лидер китайских коммунистов неоднократно цитирует в своих работах 1930-40 гг. тезис, высказанный И. Сталиным в 1926 году на одном из заседаний ИККИ: «В Китае вооружённая революция борется против вооружённой контрреволюции. В этом одна из

особенностей и одно из преимуществ китайской революции» [Сталин, 1948, с. 363]. Но Сталиным эта черта китайской революции фиксируется как ситуативная в сравнении с кейсом русской революции 1905 года: «В Китае не безоружный народ стоит против войск старого правительства, а вооруженный народ в лице его революционной армии» [Сталин, 1948, с. 363]. Мао же спустя два десятилетия существенно расширяет смысл сталинского замечания. То, что «в Китае главной формой борьбы является война, а главной формой организации – армия» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 277] – это трактуется теперь как китайская национальная специфика, и неважно, о какой войне идет речь: гражданской или национальной. Более того, Мао объявляет себя приверженцем «теории всемогущества войны», суть которой он выражает крылатыми изречениями «Винтовка рождает власть» (*дословно: власть/сила рождается из дула пистолета – 枪杆子里面出政权*) и «Винтовка рождает всё» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 282]. Впрочем, по Мао, даже винтовка рождает разную власть: «При помощи винтовки русские коммунисты завоевали социализм, мы же создадим демократическую республику» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 282].

Новая демократия. История концепта «новой демократии» (新民主主义: синь миньчжу чжуи) тоже берет начало с тактики «единого национального фронта» (民族统一战线: миньцзу тун и чжаньсянь), которая была принята на вооружение КПК по инициативе Мао в 1935 году. Эта установка означала отказ от тезиса, что китайская национальная буржуазия не может быть союзником рабочих и крестьян в борьбе против японского империализма. Одновременно это означало победу Мао в межфракционной борьбе внутри КПК над «лево-оппортунистическим» руководством партии, которое обвинили в «узком сектантстве и чрезмерной поспешности в революционной деятельности» [Мао Цзэдун, т. 1, с. 192-193].

В политической сфере единый национальный фронт означал отказ от однопартийных диктатур (Гоминьдана либо КПК), а вместо этого Мао предлагает «демократический режим, основанный на сотрудничестве различных партий и классов» [Мао Цзэдун, т. 1, с. 343] или «двустороннюю политику (两重性政策: лянчун син чжэнцэ)», в которой сочетаются и «объединение, и борьба» [Мао Цзэдун, т. 3, с. 12]. Для ревнителей идеологической чистоты партии сам тезис о «сотрудничестве классов» отвергался с порога как ревизионистский. Мао же в ответ требует от своих однопартийцев гибкости мышления (привлекая для этого даже категории диалектического материализма вроде «практики» и «противоречия») и признания того, что «интересы классовой борьбы должны быть подчинены интересам войны и не могут им противоречить» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 254].

«Национальный фронт сопротивления» со временем приобрел статус культурно-исторического смежного концепта для ядерного концепта «новой демократии». Но произошло это не сразу. Здесь наблюдается любопытная семантическая история, в которой задействованы сразу несколько промежуточных (смежных) концептов. Прежде всего, это плавный переход от национального к революционному и обратно в названии упомянутого фронта. Выражения «*антияпонский* национальный фронт» или «единый антияпонский фронт всей нации», в которых указана обусловленность национального единения только японской агрессией, перетекают в термины «единый *общенациональный* фронт», «*национальная война Сопротивления*» и т.п., акцентирующие момент национального единства, причем необязательно только в борьбе с японским империализмом; наконец, это выражение приобретает вид «единого *революционного* национального фронта» (民族革命统一战线: миньцзу гэмин тун и чжаньсянь), где тема японской агрессии вообще становится второстепенной, а на первый план выходят задачи революции в их толковании со стороны КПК.

Еще один концепт, смежный «новой демократии» в идеологическом конструкте Мао – это концепт «гегемонии» (领导权: лиидао цюань)), который Мао привлекает для объяснения сути единого национального фронта. Гегемония требовала от китайских коммунистов замены лозунга «рабоче-крестьянской демократической республики» на лозунг «народной» или «народно-демократической» республики. Хотя эти выражения кажутся плеоназмами, в устах КПК они транслировали конкретный политический смысл: отказ от классового термина «буржуазно-демократический» в пользу надклассового «народа» и тем самым - возможность и необходимость участия в антияпонской борьбе не только рабочих и крестьян, но и национальной буржуазии, которой в народной республике гарантируются права частной собственности и даже оказывается поддержка [5, т. 1, с. 211-212]. Концепты «общности интересов» и «народа/нации» играют ключевую роль в теории народной демократии Мао.

Гегемонию КПК в рамках антияпонского национального фронта Мао описывает как власть авторитета, как «роль воспитателя многомиллионных масс народа» [Мао Цзэдун, т. 1, с. 245]. Для достижения такой гегемонии КПК как партия рабочего класса должна стать примером в реализации тех «лозунгов действия» (вроде «единого антияпонского национального фронта» или «единой демократической республики»), которые она провозглашает. Но при этом КПК ни на минуту не должна забывать о своих классовых союзниках и соперниках: «Прочным союзником пролетариата является крестьянство, а после него – городская мелкая буржуазия. Буржуазия же – наш соперник в борьбе за гегемонию» [Мао Цзэдун, т. 1, с. 372].

Для Мао политический смысл существования единого национального фронта состоит в развертывании массовой мобилизации, которую он мыслит в качестве мотора не только антияпонского сопротивления, но и политической революции под руководством КПК. Для мобилизации –

убежден лидер китайских коммунистов – нужна общая программа действий, ибо только действия по-настоящему убеждают и мобилизуют массу. Но общая программа нужна и для облегчения КПК борьбы за гегемонию в рамках единого фронта, поскольку она явится для него своего рода «узами, которые будут строго регламентировать действия всех партий, групп, слоев населения, армий – всех организаций и всех людей, которые входят в единый фронт» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 40]. В качестве такой программы КПК видел три народных принципа Сунь Ятсена, а также «Программу сопротивления Японии и спасения Родины», выдвинутую Коммунистической партией в августе 1937 года. Таким образом Мао передвигает маргинализированный в коммунистическом дискурсе концепт «народных принципов» в сторону ядра своего идеологического конструкта – новой демократии.

Позднее в период VII съезда КПК Мао концептуально усиливает лексикоконцепт «народ» (人民: жэньминь)», который, в отличие от «нации» меньше ассоциировался с национализмом. К тому же, он хорошо укладывался в концепт «народных республик», ставший реальностью на руинах послевоенной Европы в зоне ответственности СССР. В своем Политическом отчете VII Всекитайскому съезду КПК (апрель 1945 г.) Мао Цзэдун провозглашает базовый марксистский тезис: «Народ и только народ является движущей силой, творящей мировую историю» [Мао Цзэдун, т. 3, с. 261]. Наряду с термином «(китайский) народ» в дискурсе Мао Цзэдуна того времени часто использовались как синонимы «(китайская) нация», «народные массы» (民众: миньчжун) или просто «массы». При этом формируется «плавающая» семантика концепта «народ»: состав входящих в «народ» социальных классов и групп трактуется по-разному в зависимости от актуальных политических задач и ситуаций, но деконтекстизированный концепт «крестьянства» (села, сельской местности и т.п.) сохраняет свою ключевую роль. Задаваясь в своей речи на собрании кадровых работников в

Яньани (май 1942 года) вопросом о том, «что такое народные массы?», Мао отвечает: «это рабочие, крестьяне, солдаты и городская мелкая буржуазия, составляющие более 90 процентов всего населения нашей страны» [Мао Цзэдун, т. 3, с. 93]. В одной из своих выступлений в июне 1949 года Мао причисляет к «народу» рабочий класс, крестьянство, городскую мелкую буржуазию и национальную буржуазию [Мао Цзэдун, т. 4, с. 509], которые в составе «демократической диктатуры народа» противостоят помещикам и бюрократической буржуазии.

Различие между терминами «нация» и «народ» в дискурсе Мао состоит лишь в том, что первый употребляется при акценте на культурно-политическую специфику китайцев относительно других стран и культур, тогда как термин «народ» и его производные – при внутривнутриполитической проекции¹⁶. Хотя нередко Мао употребляет эти термины через запятую, как полные синонимы¹⁷, здесь скрывается не только стилистический, но и концептуальный нюанс. «Нация» выступает смежным концептом для ядерного концепта китаизации марксизма, тогда как «народ» подтягивается к ядерному концепту «новой демократии». В целом, термин «китайская нация» – в отличие от националистической традиции постимперского Китая (Лян Цичао как пример) – используется в дискурсе Мао как один из (синонимичных) индексов концепта народа, а не как индекс иного, отличного от «народа» концепта.

Смыслы концептов «новой демократической республики» и «единой демократической республики», которые с 1937 года часто появляются в дискурсе Мао в контексте политики единого фронта, получают развитие в его работах конца 1939 – начала 1940 годов и плавно перетекают в семантику концепта «новая демократия». Этот концепт и стал в позднейшей

¹⁶ Так, о войне китайцев с японскими захватчиками Мао пишет, что только ведя «народную войну» (人民战争: жэньминь чжаньчжэн)), можно одержать победу над «национальным врагом (民族的敌人: миньцзу дэ джэнь)». *Курсив мой* - М.Ю. См.: [Мао Цзэдун, т. 3, с. 275].

¹⁷ К примеру, коммунистическую партию Китая он определяет как «партию борьбы за интересы нации, за интересы народа». *Курсив мой* - М.Ю. См.: [Мао Цзэдун, т. 3, с. 36].

идеологической рефлексии КПК общим именем всего идеологического конструкта.

К его смежной области относится концептуальное различие между буржуазно-демократическими революциями «старого» типа (чисто буржуазными революциями XVII –XIX вв. в странах Европы и Америки) и революциями «нового» типа в XX веке (начиная с Октябрьской революции в России), которые создают «руководимую пролетариатом диктатуру единого фронта революционных классов» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 412]. В отличие от «стародемократических» революций, *новодемократическая революция* в Китае не только расчищает дорогу для капитализма, но и создает предпосылки для социализма. В экономической сфере – благодаря передаче в государственное управление крупных капиталов, принадлежащих «империалистам, национальным предателям и реакционерам» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 411]; в сфере политической – благодаря реализации трех основных политических установок Сунь Ятсена: союза с Россией, союза с Коммунистической партией и поддержку крестьян и рабочих. В целом, по словам Мао, новодемократическая революция есть реализация трех народных принципов, как их трактовал Сунь Ятсен в 1924 году. Как справедливо было замечено, «признание Компартией Китая учения Сунь Ятсена, пользовавшегося авторитетом у китайского народа и являвшегося официальной идейно-теоретической платформой Гоминьдана, диктовалось, с одной стороны, наличием антияпонского единого национального фронта, с другой, политическим соперничеством с Гоминьданом, которое уже вскоре после завершения антияпонской войны переросло в гражданскую войну» [Смирнов, 2012, с. 382].

Общественный строй, возникающий в результате успешной новодемократической революции, Мао называет «новой демократией», которая означает новую политику, новую экономику и даже новую культуру китайской нации [Мао Цзэдун, т. 2, с. 432]. В одной из своих статей 1945 года Мао определяет государственный строй новой демократии как

«демократический союз участников единого фронта, опирающийся на подавляющее большинство населения всей страны и находящийся под руководством рабочего класса» [Мао Цзэдун, т. 3, с. 293]. Помимо термина «новая демократия», соответствующий концепт выражен в работах Мао 1940-х годов термином «народная демократия»¹⁸. При этом смысл «народа» приспособляется под текущую политическую ситуацию. По словам лидера китайских коммунистов, «В Китае на нынешнем этапе народ составляют рабочий класс, крестьянство, городская мелкая буржуазия и национальная буржуазия» [Мао Цзэдун, т. 4, с. 509]. Под руководством рабочего класса и Коммунистической партии эти классы образуют свое государство, а именно «диктатуру над прихвостнями империализма». Отсюда у Мао еще один синоним для лексикоконцепта «новая демократия» – «демократическая диктатура народа».

Взятое вне контекста, это выражение кажется тавтологией и абсурдом, однако ситуационно-идеологический смысл его очевиден: с одной стороны, оно выражает стремление отмежеваться от гоминьдановского «буржуазного» принципа народовластия (отсюда «народность» демократии); с другой – сигнализирует усиление акцента на диктатуре рабочих и крестьян, тогда как роль национальной буржуазии в «демократической диктатуре» снижается из-за стратегии «сдерживания капитализма» и недопущения ведущей роли буржуазии в государственной власти. Более того, в союзе рабочих и крестьян усилена роль рабочих, поскольку «только рабочий класс является наиболее дальновидным, бескорыстным и последовательно революционным классом» [Мао Цзэдун, т. 4, с. 514].

Национально-китайский смысл концепту «новой демократии» (или «народной демократии», или «демократической диктатуре народа») придается ссылкой на «три народных принципа» Сунь Ятсена (национализм,

¹⁸ Иногда Мао употребляет эти термины через запятую: «Если не касаться вопроса о том, кто кем руководит, а иметь в виду общую политическую программу, то упоминаемый здесь принцип народовластия соответствует народной демократии, или новой демократии, о которой мы говорим» [Мао Цзэдун, т. 4, с. 512].

народовластие и народное благосостояние), включая принцип «каждому пахарю – свое поле» (耕者有其田: гэн чжэ ю ци тянь) [Мао Цзэдун, т. 2, с. 447]. В идеологии КПК этот лозунг-концепт непосредственно примыкает к понятию новой демократии. Он сразу в нескольких смыслах выступает концептом-связкой: с одной стороны, он носит буржуазно-демократический характер, делая из крестьян частных собственников; с другой стороны, он выступает одним из ключевых пунктов пролетарской коммунистической партии, поскольку в Китае нет партии, которая представляла бы исключительно интересы крестьянства, а буржуазные партии не имеют столь радикальной аграрной программы.

С позиции концепта «новой демократии» Мао Цзэдуном излагается теперь – по образцу «Истории ВКП(б). Краткий курс» – вся история партии китайских коммунистов. Базовый тезис этого нарратива: «наша партия в лице товарища Мао Цзэдуна ... проделала огромную работу по творческому применению революционного учения Маркса – Энгельса – Ленина – Сталина в условиях Китая» [Решение ..., 1953, с. 324]. Мао Цзэдун превращается в «Решениях ...» в ядерный концепт «теории новой демократии» как идеологического конструкта. Он квалифицируется как «вождь» партии, как «представитель китайского пролетариата и всего китайского народа», который героически сражается против «левых» и «правых» уклонистов в КПК. Одним словом, – как утверждается в «Решениях ...» – лучшим примером правильного руководства революционным движением в Китае является руководство товарища Мао Цзэдуна.

Смежными для «новой демократии» выступают в «Решениях ...» и других документах КПК этого периода концепты социализма и коммунизма. Они лишь маркируют программу-максимум, это, стало быть, пока что скорее логическая (требуемая марксистской теорией), чем культурно-историческая смежность. Впрочем, без культурного влияния здесь тоже не обходится: при

всей своей критичности относительно конфуцианской учености, Мао Цзэдун использует «Датун» как китайский синоним для индексации коммунистического идеала. В 1949 году вождь китайских коммунистов заявляет, что у Китая появилась «возможность через народную республику прийти к социализму и коммунизму, прийти к уничтожению классов и установлению великой гармонии (т. е. Датун – *М.Ю.*) во всем мире. Кан Ю-вэй написал ‘Книгу о великой гармонии’¹⁹, однако он не нашел, да и не мог найти, путь к достижению великой гармонии» [Мао Цзэдун, т. 4, с. 505].

Одним из ключевых вопросов концепта «новой демократии» был вопрос о принципе ее конституционного устройства: будет ли оно опираться на западный принцип разделения властей либо строиться по советскому принципу, т. е. быть диктатурой пролетариата (и компартии от имени пролетариата)? Мао поначалу предлагал нечто третье. Определяя «новодемократическое конституционное правление» как «диктатуру нескольких объединившихся революционных классов, направленную против национальных предателей и реакционеров» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 523], он, с одной стороны, отвергает буржуазный республиканизм как псевдодемократию, замечая о китайских «твердолобых», что те «вывешивают бараньи головы конституционного правления, а продают собачье мясо однопартийной диктатуры» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 528]. Таким образом, отвергая чисто буржуазный республиканизм в пользу диктатуры как «новой демократии», Мао, с другой стороны, не приемлет диктатуру какого-то одного класса или партии. Вместо системы (разделенных) трех властей он предлагает «систему трех третей» (三三制: сань сань чжи) – своего рода вариант общественной демократии, в основе которой лежат не этнополитические, а классово-идеологические сегментарные различия. Данная система означает, что коммунисты могут занимать в органах власти

¹⁹ В китайском русскоязычном издании сочинений Мао Цзэдуна слово «Датун» переведено как «великая гармония». В современной российской научной литературе устоялся вариант перевода как «великое единение»

не более трети мест, что призвано исключить их монополию на власть. «Мы лишь ликвидируем диктатуру компрадорской крупной буржуазии и крупных помещиков, но отнюдь не заменяем ее однопартийной диктатурой Коммунистической партии» [Мао Цзэдун, т. 2, с. 573].

Впрочем, этот любопытный концепт остался на периферии политической мысли Мао, поскольку накануне провозглашения КНР лидер КПК уже начинает использовать в качестве синонима «новой демократии» выражение «демократическая диктатура народа».

Помимо рассмотренных выше ядерных и смежных элементов, в идеологическом конструкте «новой демократии» играют периферическую роль целый ряд концептов. Назовем среди них те, которые впоследствии получили заметную динамику в идеологическом конструировании у Мао либо в рамках всей идеологической формации китайского социализма.

Среди периферийных концептов логического плана, т. е. занимающих по смыслу маргинальное положение в концепции новой демократии, можно выделить концепт «вечного мира». Сам этот концепт в идеологическую орбиту китайского социализма попадает еще до Мао. Уже Лян Цичао причислял И. Канта к «социалистам» из-за идеи «вечного мира», поскольку усматривал в этой идее аргументы в пользу «наступления эпохи Тайпин» (т. е. «китаизировал» и Канта) [Борох, 1984, с. 113-114]. У Мао Цзэдуна концепт «вечного мира» всплывает в мечтательной перспективе, как часть описания счастливого будущего мирового коммунизма-Датун: «Когда человеческое общество в ходе своего развития придет к уничтожению классов, к уничтожению государства, тогда не будет никаких войн — ни контрреволюционных, ни революционных, ни несправедливых, ни справедливых. Это будет эпоха вечного мира (永久和平: юнцзю хэпин) для человечества» [Мао Цзэдун, т. 1, с. 232].

По периметру идеологического конструкта Мао располагаются концепты, пропагандистски отражающие политическую злобу дня. Здесь

можно выделить целую гирлянду концептуальных метафор, которые использует основатель КНР в своей исторической речи на судьбоносном для китайских коммунистов VII съезде их партии. Торжественность момента и ощущение прорыва Китая в новые времена отражается в дискурсе Мао каскадом концептуально-метафорических оппозиций, транслирующих манихейский образ мира: «Перед китайским народом лежат два пути – путь света и путь мрака. Существуют и две судьбы Китая – светлая и мрачная. ... Новый Китай (新中国: синь чжунго) или старый Китай (老中国: лао чжунго) – эти две перспективы по-прежнему стоят перед китайским народом ...» [Мао Цзэдун, т. 3, с. 255-256].

Среди периметровых концептов идеологического конструкта Мао, сделавших позже примечательную карьеру в идеологии китайского социализма, можно также указать на метафорический концепт «все реакционеры – бумажные тигры». Это выражение, высказанное Мао Цзэдуном в августе 1946 года в беседе с американской журналисткой Анной Луизой Стронг, было ситуативной реакцией на атомную монополию США и начинавшуюся «холодную войну». Но Мао идеологически обнуляет страх перед американской атомной бомбой, заявляя, что и эта бомба, и все реакционеры мира – не более чем «бумажные тигры», потому что страшны они только с виду, а с точки зрения исторической перспективы настоящей силой обладает лишь народ. «На чьей же стороне была подлинная сила в России до Февральской революции 1917 года? Внешне казалось, что сила была на стороне царя, однако одного порыва ветра Февральской революции было достаточно, чтобы смести его» (Мао Цзэдун, т. 4, с. 118). Метафорический концепт «бумажные тигры» важен потому, что он является проекцией концепта «народ как творец истории», и в более специфическом смысле – китайского народа, творящего свою судьбу и свою республику. Позже историография КНР сравнивала это выражение Мао, ставшее чрезвычайно популярным, с ленинской характеристикой якобы «всемирно-

могущественного» англо-французского империализма как «колосса на глиняных ногах» (Ленин, т. 39, с. 237).

Идеологический дискурс Мао Цзэдуна «периода смуты и застоя», как он позже был квалифицирован в постмаоистской КНР, одновременно породил ряд любопытных концептов, многие из которых остались на периферии тогдашней «генеральной линии» партии. Однако с началом политики реформ Дэна они получили перспективу движения к ядру нового идеологического конструкта. Уже в известной речи «О десяти важнейших взаимоотношениях», с которой Мао выступил на заседании Политбюро ЦК КПК в апреле 1956 года, будучи под впечатлением от XX съезда КПСС, содержится ряд интересных мыслей, которые позже были востребованы в рамках политики реформ и открытости Дэн Сяопина. В экономической сфере это прежде всего идея сбалансированного развития всех отраслей экономики и регионов КНР, введение системы экономической мотивации к труду на селе, а в политике – развитие местного самоуправления и культивирование политического плюрализма. Однако все эти идеи носили во многом характер пропагандистской кампании, поскольку служили ситуативной цели дистанцирования Мао Цзэдуна от политического руководства СССР.

В содержательной статье Лю Цзянью, президента Академии общественных наук в провинции Хунань (КНР), подробно приводится анализ целой коллекции новаторских идей, высказанных Мао после 1957 года и до периода культурной революции [Лю Цзянью, 2018]. Среди этих идей позднее в идеологическом конструкте «социализма с китайской спецификой» были востребованы, как минимум, следующие: необходимость сохранения при социализме правовой системы (в отличие от эпохи сталинизма в СССР); отмена пожизненного пребывания на руководящих постах; «курс длительного сосуществования и взаимного контроля» между КПК и «демократическими партиями»; курс «пусть расцветают сто цветов, пусть соперничают сто школ» в сфере наук и искусств и др. В контексте

проработки негативного опыта «большого скачка» Мао подчёркивал также необходимость существования товарного производства и обмена при социализме, а значит, уважения закона стоимости. Он высказывал также идею о наличии двух этапов социализма, «неразвитого социализма» и «сравнительно развитого социализма», причем для строительства в КНР мощной социалистической экономики, полагал Мао, понадобится «сто лет, а то и больше». Эта идея – замечает Лю Цзянью – впоследствии (в рамках дэнсяопиновской теории социализма с китайской спецификой) «стала одним из основных критериев того, что на формирование начальной стадии социализма по меньшей мере понадобится именно сто лет» [Лю Цзянью, 2018, с. 121].

Резюмируем: ядерными концептами теории «новой демократии» Мао Цзэдуна, помимо «новой демократии», выступают «китаизация марксизма» и «революционная война». К ним примыкают концепты, которые с необходимостью задействуются для раскрытия смыслового ядра этого идеологического конструкта. Смежные концепты теории «новой демократии» делятся на три группы: 1) логически смежные, которые индексируются в привычных для идеологии марксизма-ленинизма терминах, получающих, однако, дополнительные коннотации в духе ядерных концептов. Причем это касается не только политических (марксизм-ленинизм, социализм, капитализм, массы, демократия, революция, диктатура пролетариата, классовая борьба, коммунистическая партия и др.), но и философских категорий (практика, противоречие, диалектика и т. д.). 2) логически смежные концепты с терминологически новой (обновленной) для традиционного марксистско-ленинского лексикона индексацией (новая демократическая революция, народная война в период демократической революции, народно-демократическая диктатура, «окружение города деревней» и т. д.); 3) исторически смежные концепты (с традиционной либо новой индексацией), которые не следуют логически из ядерных концептов маоистской версии китайского социализма, но привносятся в нее

специфическими историческими ситуациями, связанными с внутри- и внешнеполитической жизнью КНР тех лет («все реакционеры – бумажные тигры» и т. п.).

2.2. Идеология «социализма с китайской спецификой» в период политики реформ Дэн Сяопина

Идеологическая ситуация, приведшая к формированию концептуальной версии китайского социализма, характерной для эпохи Дэн Сяопина, была обусловлена глубоким экономическим и политическим кризисом, который КНР переживала после смерти Мао Цзэдуна. Экономическая разруха в стране накануне реформ Дэн Сяопина была вызвана поспешным (уже в начале 1950-х) отказом основателя КНР от концепции «новой демократии» ради ускорения социалистического строительства. Первоначальные планы преобразования капиталистической промышленности и сельскохозяйственного кооперирования, рассчитанные на три пятилетки, были формально реализованы в течение нескольких месяцев. Последовавший потом «большой скачок» (с его лозунгом «Догнать Англию – перегнать Америку!» и движением за массовое создание деревенских народных коммун (с их «питанием из общего котла») привел к катастрофическому голоду с многочисленными жертвами. Сменившая его «культурная революция» добавила к экономической катастрофе политическую и по факту стала вялотекущей гражданской войной.

Признавая некоторые успехи социалистического строительства в первое десятилетие существования КНР, Дэн Сяопин выносил довольно суровый приговор последующему периоду в истории страны: «длительное время, то есть в течение 20 лет, с 1958 по 1978 год, китайское общество фактически находилось в состоянии застоя» [Дэн Сяопин, 1988, с. 225]. А политический режим культурной революции архитектор китайских реформ вообще

квалифицировал как «феодальный фашизм ‘четверки’ (四人帮的封建法西斯主义: сыжэньбан дэ фэнцзянь фасисы чжуи)» [Дэн Сяопин, 1995, т. 2, с. 215].

За этим стояли вполне определенные идеологические и личностные факторы тогдашнего руководства КПК. Наиболее очевидным был фактор культа личности «Великого кормчего». Современные китайские историки квалифицируют данный культ как ситуацию в КПК, когда «патриархат и принцип неприятия возражений заменили демократический централизм и коллективное руководство, приводя к тому, что демократия внутри партии от верхов до самых низов была серьезно уничтожена, что, в свою очередь, привело к тому, что партии стало все сложнее предотвращать, сдерживать и вовремя исправлять еще *большие* ошибки, произошедшие в будущем» [Лю Цзяньу, 2018, с. 118]. Но помимо культа личности Мао, нередко обнулявшего своим волюнтаризмом даже верные решения партийных форумов, работала также идеология классовой войны, которая не только декларировалась сверху, но и была «достоянием масс». В результате «классовая борьба вытеснила экономическое строительство», а идея проведения «социалистической революции с помощью политического и идеологического фронтов» [Лю Цзяньу, 2018, с. 117] сопровождалась пренебрежением объективных социальных законов, прежде всего, экономических.

Но квалификация состояния китайского общества накануне реформ Дэн Сяопина как кризисного не должна, с другой стороны, и преуменьшать достижений КНР за три десятилетия своего существования. По словам известного американского историка-китаевода М. Мейснера, в целом эпоха Мао была далеко не только эпохой экономического застоя. «Скорее, это была величайшая эпоха модернизации в мировой истории, сравнимая с самыми драматическими периодами индустриализации в Германии и Японии в конце XIX века и в Советской России в начале XX века ... Имея еще более слабую промышленную базу, чем Бельгия в начале 1950-х годов, к концу эпохи Мао Китай, который долгое время клеймили как "больного человека Восточной

Азии", вошел в шестерку ведущих мировых производителей» [Мейснер, 2005, с. 383, 387].

К этому надо добавить и военно-дипломатические успехи: в 1964 году КНР стала ядерной державой, а в 1971 году получила (вместо Китайской Республики на Тайване) право представительства китайского народа в ООН и СБ ООН. И было очевидно, что политика КПК под руководством Мао принесла Китаю не только беды; прежде всего, она сделала его независимой и великой державой. Одним словом, проблема, с которой в конце 70-х годов столкнулось второе поколение китайских руководителей во главе с Дэн Сяопином, была не только хозяйственной; ситуация была идеологической, она требовала от руководства КПК включить идеологическое воображение и «вернуться к истокам». Отсюда символическая апелляция к судьбоносному духу VII съезда КПК и внешняя схожесть дэнсяопиновской политики «реформы и открытости» с политикой «новой демократии». Но историческая ситуация была уже другой по сравнению с 1945 годом, когда проходил VII съезд КПК в свете надежд на революционный прорыв Китая в социалистическое будущее. В конце 1970-х эти надежды поблекли, многие попытки социалистического строительства потерпели неудачу, да и мировая обстановка была уже другая. Одним словом, «китайский революционный опыт социализма требовал переосмысления, заново открывая весь вопрос о социализме» [Dirlik, 2014, p. 264]. Насколько оригинальным было это переосмысление у Дэн Сяопина? Можно ли здесь говорить о самостоятельной идеологической формации?

Среди авторов, не искушенных в идеологических нюансах китайского социализма, бытует представление, будто идеология социализма с китайской спецификой эпохи Дэн Сяопина столь же резко порывала с маоистской идеологией, как дух XX съезда КПСС – со сталинизмом, а горбачевское «новое мышление» времен перестройки – со всем советским коммунистическим прошлым. При этом обращенная Дэн Сяопином к Мао формула «человека оценивают пропорцией 7:3» [Дэн Сяопин, 1995, т. 1. с. 56] (т.е. плохим на 30 % и хорошим на 70%), кажется не более, чем «китайской церемонией»

преемственности с маоистской идеологией при фактически радикальной ее ревизии. Однако при более детальном анализе идеологическая эволюция китайского социализма от Мао к Дэн Сяопину оказывается гораздо более сложным и неоднозначным явлением, чем это кажется на первый взгляд. Как заметил недавно британский политический аналитик Том Фоуд в своей статье, посвященной 25-летней годовщине со дня смерти Дэн Сяопина, «как бы Запад ни романтизировал Дэна, тот был далек от того, чтобы стать ‘ревизионистом’ коммунизма в Китае ... Запад хвалил Дэна как смелого и либерального реформатора, но реальность такова, что он был скорее опытным тактиком и бюрократом» [Fowdy, 2022]. Отчасти можно с этим согласиться, но следует добавить: ... и верным маоистом по целому ряду своих идеологических интенций.

В трактовке значимости Дэн Сяопина как идеолога среди авторов встречаются две крайности. Одни, безотносительно к Мао Цзэдуну, Дэн Сяопина в этом качестве переоценивают, а другие, напротив, недооценивают. К первым (а по числу их меньше, чем вторых) можно отнести американского историка Дэвида Бэкмана, который высказывал в 1990-х годах мнение, что Дэн Сяопин требовал от коммунистической партии активного вмешательства в экономические реформы, что он был «самым маоистским» лидером Китая [Бэкман, 1996, с. 22].

Гораздо чаще встречается недооценка Дэн Сяопина как марксистского идеолога, что связано с двумя главными причинами. Первая состоит в узком понимании идеологии только как доктрины, выраженной теоретически. У Дэна же идеология нередко читается между строк, часто выражена в обычных словах либо традиционных терминах марксизма-ленинизма-маоизма, но с другим и оригинальным смыслом. Вторая причина связана с неолиберальным убеждением, что успех рыночных реформ требует минимума идеологического вмешательства, тем более марксистского. В особенности западные авторы видят причину успеха реформ Дэн Сяопина в том, что тот был больше экономистом, чем идеологом, то есть управлял экономикой эконометрическими

методами, а не философией. По словам Барри Нортонa, у Дэн Сяопина не было идей, которые можно было бы навязать обществу, поэтому он был готов принять политику «невмешательства» и позволил экономическому (а не политическому) развитию развиваться естественным образом в соответствии со своими законами, без вмешательства партии и правительства [Naughton, 1993]. Американский историк С.В. Хан склонен квалифицировать гибкость политических убеждений как их отсутствие, из-за чего он не только Дэн Сяопина, но даже Мао Цзэдуна не причисляет к «идеологам». Во всяком случае, стремление Дэна сделать экономическую модернизацию идеологически приемлемой для партии носило, по словам С. В. Хана, чисто инструментальный, даже циничный характер: к тому времени «любые остатки лояльности к Марксу или Мао, которые могли быть у Дэна, давно исчезли. Если бы капитализм был тем, что нужно, он был бы капиталистом» [Khan, 2018, p. 135]²⁰.

Но сходные оценки встречаются не только у западных, но и китайских авторов. К примеру, высказывалось мнение, что у Дэн Сяопина не было особых философских сочинений и систематических философских теорий, подобных Мао Цзэдуну, но у него была «практическая мудрость» или та «философская мудрость», которая сосредоточена на решении практических проблем. «Это продолжает традицию китайской философии, заложенную ‘Дао Дэ Цзин’ и ‘Аналектами’ Конфуция. А уникальный стиль ‘практической мудрости’ в классическом стиле таких работ, как ‘Искусство войны’ Сунь-Цзы, состоит в том, чтобы понимать и применять марксистскую философию на языке и

²⁰ Вопреки этому мнению, с Дэн Сяопином китайские обществоведы связывают целый ряд теоретических инноваций, ставших основой идеологического конструкта социализма с китайской спецификой. Китайский политолог Бинда Юань выделял девять идей, которые были впервые предложены либо поддержаны Дэном: теория сути социализма; теория начального этапа социализма; теория рыночной экономики при социализме; теория о том, что реформы освобождают и развивают производительные силы; идея структуры внешней открытости социалистических стран; теория о том, что наука и технологии - это первая производительная сила; теория о том, что главной темой современной эпохи являются мир и развитие; концепция «Одна страна - две системы. Мирное объединение» [Бинда Юань, 2013, с. 105-112].

выражениях китайцев, и это важный способ китаизировать марксистскую философию» [Лян Мяо, 2005, с. 139].

Надо признать, что при всех провалах политики Мао 1960-70-х годов, основатель КНР оставался лабораторией творческой политической мысли, пытаясь выработать то, что он сам после 1957 года называл «новым сочетанием универсальных истин марксизма с конкретной реальностью китайской революции» [Чжан Цяньюань, 2008]. Только теперь это сочетание нужно было КПК не для того, чтобы прийти к власти, а чтобы построить работающую модель социализма. В современном идеологическом дискурсе КНР это квалифицируется как «второе сочетание общих истин марксизма с китайской действительностью» (тогда как «первым» считается теория «новой демократии») [Ван Цзяньсинь, 2010]. Встречаются разные, в том числе весьма изящные толкования этого «второго сочетания». Считается, например, что его «начальная глава» была написана Мао Цзэдуном, продолжение было сделано Дэн Сяопином, а окончательным результатом «второго сочетания» стала теория «социализма с китайской спецификой», предложенная Дэн Сяопином [У Лэнси, 1996, с. 9]. Авторитетный ветеран китайской революции Бо Ибо выразил ту же мысль крылатой фразой: «начать с Мао и стать Дэном» [Ли Цзюньжу, 2007]. В любом случае, концепт социализма с китайской спецификой возник не на пустом месте – он тоже уходит корнями в идеи Мао. Как отмечает китайский политический историк Ли Цзюньжу, в изложении «социалистической теоретической системы с китайской спецификой» необходимо учитывать извилистые представления Мао о социализме и уточнять, что выдвинутая Дэн Сяопином теория социализма с китайской спецификой уже включает в себя правильные идеи основателя КНР о социалистическом строительстве [Ли Цзюньжу, 2008].

Итак, есть концепт социализма с китайской спецификой, но стоит ли за ним особая идеологическая формация? Концептный подход в духе М. Фридена позволяет понять, что смена идеологических конструктов – это не просто продукт случая и индивидуального воображения Мао или Дэна; что между

этими конструктами есть концептуальное родство и динамическая преемственность, а не чисто словесно-ритуальная связь.

Основное суждение, образующее пучок ядерных концептов идеологического конструкта в эпоху, Дэн Сяопина, можно сгенерировать уже на основе анализа его программной речи на XII съезде КПК в сентябре 1982 года. Этот съезд китайский реформатор неслучайно назвал наиболее важным форумом со времени VII съезда КПК. Символическое обращение Дэна к провозглашенной этим съездом программе «новой демократии», как отмечает известный российский экономист-китаевед Э.В. Пивоварова, «объективно связано с возрождением многоукладности в КНР, мобилизацией всех классов и социальных групп китайского общества (а также китайцев, проживающих за рубежом) на осуществление модернизации народного хозяйства страны, в чем теория и практика прошлого дает хотя и не безусловный ..., но, тем не менее, весьма необходимый опыт» [Пивоварова, 2011, с. 14]. Одновременно это обращение призвано было подчеркнуть идеологическую связь времен, что было выражено в речи Дэна фразой: «сочетать всеобщую истину марксизма с конкретной реальностью нашей страны, идти собственным путем и строить социализм с китайской спецификой — таков основной вывод, сделанный нами на основе обобщения длительного исторического опыта» [Дэн Сяопин, 1988, с. 6].

В июле 1981 года VI Пленум ЦК КПК 11-го созыва принимает «Решение по некоторым вопросам истории КПК со времени образования КНР», аналогичном тому, которое было в 1945 году принято ЦК КПК под руководством Мао Цзэдуна — для легитимации его роли вождя партии и его взгляда на истории КПК с позиции теории новой демократии. В 1981 году оценке подлежало наследие самого Мао, и это было сделано по той же формуле, по какой в свое время Мао оценивал советского вождя: «ошибки у Сталина составляют 30 процентов, а заслуги — 70, ... в целом он остается

великим марксистом» [Мао Цзэдун, т. 5, с. 364]²¹. К ошибкам «Великого Кормчего» ЦК КПК отнесло прежде всего «серьезный перегиб в классовой борьбе», приведший к трагедии «культурной революции». Но этот упрек в адрес Мао «Решение ...» использовало с двойной пропагандистско-идеологической пользой. С одной стороны, оно обвинило в косвенной ответственности за упомянутую трагедию советский «великодержавный шовинизм», из-за которого в КНР якобы развернулось «движение против ревизионизма», раздувшее левацкие перегибы. С другой стороны, обвиняя Мао Цзэдуна в догматическом толковании «некоторых теоретических положений, содержащихся в трудах Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина» [Решение ..., 1981, с. 46-47], ЦК КПК во главе с Дэн Сяопином легитимировало революционную смену политического курса, когда под «догматическом толкованием» подразумевало именно то, что этой смене мешало. В частности, в «Решении ...» отмечалась недооценка поздним Мао роли правового регулирования, принципа материальной заинтересованности, мелкого производства, рынка и др. при социализме.

Таким образом, исходным пунктом дэнсяопиновского «социализма с китайской спецификой» выступает, в целом, не разрыв с эпохой Мао, а наоборот «китаизированный марксизм» Мао Цзэдуна²². Смежное для этого концепта выражение «опора на собственные силы» также родом из маоистского дискурса²³. В целом, ядерную часть идеологического конструкта Дэн Сяопина

²¹ См. подробнее об этом: [Поцелуев, Мэн Юйфэн, 2023].

²² О прямой преемственности здесь, – причем не только на уровне самих концептов, но также их терминологического выражения – сообщает китайский политолог Ли Цзюньжу. Он приводит пояснение Мао к его выражению «китаизация марксизма», сделанное им в 1961 году на IX пленуме ЦК КПК 11-го созыва: «Так называемая китаизация марксизма — это соединение всеобщей истины марксизма с конкретной практикой китайской революции, одно всеобщее, одно конкретное, соединение этих двух вещей и называется китаизацией», т. е. чем-то *особенным, специфичным*. У Мао реализуется здесь типичная для гегельянски мыслящего марксиста триада всеобщего, единичного (конкретного) и особенного (специфического). По сути, даже сам термин «социализм с китайской спецификой» был уже отчасти проговорен Мао Цзэдуном как «марксизм с китайской спецификой». См.: [Ли Цзюньжу, 2017, с. 69].

²³ Дэн не лукавил, когда заявлял, что «нашей исходной точкой *по-прежнему* остается опора на самих себя (自力更生: цзыли гэншэн) [Дэн Сяопин, 1995, т. 3, с. 166]. В начале 1945 года, еще задолго да разрыва с советскими коммунистами, Мао заявил в одном из своих выступлений: «Мы за опору на собственные силы (自

можно выразить примерно таким суждением: *«Под знаменем китаизированного марксизма Коммунистическая партия Китая осуществляет социалистическую модернизацию страны на этапе первичной стадии социализма с китайской спецификой»*.

За исключением термина «китаизированный марксизм» (по упомянутым выше причинам), вся терминология в этом суждении отвечает официальному дискурсу КПК тех лет. Ядерный концепт «модернизации» или «реформы» Дэн и сам непосредственно связывает с другим ядерным концептом социализма с китайской спецификой, а именно, через следующий нарратив: «Реформа есть *самоусовершенствование социалистической системы* (社会主义制度的自我完善: шэхуй чжуи чжиду дэ цзы во ванышань), она произвела в известных масштабах некоторый *революционный переворот* (革命性变革: гэмин син бяньгэ). А это имеет огромное значение и свидетельствует о том, что нами найден путь строительства *социализма с китайской спецификой* (中国特色社会主义: чжунго тэсэ шэхуй чжуи) [Дэн Сяопин, 1988, с. 158. Курсив мой – М.Ю.]».

Самым оригинальным (по смыслу и вербальной индексации) концептом идеологического конструкта была «социалистическая модернизация» (社会主义现代化: шэхуй чжуи сяньдайхуа). Это понятие стягивало целую систему концептов, часть которых была новой по смыслу, но знакомой терминологически, другая, напротив, лишь индексировала иначе прежний смысл. Но было и немало концептов, которые плавно перешли из идеологической формации Мао в идеологический конструкт Дэна. В целом, программа «социалистической модернизации» или «китайского пути модернизации (中国式的现代化道路: чжунго ши дэ сяньдай хуа даолу)»

力更生: цзыли гэншэн). Мы хотели бы получать помощь извне, но ставить себя в зависимость от нее мы не должны». См.: [Мао Цзэдун, т. 3, с. 242].

подается в дискурсе Дэн Сяопина как возвращение на «правильный путь, путь марксизма-ленинизма, идей Мао Цзэдуна» [Дэн Сяопин, 1995, т. 2, с. 207-208].

Однако узор, который даже привычные идеологические лексикоконцепты образовывали в дискурсе Дэна, определялся идеологической ситуацией, требовавшей дать новый идеологический ответ на новые вызовы. И первейший из них был экономической природы: надо было идеологически состыковать рынок с социалистической (общественной) собственностью. Альтернативой этому была сдача социализма в пользу частнособственнического рынка с либеральной идеологической надстройкой, но этим путем, в отличие от советской партноменклатуры, тогдашнее руководство КПК не пошло.

Вместе с тем надо было поколебать семантику догматичного концепта социализма у «старых кадров», идеологов культурной революции. В этой связи Дэн объявляет: «Мы еще полностью не познали, что такое социализм» [Дэн Сяопин, 1988, с. 151]. Затем он акцентирует в концепте социализма экономическую сторону, что формально согласуется с тезисом классического марксизма о примате экономического базиса над идеологической надстройкой. По словам китайского реформатора, для реализации принципа коммунизма «от каждого – по способностям, каждому – по потребностям» необходимо сначала выполнить социалистические задачи. И главная среди них – развитие более мощных, чем при капитализме, производительных сил. Отсюда знаменитый тезис Дэна: «Бедность — не социализм и тем более не коммунизм» [Дэн Сяопин, 1988, с. 69]. Таким образом, давно клишированный марксистский концепт «производительных сил» получает новую жизнь в идеологическом конструкте Дэна, становясь одним из ключевых смежных концептов для «социалистической модернизации». Идеологически упомянутый тезис был отнюдь не бесспорен для общества, где еще недавно курсировал лозунг «Лучше сорняки при социализме, чем всходы хлебных злаков при капитализме»²⁴.

²⁴ Этот абсурдный на первый взгляд лозунг на самом деле имел четкий идеологический смысл в контексте стремления Мао посредством «народных коммун» как продукта «большого скачка» ускорить переход от социалистического принципа «каждому по труду» к коммунистическому принципу «каждому по

Такую установку Дэн относит к «левацким ошибкам» и противопоставляет ей сложный концепт «выправлять ошибочное и восстанавливать правильное (拔乱反正: ба луань фань чжэн)». Под ним подразумевается, во-первых, выправление ультралевых идей у «старых кадров», которым настоятельно предлагается «раскрепостить сознание (解放思想: цзефан сысян)» и прекратить заниматься «книгопоклонством (本本主义: бэньбэнь чжуи)». Все эти концепты, взятые из маоистской классики, теперь по факту становились орудиями ревизии левацких перегибов маоизма. Но чтобы критика ультралевизны не опрокинулась в либеральную «правизну» (то есть, не стала либерально-буржуазным «исправлением» марксизма-ленинизма, «исправлением» социализма), Дэн уравнивает первую часть концепта «выправлять ошибочное» второй его частью «восстанавливать правильное». Последнее подразумевает отстаивание «четырех принципов», то есть социалистического пути, демократической диктатуры народа, руководство компартии, марксизма-ленинизма, идей Мао Цзэдуна [Дэн Сяопин, 1988, с. 150-151].

В соответствии с этими принципами, достижение большей производительности труда при социализме отнюдь не мыслится в отрыве от отношений собственности и характера политического строя. Именно эти политические факторы должны *в конечном счете* обеспечить и экономическое преимущество социализма над капитализмом, обеспечить реализацию принципа социалистического принципа распределения по труду, что даст возможность достичь «среднезажиточный (小康: сяокан) уровень жизни» всему народу, а не «горстке людей». Так у Дэна появляется новый по смыслу концепт, имеющий, однако, индексацию, взятую из конфуцианской традиции.

потребностям». Но это в существенной мере обесценивало принцип материальной заинтересованности в труде. Последний рассматривался теперь скорее как жизненная потребность, чем средство существования. При этом Мао Цзэдун подчеркивал, что «нельзя брать в качестве критерия коммунизма только жизненный уровень». См.: [Мао Цзэдун, 1975, в. 2, с. 353].

В своих попытках скрестить рынок с социализмом Дэн Сяопин в известной мере воспроизводит ситуацию, в которой находился В. Ленин, когда в 1921 году убеждал большевиков поддержать «новую экономическую политику». Но если сравнить аргументацию Дэна с ленинской, то обнаружатся, как минимум, два существенных различия. Во-первых, казалось бы, очень похожий по вербальной индексации концепт новой экономической политики выступает смежным для совершенно разных ядерных концептов. У Дэна это понятие социалистической модернизации; у Ленина – концепт классовой войны.

Правда, Дэн тоже использует милитарную метафорику, идеологически продвигая в партии свой концепт рыночных реформ. План увеличить за 20 лет годовое производство промышленной и сельскохозяйственной продукции КНР в четыре раза китайский лидер называет «боевой целью», а сотрудничество молодого и старшего поколения партии при реализации этой цели – «боевым штабом» [Дэн Сяопин, 1988, с. 3-4, 9]. Более того, приветствуя увеличение числа так называемых «районов сотрудничества» (центров развития горизонтальных экономических связей в КНР), Дэн Сяопин ссылается на высказанную Мао Цзэдуном идею объединения полевых армий в период Освободительной войны (гражданской войны в Китае в период 1945-1949 гг.). Свою программу рыночной модернизации китайской экономики Дэн описывает как новый исторический период, в который вступил «наш революционный единый фронт (革命统一战线: гэмин тун и чжаньсянь)» [Дэн Сяопин, 1995, т. 2, с. 238]. Таким образом архитектор китайских реформ использует код наличной исторической памяти для выражения совершенно новых (и отчасти противоположных) идей, используя, соответственно, привычную вербальную индексацию для новых концептов.

У Ленина же поначалу была совсем другая концептуальная конструкция. Весной, когда Декретом ВЦИК на основании решений X съезда РКП(б) продразвёрстка была заменена натуральным продналогом, Ленин еще трактовал нэп как тактическое отступление в условиях ожидавшейся мировой

пролетарской революции и стратегически неопасное из-за того, что пролетариат во главе с коммунистами держал в своих руках рычаги государственной власти. Ни о каком долгосрочном классовом компромиссе с крестьянством поначалу речи не шло. Дэн Сяопин отчасти использует эти аргументы лидера русских большевиков для убеждения своих «старых кадров». Он допускает, что инициированные им рыночные реформы могут привести к проникновению в КНР отдельных «буржуазных элементов» (资产阶级分子: цзычань цзецзи фэньцзы), но не «класса буржуазии (资产阶级: цзычань цзецзи)» или «новой буржуазии». Последнее привело бы к возникновению социальной «поляризации (两极分化: лянцзи фэньхуа)», а «это будет означать крах наших реформ». В крайнем случае мощная «социалистическая государственная машина» сможет выправить положение в случае «отклонения от социалистической ориентации» [Дэн Сяопин, 1988, с. 154].

Второй аргумент, который приводит в пользу своего нэпа Дэн Сяопин (и которого еще не могло быть у Ленина) – это наличие в КНР к началу реформ экономики, основанной на «общественной собственности» и составлявшей свыше 90 % всего народного хозяйства. Дэн полагал, что и в дальнейшем доминирующее положение в КНР должна занимать «социалистическая общественная собственность (社会主义公有制: шэхуй чжуи гун ю чжи)», в которую он включал «общенародную (全民所有制: цюань минь со ю чжи)» и коллективную (集体所有制: цзити со ю чжи)» собственность. Это – он полагал – будет держать «буржуазные элементы» в социалистической «узде». Ведь как бы широко ни открывалась китайская экономика в сторону западных рынков, инвестиций и совместных предприятий, «сектор экономики, основанный на общественной собственности, все равно будет неизменно доминировать», а «львиную долю выгод» будет получать «государство, народ, а не капитализм» [Дэн Сяопин, 1988, с. 101]. Относительно «госмашины» китайской реформатор не ошибся, а вот последующее развитие рыночных отношений и социального

расслоения в КНР показало, что концептуальные конструкции Дэна во многом были не более чем временно-официальной идеологией.

Дэн Сяопин, по-видимому, намеренно принижал (дабы не пугать старые и еще влиятельные кадры в КПК) потенциал «капиталистических компонентов», которые хлынут в КНР вместе с политикой открытых дверей. А вот Ленин, в отличие от Дэна, поначалу масштаб капиталистической реставрации в рамках нэпа скорее драматизировал. В упомянутом выше докладе на II Всероссийском съезде политпросветов он заявляет, что «новая экономическая политика означает ... переход к восстановлению капитализма в значительной мере» [Ленин, т. 44, с. 159-160]. Поэтому для Ленина нэп – это вопрос кто кого в «ожесточенной войне ... против буржуазии своей страны» [Ленин, т. 44, с. 164], причем исход этой классовой войны для него не предопределен. У Дэна, напротив, рыночное оживление китайской экономики – это не стратегическая оборона или тактическая уступка, а долговременная политика, которая «не изменится по крайней мере в течение ближайших 50—70 лет» [Дэн Сяопин, 1988, с. 87]. А в качестве ее эффекта Дэн ожидает «всеобщую зажиточность (共同富裕: гунтун фууюй)» как цель социализма с китайской спецификой.

С такой целью как «далекой исторической перспективой» мог бы, с оговорками, согласиться даже «левацкий элемент». Но Дэн идет дальше, продвигая концепт «одни становятся зажиточными *раньше* других». Это уже требовало деконтекстации левацкой версии концепта социального неравенства как по определению социальной несправедливости. Дэн производит это посредством двух концептов: негативного понятия «уравниловки» и позитивного понятия честного и ценного труда, заслуживающего большего, чем у других вознаграждения. «Достигать зажиточности за счет честного труда законно. Разрешать части людей и районов переходить к зажиточной жизни раньше других – неплохое средство. ... Уравниловка никуда не годится» [Дэн Сяопин, 1988, с. 13, 18-19, 57].

Далее, Дэн дополняет тезис «одни становятся зажиточными раньше других» положением «крестьяне становятся зажиточными первыми». Акцент на деревню объяснялся просто: на момент начала реформы на селе все еще проживало 80 % китайского населения. Соответственно, – рассуждал Дэн, – стабилизация страны в первую очередь зависит от стабилизации деревни. То, что предлагал Дэн на селе (семейные подряды вместо колхозов и коммун) фактически означало допущение рынка, а для маоистской ортодоксии это было равносильно реставрации капитализма. Отсюда становился спорным сам концепт сельской реформы. В этой связи деконтекстуализация концепта «зжиточные крестьяне», который в левацком дискурсе однозначно прочитывается как обогатившиеся или разбогатевшие (за чей-то счет) крестьяне, ведется у Дэна с тонкой аллюзией на суньятсеновский принцип народного благосостояния. А тот у доктора Суня толкуется на основе конфуцианского принципа социальной гармонии, когда рабочий может увеличить свой заработок, отрабатывая интересы капиталиста, а тот – увеличить свой капитал, учитывая интересы рабочего; то есть «интересы рабочих и капиталистов взаимно гармонируются, а не конфликтуют» [Сунь Ятсен, 1985, с. 564]; у Дэна не конфликтуют, но гармонируются интересы уже-зжиточных с еще-бедными.

Отсюда его требование, несвойственное ленинскому пониманию нэпа в 1921 году: коммунистической партии надо не просто терпеть зажиточных людей, но бедных «подталкивать к зажиточной жизни (达到 共同富裕: дадао гунтун фуюй)», поощрять часть людей и районов страны становиться зажиточными раньше других. Здесь видна разница социалистических традиций: европейская (вдохновленная понятием классовых антагонизмов) у Ленина²⁵ и

²⁵ Исторической справедливости ради надо заметить, что в ходе 1921 года у лидера русских большевиков появляются более прагматичные – не классово-идеологические, а чисто экономические – оценки нэпа. Впервые, в упомянутом октябрьском докладе Ленин, еще оставаясь в парадигме классовой войны, замечает, что «без периода социалистического учета и контроля подойти хотя бы к низшей ступени коммунизма нельзя»; как нельзя без подъема производительных сил, превосходящих капитализм, перейти к социализму [Ленин, т. 44, с. 157-159]. А для этого надо для начала разъяснить русским коммунистам, что «личная заинтересованность крестьянина» как мотив для повышения производительности труда – это еще не частная собственность как основа эксплуатации [Ленин, т. 44, с. 164-165]. В декабре 1921 года Ленин развивает этот ход мыслей и формулирует идею экономической «смычки» между городом и деревней. Основные моменты этой политики:

Мао²⁶, с одной стороны, а с другой – традиционно-китайская, подспудно тяготеющая к конфуцианскому идеалу социальной гармонии. Таким образом, концепт зажиточности существенно реабилитировал в идеологическом конструкте Дэна (правда, не показывая это вербально) идеологическую традицию «китайского социализма», восходящую к даунизму Сунь Ятсена и Кан Ювэя. Это важно иметь в виду, помимо прочего, для того, чтобы не переоценивать влияние на мировоззрение Дэна Сяопина идей Н. И. Бухарина, с которыми он познакомился, будучи в СССР в 1926-27 годах²⁷. Российский китаевед Л. С. Переломов, оценивая идеологию реформ Дэна Сяопина, отмечал, что «в противоположность японскому конфуцианскому капитализму, Китай будет строить конфуцианский социализм, формально называемый ‘социализмом с китайской спецификой’» [Переломов, 2007, с. 213].

Безусловной идеологической удачей Дэна стал концепт «социалистической рыночной экономики», предполагающий перестройку социализма в условиях развития рынка для достижения цели экономической модернизации. Для деконтекстации концепта рынка в структуре своего идеологического конструкта он использовал два понятийных различия: 1) между «основной системой» и «экономической системой»; 2) между «системой присвоения» и «средствами хозяйственной эксплуатации в хозяйственной системе». Общий вывод гласил: «между социализмом и рыночной экономикой нет принципиального

«поднятие производительных сил» и «возможность учиться хозяйничанию настоящим образом», в том числе у капиталистов [Ленин, т. 44, с. 322], являются также ключевыми и в концепте социалистической модернизации у Дэна Сяопина.

²⁶ Отказ от классового подхода в экономической сфере был резким отходом от коммунистических установок позднего Мао: «В городах представители буржуазии могут вступать в народные коммуны, могут стать их членами, однако ярлыка «буржуазия» с них можно не снимать». См.: [Мао Цзэдун, 1976, в. 3, с. 153].

²⁷ Как утверждается, «то, что рожденный в КНР ‘социализм с китайской спецификой’ во многом напоминает советский нэп, в немалой степени объясняется полученным Дэном советским образованием» [Панцов, Спичак, 2011, с. 151]; что именно от нэповских идей Дэна отталкивался, когда разрабатывал свои реформы [Панцов, 2013]. Зачастую в пользу такого вывода приводят известную мысль Н. И. Бухарина, высказанную им в 1925 году в докладе «О новой экономической политике и наших задачах»: «В общем и целом всему крестьянству, всем его слоям нужно сказать: обогащайтесь, накапливайте, развивайте свое хозяйство. Только идиоты могут говорить, что у нас *всегда* должна быть беднота; мы должны теперь вести такую политику, в результате которой у нас беднота исчезла бы» [Бухарин, 1988, с. 136]. Взятые вне политических контекстов СССР 1920-х гг. и КНР 1970-х, эти слова, действительно, очень похожи на известное изречение Дэна Сяопина «Бедность – это не социализм».

противоречия» [Дэн Сяопин, 1993, т. 3. С. 148]. По словам китайского реформатора, «чуть больше планирования или немного больше рынка не есть существенное различие между социализмом и капитализмом. Плановая экономика не равна социализму, а у капитализма тоже есть плановая рыночная экономика. Рынок не равен капитализму, у социализма тоже есть рынок, планирование и рынок суть лишь средства хозяйствования» [Дэн Сяопин, 1993, т. 3, с. 378]. Отсюда следовал его метафорический вывод: «Не важно, какого цвета кошка, черного или белого; пока она ловит мышей — это хорошая кошка» [Дэн Сяопин, 1994, т. 1, с. 323]²⁸. В соответствии с этой установкой осенью 1987 года в официальные материалы XIII съезда КПК вошел концепт «плановой рыночной экономики», тогда как в более ранних партийных документах приоритет отдавался государственному планированию.

Модернизация для Дэн Сяопина — это не только «революционные» реформы в деревне, принесшие плоды уже через три года. После начала реформ «в городе», как выражался Дэн, Китай вступает в режим «глобальной реформы (全面改革: цюаньмянь гайгэ)» [Дэн Сяопин, 1988, с. 85]. Концепт «модернизации» в его идеологической версии (в отличие от обыденной, где он просто отождествлялся с введением рынка рядом или даже вопреки социалистическим порядкам) обязательно получал предикат «социалистическая», а в предметном плане конкретизировался как «социалистическая модернизация в четырех областях»: в промышленности, сельском хозяйстве, обороне, науке и технике. Для усиления социалистического статуса «модернизации» к ней иногда добавлялся смежный концепт державности, тогда речь шла о «модернизированной социалистической державе» (社会主义现代化强国: шэхуй чжуи сяньдайхуа цянго).

²⁸ Эту сентенцию Дэн Сяопин высказывал еще задолго до инициированных им в конце 1970-х годов хозяйственных реформ. Так, в одном из своих выступлений 1962 года, посвященном восстановлению сельскохозяйственного производства в КНР после провала «большого скачка» Мао Цзэдуна, Дэн сослался на маршала КНР Лю Бочэна, который по поводу боевых операций «частенько прибегал к сычуаньской поговорке: ‘Какая бы ни была кошка - рыжая или черная, умеет мышей ловить, значит, хорошая’» (黄猫、黑猫，只要抓住老鼠就是好猫: хуань мао, хэй мао, чжи яо чжуачжу лаошу цюэши хаомао) [Дэн Сяопин, 1995, т. 1, с. 410].

Режим глобальной или, как еще выражался Дэн, «всесторонней реформы» (全面改革: цюаньмянь гайгэ) подвигал в его идеологическом конструкте даже концепт «Мао Цзэдун» (как ядерный концепт идеологического конструкта периода «великого скачка» и «культурной революции», но этот конструкт мы в данной работе специально не анализируем), хотя подвигал в смежную область, а не на периферию. «Товарищ Мао Цзэдун, — замечал Дэн, — великий вождь, под его руководством китайская революция завоевала победу. Однако он страдал серьезным недостатком — пренебрегал развитием общественных производительных сил» [Дэн Сяопин, 1988, с. 133]. Еще один упрек, который делает китайский реформатор в адрес Мао – это пренебрежение законами развития общества, прежде всего экономическими²⁹, а также недооценка правового регулирования из-за подозрений в его принципиальной «буржуазности»³⁰.

При всей своей предметной продуманности и системности дэнсяопиновский концепт глобальной реформы имел один концептуальный дефицит, который блестящей метафорой о кошке лишь скрывался, но не ликвидировался: предикат «социалистическая» оставался у «модернизации» весьма туманным и двусмысленным, к тому же, было совершенно непонятно, как рыночная модернизация экономики может исключать социальную поляризацию. А социализм для Дэна в самом общем плане есть как раз общественный строй, при котором «все живут зажиточно и нет поляризации», то есть, «не возникает новая буржуазия» [Дэн Сяопин, 1988, с. 141]³¹. Поэтому

²⁹ Но в этой принципиальной критике в адрес «Великого Кормчего» Дэн Сяопин одновременно проявляет свой незаурядный талант идеолога: хотя концепт «социалистической рыночной экономики» жестко противоречил вульгарно-коммунистической идеологии «большого скачка» и «культурной революции», Дэн мастерски использовал другие концепты из весьма противоречивого идейного наследия позднего Мао, которые были, напротив, вполне созвучны «рыночному» подходу. Так, в эпоху того же «большого скачка» вождь китайских коммунистов замечал, причем с одобрительной ссылкой на Сталина: «Если товар связан с капитализмом — это дает капитализм, если он связан с социализмом, то это не капитализм, а социализм». См.: [Мао Цзэдун, 1975, в. 2, с. 372].

³⁰ Как заявил Мао Цзэдун в одном из своих выступлений 1957 года, «буржуазное право надо искоренять изо дня в день». См.: [Мао Цзэдун, 1976, в. 3, с. 152].

³¹ Во время своей знаменитой инспекционной поездки на Юг Китая в 1992 г. Дэн дал такое определение социализма: «Социализм — это освобождение и развитие производительных сил, ликвидация

ядерный концепт социалистической модернизации требовал усиления, и оно было произведено Дэном посредством вписывания «модернизации» в марксистскую формационную теорию. Сама реформа толковалась Дэном не как некое изменение (спасение) социализма внешней ему силой, но как «самоусовершенствование социалистической системы» [Дэн Сяопин, 1988, с. 158]. Согласно этому тезису, Китай находится не в социализме как первичной стадии коммунизма, а в «первичной фазе социализма (初级阶段的社会主义: чуцзи цзедуань дэ шэхуй чжуи), ... то есть в недостаточно развитой его фазе» [Дэн Сяопин, 1995, т. 3, с. 319]. Саму идею этой дистинкции подал, – как мы указывали выше – поздний Мао («неразвитый» vs. «сравнительно развитый» социализм), однако у него это осталось на периферии идеологического конструирования, тогда как у Дэна продвинулось в центр.

Это понятие (начальной стадии социализма) Дэн Сяопин конкретизирует, как минимум, двумя сложными (спаренными) концептами: во-первых, это понятие «средних» и «крупных» перемен (соответственно平均变化 vs. 大变化). Первые, по прогнозу Дэна, наступят к концу XX века, когда в Китае производство учетверится и «народ заживет среднезажиточной жизнью»; крупные же перемены произойдут приблизительно к середине XXI века, когда КНР достигнет уровня производства развитых стран [Дэн Сяопин, 1988, с. 160]. Заметим, что эти положения стали позднее (в эпоху Си Цзиньпина) отправной точкой стратегического планирования КПК, найдя отражение в решениях ее XIX съезда). Второй сложный концепт в помощь «первичной стадии социализма» – это понятие Китая как «страны большой (大国: даго) и в то же время малой» (小国: сяого) [Дэн Сяопин, 1988, с. 105]³² поначалу относится у

эксплуатации, ликвидация поляризации, в конечном итоге достижение всеобщего благосостояния». Цит. по: [Смирнов, 2005, с. 265].

³² Этот концепт Дэн тоже позаимствовал у Мао, который в 1957 году заметил в своей московской лекции перед китайскими студентами, обучающимися в Советском Союзе: «Китай — великая держава. ... Но я заявляю, что Китай в то же время малая страна. В политическом смысле и по населению Китай является великой державой, а в экономическом отношении — малой страной». См.: [Мао Цзэдун, 1975, в. 2, 83].

Дэна к концептуализации как внутренней, так и внешней политики вокруг ядерного концепта социалистической модернизации. Большой по территории, числу населения и статусу постоянного члена Совета Безопасности ООН, КНР является, по словам Дэна, «малой» страной из-за своей бедности на уровне развивающихся государств.

В 1979 году IV Пленум одиннадцатого пленума ЦК КПК выдвинул тезис: «Наша страна все еще является развивающейся социалистической страной, социалистический строй несовершенен, экономика и культура еще не развиты ... Социалистическая система все еще находится в зачаточном состоянии» [Центр по изучению ..., 1982, с. 212, 220]. Эти положения легли в основу теории начальной стадии социализма, которая в последующие годы стала предметом широкого обсуждения среди китайских обществоведов. Очевидно, что для Дэн Сяопина этот концепт был идеологически крайне важен для обоснования по факту смешанной китайской экономики, которую логически трудно было совместить с пониманием КНР как «страны победившего социализма». С другой стороны, идеологически проигрышно было объявлять тридцать лет истории КНР, особенно индустриализацию 1950-х годов, впустую потраченным временем. Поэтому Дэн подчеркивал: «Чтобы построить социалистическое общество, мы должны придерживаться социализма, а не регрессировать к ‘новой демократии’. Но социализм в начальной стадии есть незрелый, неполный и ‘неквалифицированный’ социализм» [Дэн Сяопин, 1993, т. 3, с. 225].

Китайский политолог Линь Сюжи поясняет: «Начальный этап социализма в нашей стране по временному промежутку находится между завершением (в основном) социалистического преобразования собственности в середине 1950-х гг. и завершением (в основном) социалистической модернизации в середине следующего века. Первичный этап длится, таким образом, сто лет, что определяет невозможность изменения основной линии партии в течение века» [Линь Сюжи, 1994, с. 62]. В этом именно духе высказывался и Дэн Сяопин: «Основная линия должна оставаться непоколебимой на сто лет вперед» [Дэн

Сяопин, 1993, т. 3, с. 379]. Китайские обществоведы говорят о трех основных концептуальных моментах в теории первичной стадии социализма, которые хорошо показывают центральный статус соответствующего концепта: во-первых, направление развития. Это определяется социальной природой начального этапа социализма. Второй момент – стадия развития. Это определяется особенностями развития начального этапа социализма. В-третьих, долгосрочный характер развития [Го Шулань, Цао Фусюн, 2009].

Экономическая модернизация, предполагавшая допущение рыночных механизмов в китайскую экономику и тем самым проблематизировавшая концепт общественной собственности, непосредственно была связана с другим проклятым вопросом: а должна ли экономическая модернизация дополняться политической? И если должна, то как далеко она должна заходить? И какая из этих модернизаций имеет приоритет? Перестройка в СССР и стремительная трансформация политических режимов в Восточной Европе ставили ребром вопрос о модернизации не только экономической, но и политической системы социалистических стран. На примере идеологического дискурса Дэна можно видеть любопытную динамику, связанную с концептом «перестройки». Этот лексикоконцепт проделал стремительную эволюцию от периметрового до смежного, а потом опять маргинализованного элемента дэнсяопиновского дискурса. При этом данная концептная динамика обнажила смежную сферу ядерного концепта «социализм с китайской спецификой», прежде всего различие между социалистической демократизацией и буржуазной либерализацией.

Любопытно уже то, что Дэн Сяопин вообще вводит в свой политический лексикон термин «перестройка» (改革: гайгэ)³³, однако соответствующий лексикоконцепт, во-первых, остается на периферии его идеологического

³³ То, что в устах Дэна термин «гайгэ» (改革) был именно аналогом советской «перестройки» – об этом говорит его фраза во время встречи с первым секретарем ЦК Польской объединенной рабочей партии и Председателем Госсовета ПНР В. Ярузельским: «Обе наши страны встали на путь перестройки». См.: [Дэн Сяопин, 1988, с. 190].

конструкта; во-вторых, его смысл существенно отличается от советского аналога. Хотя поначалу смысл перестройки обнаруживал у Дэна как раз немало общего с горбачевским концептом. Летом 1986 года Дэн выступил на заседании Политбюро ЦК КПК с характерной речью «Перестроить политическую структуру, усилить правосознание». В ней он заявляет, что «проведение *реформы хозяйственной системы без перестройки политической структуры* не даст результатов», поскольку от этого «может затормозиться развитие производительных сил» [Дэн Сяопин, 1988, с. 180-181. *Курсив мой – М.Ю.*]. Звучит как у архитектора советской перестройки, но содержание политической перестройки по Дэн Сяопину в тенденции обнаруживает существенные отличия от советского концепта. Цель политической перестройки китайский реформатор видит, прежде всего, в обеспечении стойкой жизнеспособности партии и государства благодаря «омоложению кадров (干部年轻化 – ганьбу няньцин хуа)»; далее, в «преодолении бюрократизма, развертывании активности масс и низовых организаций» [Дэн Сяопин, 1988, с. 183, 193]. Это предполагает, с одной стороны (и это главное), разграничение функций партийных и правительственных органов; с другой стороны – дальнейшее «спускание прав (下放权利: сяфан цюаньли)», то есть разграничение функций центральных и региональных органов управления при расширении прав низовых организаций. Но с самого начала Дэн выставляет ограничение для всей этой политической модернизации: «Принцип руководящей роли партии непоколебим, но на повестку дня надо поставить вопрос о том, *как* партии осуществлять руководство» [Дэн Сяопин, 1988, с. 183].

Как и советские лидеры в эпоху перестройки, в КНР тех лет тоже говорили о «демократизации». Дэн прямо заявлял: «Нам необходимо развертывать демократию, поднимать активность низовых организаций и народных масс». [Дэн Сяопин, 1988, с. 184]. Однако китайский лидер сразу же вводил принципиальное различие между «социалистической демократизацией» и

«буржуазной либерализацией» (资产阶级自由化: цзычань цзецзи цзы ю хуа).

Главное отличие в том, что первая усиливает, а вторая подрывает то, что у него концептуализируется как «обстановка стабильности и сплоченности». Одним из главных лозунгов реформ Дэн Сяопина стала сентенция «Стабильность (稳定: вэньдин) определяет всё!» [Дэн Сяопин, 1995, т. 3, с. 358].

Под впечатлением от студенческих волнений конца 1986 года Дэн Сяопин усилил свою критику буржуазной либерализации и западной политической системы. Попустительство либерализации, говорит он, привело бы в Китае к новому катаклизму, а в результате ликвидации руководящей роли КПК «миллиардный народ потерял бы цементирующую силу» [Дэн Сяопин, 1988, с. 200]. Борьба против «буржуазной либерализации» не позволяет говорить о том, что концепт класса был полностью маргинализирован в идеологическом конструкте Дэн Сяопина. Он использует концепт «духовного загрязнения» (вполне в стилистике Мао), понимая под этим «распространение всяческих гнилых, упаднических взглядов буржуазии и других эксплуататорских классов, подогревание настроений недоверия к делу социализма и коммунизма, к руководству компартии» [Дэн Сяопин, 1988, с. 38]. По мере развертывания реформ, с одной стороны, и стремительной деградации «социалистического содружества» в Европе – с другой, проблема «буржуазной либерализации» в КНР только обострялась. В течение 1980-х годов она сменила в идеологической формации Дэна главного оппонента – левачество «четверки». Интересно, какие концептуальные подвижки производит Дэн в этой меняющейся идеологической ситуации, чтобы усилить ядерную часть своего идеологического конструкта.

Прежде всего, он однозначно истолковывает либерализацию не как ресурс, а как угрозу модернизации, в которой акцентирует предикат «социалистическая». Его тезис: «Для того, чтобы осуществить модернизацию, Китаю совсем не нужна либерализация» [Дэн Сяопин, 1988, с. 142]. Главные аргументы Дэна в пользу этого тезиса таковы. Первейшим политическим

условием успешной модернизации является создание стабильной политической обстановки. В условиях политической смуты (а либерализация как раз такую смуту создает) нельзя заниматься социалистическим строительством. Отсюда принципиальная позиция лидера китайских коммунистов, которую он заявил уже в 1986 году: «Либерализация есть только буржуазная, нет никакой пролетарской, социалистической либерализации. Либерализация ... намерена осуществить ревизию нашей нынешней политики и существующего строя. ...Осуществление четырех модернизаций и политики расширения сношений исключает буржуазную либерализацию» [Дэн Сяопин, 1988, с. 188].

Борьба против буржуазной либерализации трактуется теперь китайским реформатором как системная задача КПК (ее еще надо будет вести, как минимум, два десятилетия – считает он), а не как эпизодическая кампания. А вот демократизацию (перестройку) политической системы Дэн советует вести постепенно и осторожно, продвигаясь ощупью, без слепого копирования западной политической системы. Свойственное этой системе разделение власти на законодательную, административную и судебную Дэн отвергает, потому что она означает «фактически три правительства», которым трудно друг с другом договориться. Это затрудняет и замедляет процесс принятия решений, тогда как «институт собраний народных представителей, народная демократия, осуществляемая под руководством компартии», имеет то фундаментальное преимущество, что «все, что решено сделать, немедленно исполняется после принятого решения без каких-либо преград» [Дэн Сяопин, 1988, с. 231]. Идеино-политический плюрализм всегда грозит разладом, тогда как «из общих идеалов рождается железная дисциплина».

Дэн Сяопин, который мог даже позировать в ковбойской шляпе³⁴, будучи в 1979 году с государственным визитом в США (а это был первый и к тому же

³⁴ «Для Запада символом урегулирования китайско-американских отношений стала фотография Дэна, надевшего ковбойскую шляпу, которую ему подарили на родео в Симонтоне». См.: [Гуляева, 2016, с. 586]. Но для Запада это было символом чего-то большего, чем только нормализации межгосударственных отношений; образ Дэна в ковбойской шляпе прочитывался там, особенно среди хуацяо, как признак начинающейся капиталистической реставрации в КНР.

многодневный визит верховного лидера КНР в США), тем не менее сохранял трезвый критический взгляд на США и Запад в целом. Вполне доверять правящим кругам США нельзя, был убежден Дэн, ибо они никогда не отказывались от попыток создать «два Китая», а лицемерие встроено в саму основу американской демократии: «их президент во время избирательной кампании говорит одно, при вступлении на пост — другое, на дополнительных выборах — третье и накануне новых — четвертое» [Дэн Сяопин, 1988, с. 28]³⁵.

Для Дэна, как и в свое время для Маркса, Ленина и Мао, не существует «демократии вообще», поэтому у КПК есть выбор: либо развивать «социалистическую демократию», альтернативную западной, либо вводить западную «буржуазную демократию» как «демократию монополистического капитала», но тогда уже править будут капиталисты, а не коммунисты. Впрочем, есть и третий вариант: сделать коммунистов капиталистами, а капиталистов — членами КПК, и тогда фиктивный консенсус между «буржуазной либерализацией» и «социалистической демократией» кажется возможным. Но Дэн такой вариант был чужд. Поэтому во второй половине 1980-х он включал свое идеологическое воображение, чтобы усилить концепт социалистической демократии, которому буржуазная либерализация в лице протестующих студентов бросала экзистенциальный вызов.

Для этого инициатор китайских реформ обратился опять же к идеологическим конструктам Мао, откуда были актуализированы два концепта: «демократическая диктатура народа (人民民主专政: жэньминь миньчжу чжуаньчжэн)» и «многопартийная консультативная (协商: сешан) система»³⁶

³⁵ Отсюда становится понятной крайне негативная оценка Дэн Сяопином советского реформатора М. Горбачева. Американский политолог Аллен К. Линч приводит в одной из своих статей свидетельство Дэн Чжифана, сына Дэн Сяопина, о том, что его отец в узком семейном кругу называл Горбачева политическим «идиотом» [Lynch, 2012, p. 118].

³⁶ Активно используемый и в сегодняшнем идеологическом дискурсе КПК концепт консультативной демократии (协商民主: сешан миньчжу) восходит к идеям Мао Цзэдуна, высказанным им в годы антияпонского национального фронта, в рамках формирующейся тогда концепции новой демократии. Как писал Мао в одной из своих статей 1941 года, коммунисты обязаны прислушиваться к мнению «некоммунистов», обязаны предоставлять другим возможность высказываться, не считая себя непогрешимыми. «Мы не самонадеянная

[Дэн Сяопин, 1988, с. 197, 235]. Эти концепты друг друга уравнивают и взаимно дополняют: первый отражает момент принуждения, а второй – убеждения. Нельзя обойтись без диктатуры, иначе не будет управы на тех, кто готов спровоцировать кровавый инцидент. С другой стороны, Дэн считает, что в такой большой и разной по составу населения стране, как КНР, «условия для перехода к прямым выборам на верхнем уровне теперь еще не созрели и прежде всего ввиду «недостаточной культурности». Поэтому все остается, как при Мао: вместо двухпалатной и многопартийной западной системы – институт собраний народных представителей, основанный на демократическом централизме, одним словом, «многопартийная консультативная система», предполагающая КПК в качестве руководящей силы [Дэн Сяопин, 1988, с. 235].

Сохранение КПК в качестве ядра политической системы КНР оставляет у Дэна востребованным известный маоистские концепты «упорядочения стиля (партии)» или упорядочение партийных рядов» (整党: чжэн дан)³⁷ и «гуманитарной интеллигенции»³⁸. Оба концепта непосредственно примыкают в идеологическом конструкте Дэна к понятию «буржуазной либерализации».

маленькая секта, мы обязательно должны научиться держать двери широко открытыми для демократического сотрудничества с некоммунистами, обязательно должны научиться советоваться (商量: шанлян) с другими» [Мао Цзэдун, т. 3, с. 37].

³⁷ Мао Цзэдун в 1940-х годах в ряде своих докладов и статей («Перестроим нашу учёбу», «За упорядочение стиля в партии», «Против шаблонных схем в партии» и др.) касался различных вопросов того, что тогда получило название «движения за упорядочение стиля». Суть этого движения состояла в идейной консолидации партийных рядов посредством борьбы против «распространившихся в партии и маскировавшихся под марксизм-ленинизм мелкобуржуазной идеологии и мелкобуржуазного стиля». [Мао Цзэдун, т. 3, с. 15]. Начало рыночных реформ и разгром «банды четырех» сопровождалось кризисными явлениями в идеологической сфере КПК: часть партийцев дрейфовала вправо с перспективой пересмотра всей политической системы КНР, прежде всего, отказа от руководящей роли КПК и введением идейно-политического плюрализма. Другая часть сохраняла верность догмам «культурной революции». В этой ситуации вопрос идейной консолидации партии выходил на передний план, и Дэн Сяопин констатирует «хаос на идеологическом фронте», в особенности «в ознакомлении наших людей с западной наукой и культурой» [Дэн Сяопин, 1988, с. 44].

³⁸ Нельзя сказать, что Дэн Сяопин недооценивал роль гуманитарной интеллигенции – «инженеров человеческих душ», как он тоже выражался [Дэн Сяопин, 1988, с. 37]. Призывая перенимать у Запада «достижения передовой науки, техники и технологии, учиться у них хозяйственному управлению», Дэн одновременно требовал подвергать марксистской оценке и критике всё, что относится на Западе к духовной культуре. Вся сфера литературы и искусства не является идеологически нейтральной – она должна «служить социализму» [Дэн Сяопин, 1988, с. 43].

Образ чистого «хозяйственника», равнодушного к идеологическим материям, совсем не вяжется с Дэном, который на II пленуме ЦК КПК 12-го созыва (октябрь 1983 года) выступает с докладом, название которого говорит само за себя: «Насущные задачи партии на организационном и идеологическом фронтах». Здесь лидер КПК касается даже философских вопросов, точнее их идеологического смысла. Он резко осуждает пропаганду (в том числе среди членов КПК) «абстрактного гуманизма» и «абстрактной демократии», требуя классового подхода и соответствующей предикации этих категорий (социалистический vs. буржуазный гуманизм). Дэн также резко отвергает тезис об «отчуждении при социализме» и указывает на недопустимость «контрреволюционных высказываний», противопоставляющих демократию руководству КПК [Дэн Сяопин, 1988, с. 244]. Правда, Дэн четко дистанцируется от террора в отношении политических оппонентов в эпоху «десятилетней смуты» (т. е. «культурной революции»). Он убежден: критика политических оппонентов должна быть принципиальной (то есть выдержанной в духе «четырех принципов»), но не погромной: не «беспощадные удары», а «искренняя самокритика» [Дэн Сяопин, 1988, с. 49]. Лидер КПК также критически оценивает лозунг Мао 1962 года «ставить во главу угла классовую борьбу – после завершения в основном социалистических преобразований этот лозунг только порождает смуту «культурной революции» [Дэн Сяопин, 1988, с. 156].

Место концепта «классы» в идеологическом конструкте Дэна занимает концепт «трудящиеся» (劳动者: лаодун чжэ [Дэн Сяопин, 1995, т. 2, с. 141]. В этом ключе Дэн уже в начале своих реформ снимает с интеллигенции классовое клеймо «буржуазная» (к чему склонялась «четверка») и заявляет, что «люди умственного труда тоже труженики (劳动者: лаодун чжэ)» [Дэн Сяопин, 1995, т. 2, с. 59]. Тем более, справедливо замечает Дэн, производимые интеллигенцией знания выступают основой успешных экономических реформ, а в будущем будет вообще трудно отличить труд физический от труда

умственного. Изящную маргинализацию базового для леваков концепта классовой борьбы Дэн производит тем, что, с одной стороны, признает наличие «контрреволюционных элементов» и при социализме, но борьбу с ними называет не собственно классовой борьбой, а «пережитком прошлой классовой борьбы, принимающей особые формы в условиях социализма» [Дэн Сяопин, 1995, т. 2, с. 219]. С другой стороны, архитектор китайских реформ заявляет, что «подавляющее большинство трудоспособных капиталистов перевоспиталось и стало тружениками социалистического общества, живущее за счет своего труда». [Дэн Сяопин, 1995, т. 2, с. 239].

Это искусство манипуляции идеологическими концептами (вплоть до выворачивания наизнанку их исходного смысла) Дэн обнаружил еще задолго до своего прихода к высшей власти в КНР. Так, в одном из своих выступлений 1950 года по национальному вопросу он призывает ограничить развертывание «классовой борьбы (阶级斗争: цзецзи доучжэн)» только на ханьское большинство КНР, а в отношении «нацменьшинств (少数民族: шаошу миньцзу)» и «национальных районов (少数民族地区: шаошу миньцзу дицзюй)» обеспечивать «межнациональную консолидацию (民族之间的团结: миньчзу чжицзянь дэ туаньцзе)». Но поскольку это заявление грубо противоречило тотальности классового подхода в маоистской идеологии, Дэн дополнил его изящным парадоксом: «Правильная классовая позиция заключается сейчас в том, чтобы не развертывать классовую борьбу [Дэн Сяопин, 1995, т. 1, с. 218-219]. В целом, концепт «класса» занимает своего рода «пинг-понговую» позицию в идеологическом конструкте Дэн Сяопина: когда он критикует «левацкие ошибки» маоизма, этот концепт маргинализируется; когда же нужно развенчать «буржуазный либерализм», классовый подход опять возникает во всей своей чистоте в центре идеологического конструкта. Однако этот прагматизм в использовании концептов отнюдь не означает в случае Дэн Сяопина идейную беспринципность, плавно переходящую в политическую

глупость. Это хорошо показали события на площади Тяньаньмэнь в 1989 году, которые китайский реформатор квалифицировал как переход от «волнений (动乱: дунлуань)» к «контрреволюционному мятежу (反革命暴乱: фань гэмин баолуань)» [Дэн Сяопин, 1995, т. 3, с. 380]³⁹.

Как отмечалось, для идеологической легитимации ревизии политического курса позднего Мао Дэн искусно использует концепты самого «Великого Кормчего». Так, «принцип реалистического подхода» (实事求是的原则: ши ши цю ши дэ юаньцзэ) как «соединения теории с практикой и учета во всем реального положения дел, то есть в том, чтобы твердо придерживаться основных идей товарища Мао Цзэдуна» [Дэн Сяопин, 1988, с. 71] актуализируется в дискурсе Дэна каждый раз, когда нужно деконтекстировать какой-то новый и спорный (с ортодоксально-идеологической точки зрения) концепт. Примером может служить его внешнеполитическая идея «одно государство — два строя». Эта идея тоже примыкает к ядерному концепту «социалистической модернизации», как и все прочие внешнеполитические понятия китайского реформатора. А происходит это потому, что всю внешнюю политику Дэн рассматривал как предпосылку внутривнутриполитической модернизации. Его знаменитая фраза «Китаю нужно, как минимум, 20 мирных лет для интенсивного внутреннего строительства» [Дэн Сяопин, 1988, с. 53] объясняет суть понимания им внешнеполитического курса КНР того периода.

Оригинальность дэнсяопиновского концепта «одно государство — два строя» состоит в сосуществовании социализма и капитализма не в мировом масштабе, а в границах одной страны. Продвижение данной идеи требовало

³⁹ Любопытно, каким образом позднее – ради восстановления гражданского мира в стране – руководство КПК метафорически отыграло назад эту жесткую оценку. По словам американского социолога и политического историка Эзры Фогеля, в течение двух десятилетий после драмы на площади Тяньаньмэнь эти события «сначала называли «контрреволюционным мятежом» (反革命暴乱 – фань гэмин баолуань), который затем превратился в «бунт» [暴乱 – баолуань], потом – в «политические волнения» [政治动乱 – чжэнчжи дунлуань] и, наконец, в «бурю [风波 – фэнбо] 1989 года» [Vogel, 2011, p. 634]. Тем самым антикоммунистическая субъектность произошедшего сменилась действием слепых социальных сил.

соответствующей деконтекстации концептов капитализма и социализма, которые многими, причем не только в КНР, но на Тайване и Гонконге (Сянгане) тоже, воспринимались как несовместимые. Дэн же их совмещает, как бы разводя по разным социальным сферам: в капитализме он акцентирует рыночную экономику, а в социализме – сильное государство под руководством КПК. При сохранении второго в КНР не страшны элементы первого. Привыкшим же к (буржуазной) демократии и (капиталистическому) рынку жителям Тайваня и Сянгана он не только обещает сохранение их экономических и политических порядков⁴⁰; идеологическим «бонусом» здесь выступает принадлежность к обретшей свое достоинство *китайской нации*.

Китайскую нацию китайский лидер понимает в примордиалистском ключе: «Все потомки легендарного Хуанди, в каком бы платье они ни ходили и на каких бы позициях ни стояли, по крайней мере гордятся тем, что они относятся к китайской нации» (民族: миньцзу) [Дэн Сяопин, 1988, с. 64]. Тайвань он называет «священной территорией (神圣领土: шэньшэн лииту) нашей страны». Синонимом «страны» (国), помимо терминов «китайский народ (中国人民: чжунго жэньминь)», «китайская нация (中华民族: чжунхуа миньцзу)» и «многонациональный китайский народ (全国各族人民: цюаньго гэцзу жэньминь)», в дискурсе Дэна выступает также термин «Родина (祖国: цзугу)». Причем к китайской стране (народу, нации, Родине) он относит не только граждан КНР, но также тайваньцев и даже хуацяо (этнических китайцев, проживающих в других странах), называя их всех «соотечественниками (同胞: тунбао)». В этой связи Дэн подчеркивает, что вопрос о «двух Китаях» касается

⁴⁰ Но Дэн не стремился объединиться с Гоминьданом любой ценой: идея последнего вернуться к идеологической программе «трех народных принципов» Сунь Ятсена им отвергалась с порога. Соответственно, этот концепт, занимающий смежный статус в идеологическом конструкте «новой демократии» у Мао Цзэдуна, здесь полностью маргинализируется как исторически пройденный этап. Вместе с тем Дэн готов был идти на предоставление Тайваню широчайшей автономии, которая касалась отнюдь не только экономики, но включала также независимое от Пекина правосудие и даже право иметь собственные вооруженные силы (но при условии, что они не будут угрожать континентальному Китаю). Другими словами, у Тайваня сохранялся бы свой общественный строй, но в международных делах право представлять Китай имелось бы только у КНР.

не только отношений КНР с Тайванем, но есть «международный вопрос». Лидер КПК выражает при этом надежду, что все этнические китайцы мира «будут стоять на стороне нашей нации, охранять общенациональные интересы, наше национальное достоинство. ... Ведь у нас есть лозунг ‘Да здравствует великое сплочение китайской нации (中华民族大团结万岁: чжунхуа миньцзу да туаньцзе ваньсуй)!’. Он означает, что надо спланироваться с людьми, независимо от их политических убеждений, в том числе и с теми, кто ругает коммунистов» [Дэн Сяопин, 1988, с. 82].

По сути, Дэн расширяет национальную позицию Мао времен единого антияпонского фронта до глобальных масштабов, ставя национальный интерес превыше всего. Так же, как и Мао, он придает сакральность своему примордиалистскому концепту китайской нации, говоря о «стиле нашей древней державы (古老大国: гулао даго)». Использует Дэн и выражение «великая держава» (大国: даго) как синоним «китайской нации» и «великой китайской нации».

В целом, по словам Дэн Сяопина, китайскую внешнюю политику начиная с 1980-х годов и вплоть до XXI века можно выразить двумя фразами: «Первая: борьба против гегемонизма, в особенности «советского гегемонизма (苏联霸权主义: сулянь бацюань чжуи)» и защита мира во всем мире. Вторая: Китай всегда будет принадлежать к «третьему миру» (第三世界: дисань шицзе), причем это основа нашей внешней политики» [Дэн Сяопин, 1988, с. 58]. Антигегемонизм был адресован одновременно США и СССР, и Дэн неоднократно подчеркивал, что «Китай не играет ни американской, ни советской картой», и не позволяет другим играть китайской картой [Дэн Сяопин, 1988, с. 59]. Этот концепт усиливается у Дэна двумя понятиями, не потерявшими актуальность до сих пор: диалог «Юг-Север» и диалог «Юг-Юг». Дэн подчеркивает взаимные выгоды участников этих диалогов: без инвестиций богатого Севера в бедный Юг экономика последнего не будет развиваться, а

«без развития экономики стран ‘третьего мира’ экономика развитых стран не получит значительного развития» [Дэн Сяопин, 1988, с. 59].

Для самого Китая антигегемонизм означает не изоляционизм во внешней политике, а активное участие в упомянутых диалогах, но непременно на стороне Юга как страны третьего мира. Концепт «третьего мира», который использует Дэн Сяопин, происходит из дискурса позднего Мао, а именно, из его «теории трех миров» (三个世界: саньгэ шицзе), согласно которой в состав первого мира включались «сверхдержавы» (超级大国: чаоцзи даго) США и СССР, третьего - развивающиеся страны Азии, Африки, Латинской Америки, а также других регионов, ну а все страны между этими двумя категориями образовывали «второй мир» [Свешников, 2001]. Мао, а вслед за ним и Дэн, подчеркивают, что красный Китай, будучи сам «развивающейся страной», понимает лучше, чем богатый Север, суть проблем Азии, Латинской Америки и Африки. С этим обстоятельством китайские ученые традиционно связывают ресурс влияния идей Мао в третьем мире [Сяо Яньчжун, 1997, с. 216]. Таким образом, смысл концепта «третий мир» в дискурсе Дэн Сяопина сугубо политический, и с этим связан его парадоксальный тезис о том, что КНР останется частью «третьего мира» *даже тогда, когда станет развитой, богатой и могучей страной* [Дэн Сяопин, 1988, с. 58. – *Курсив мой* – М.Ю.]. В этом контексте следует толковать и прочие известные внешнеполитические максимы китайского реформатора вроде «держаться в тени, стараться ничем не проявлять себя (韬光养晦)» или «никогда не претендовать на лидерство (绝不当头)» [Богданова, Солнцева, 2018, с. 12].

В парадоксальном статусе КНР как «большой и в то же время малой страны» китайский лидер видит особый шанс для Китая – стать «голосом» стран «третьего мира». Если это и есть претензия «страны большой и в то же время малой» на лидерство, то на лидерство нового, горизонтального типа: КНР готов оставаться при этом вечно своим среди своих – то есть в статусе

«развивающейся страны», даже если он станет высокоразвитым. Такой тип лидерства Дэн отличает от лидерства «сверхдержав», и заявляется, что такой «сверхдержавой» Китай никогда не будет. Не будет потому, что сверхдержавы для него (как и для Мао в свое время) суть источник «гегемонизма сверхдержав» (超级大国的霸权主义: чаоцзи даго дэ бацюань чжуи), ведущего мир к мировой войне [Дэн Сяопин, 1988, с. 123-124]. Поэтому основой мирной международной политики, рассуждал Дэн, могут быть лишь страны третьего мира, и прежде всего – Китая как самая большая среди них. Таким образом, концепт «третьего мира» (第三世界: дисань шицзе), ради которого Мао вообще предлагал концепцию трех миров, толкует международные отношения таким образом, что в центре оказывается социалистическая Поднебесная как залог мира во всем мире и мировой гармонии. Этот мотив, с одной стороны, весьма близок семантике концепта Датун, а, с другой – служит мотиком к современному базовому идеологическому концепту китайской внешней политики – «сообществу единой судьбы человечества».

Итак, основной социальный вызов, вокруг которого складывалась идеологическая ситуация, потребовавшая обновления маоистской версии идеологии китайского социализма, заключался в необходимости, во-первых, ликвидировать причины массовой нищеты населения (большой скачок) и вялотекущей гражданской войны (культурная революция) и, во-вторых, не допустить массовой и резкой дискредитации КПК и коммунистической идеологии в глазах китайцев, что было чревато полномасштабной гражданской войной и риском утраты национального суверенитета КНР. Ответом на этот вызов стал концепт «социализма с китайской спецификой», выдвинутый либерально-реформаторским крылом КПК во главе с Дэн Сяопином. Непосредственно к ядру идеологического конструкта Дэна относятся три концепта, образующие как бы идеологическую связь времен: китаизированный марксизм (наследство от Мао Цзэдуна), социалистическая модернизация (настоящее рыночных реформ Дэн Сяопина), социализм с китайской

спецификой (светлое будущее китайской нации), включая его «первичную стадию» (присутствие этого будущего в реальном настоящем). При этом в «социализме с китайской спецификой» сдвигаются к периферии классические марксистские понятия «класс», «классовая борьба», «капитализм». В целом, для идеологического конструкта Дэн Сяопина характерна динамика, обусловленная его прагматичным политическим мышлением. Примерами такой динамики может служить периферийный концепт (ленинского) «нэпа», поднятый Дэном в смежное пространство ядра его идеологического конструкта, а также концепт (горбачевской) «перестройки», который проделал эволюцию от периметрового до смежного концепта, а потом маргинализировался.

Глава III. ИДЕОЛОГИЯ КИТАЙСКОГО СОЦИАЛИЗМА В ЭПОХУ СИ ЦЗИНЬПИНА: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ НОВАЦИИ И ДИСКУРСИВНЫЕ ПРАКТИКИ

В данной главе будут, во-первых, подвергнуты анализу ключевые концепты современного идеологического конструкта КПК, нашедшие отражение, прежде всего, в программной речи Си Цзиньпина на XIX съезде китайских коммунистов. Далее, будут идентифицированы концептуальные сдвиги в этом идеологическом конструкте, произошедшие после 2017 года и получившее выражение в докладе Си Цзиньпина на XX съезде КПК. Наконец, в заключительной части главы один из случаев таких сдвигов, вызванный пандемией COVID-19, будет исследован в концептуальном контексте внешнеполитической идеологии КПК и на материале «войны метафор» между китайскими и западными медиа.

3.1. «Третий скачок китаизации марксизма» в «новую эпоху»

Си Цзиньпина

Выбор дискурса Си Цзиньпина в качестве объекта нашего анализа отнюдь не в первую очередь объясняется его актуальным пребыванием в должности главы КНР. Главная причина – оригинальность и значимость его вклада в развитие идеологии китайского социализма. В современном Китае распространено мнение, что его нынешний лидер уделяет самое серьезное внимание проблемам идеологии, так как ищет в них ресурс для решения неординарных проблем современности. Считается, что «Си Цзиньпин относится к неоконсерваторам, лишенным приверженности западным идеям. Он ищет новый путь развития Китая с использованием национальной традиции, чувствует себя на равных с Западом и устремлен к созданию отдельной идентичности» [Ломанов, 2017]. Причем особое внимание к «идеям Си Цзиньпина» оправдано и с точки зрения западных исследователей. По словам

американского политолога Т. Бейта, президентство Си Цзиньпина в корне пошатнуло многие основы, на которых был построен современный Китай [Beith, 2022].

Взглянем теперь на факторы, породившие идеологическую ситуацию, которая заставила нынешнего лидера Китая проявить идеологическую креативность. А факторы эти прежде всего экономические. Ко времени прихода Си Цзиньпина к высшей власти в стране и партии были налицо структурные изменения в китайской экономике, суть которых состояла в исчерпании экономической модели Дэн Сяопина, основанной на рыночной либерализации и дешевых ресурсах. Требовались новые стратегии экономического планирования, и этот запрос нашел отражение в политическом концепте 2000-х годов – «научном подходе к развитию», вокруг которого велись жаркие дискуссии между китайскими «технократами», сторонниками радикальных рыночных реформ, и «новыми левыми», предостерегавшими от ползучей «реставрации капитализма» в КНР [Naughton, 2021, p. 5-6]. С этим была связана и проблема реформирования государственного сектора экономики, где многие предприятия к концу 1990-х обнаружили свою неэффективность. В период руководства Ху Цзиньтао китайское правительство сконцентрировало государственную собственность в так называемых «национальных чемпионах» – группе крупных предприятий, призванных укрепить госконтроль в стратегически важных секторах экономики, и с перспективой выхода на мировые рынки [Leutert, Eaton, 2021, p. 19-20].

Между тем ситуация на этих рынках была для Китая к исходу 1990-х уже не столь безоблачной, как в период «медового месяца» китайско-американского партнёрства эпохи Дэна. Хотя внешнеполитической доктриной КНР вплоть до прихода Си Цзиньпина во многом оставался принцип «не высовываться», события на площади Тяньаньмэнь и распад СССР существенно охладили американо-китайскую дружбу. В 1990-х годах руководители КНР и США продолжали, правда, говорить на официальном уровне о «стратегическом партнерстве», однако часть политического истеблишмента США уже тогда

призывала рассматривать Китай как главную угрозу безопасности Запада. В начале 2000-х годов администрация Джорджа Буша-младшего назвала КНР «стратегическим конкурентом» Америки. А в начале 2010-х Барак Обама провозгласил политику поворота к Азии с целью расширения американских интересов в Индо-Тихоокеанском регионе. При этом США продвигали соглашение о свободной торговле «Транстихоокеанское партнерство», исключая из него КНР. Как следствие, это создало у Китая ощущение, что большая стратегия Соединенных Штатов в Азии направлена на сдерживание подъема Китая [Vinodan, Kurian, 2021, p. 20-21].

Таким образом, примерно с началом 2010-х годов Китай все больше сталкивается с целым рядом новых дилемм, требующих от него нового идеологического осмысления. С одной стороны, у КНР иссякают «преимущества отсталости» (дешевая рабочая сила и т. д.) и требуются инновации как главный ресурс экономического роста; с другой – западные страны вводят научно-технологическую блокаду в отношении Китая как экономического и геополитического конкурента. С одной стороны, КНР провозглашает, что открытые двери китайской экономики готовы открываться все шире; с другой – торговые войны с Западом становятся все более затяжными и ожесточенными на фоне общих тенденций протекционизма и деглобализации мировой экономики. С одной стороны, КНР нужно все больше ресурсов, с другой – имеет место их растущий дефицит, сопряженный с экологическими проблемами. С одной стороны, КНР хотел бы продолжить политику неприсоединения эпохи Дэн Сяопина и считать себя «самой большой развивающейся страной»; с другой стороны, новая архитектура мира и возросшая мощь самого Китая делают его одним из полюсов глобальной политики.

Эти новые дилеммы для Китая можно еще долго перечислять. И они потребовали идеологического осмысления, потому что они создавали новую идеологическую ситуацию. Об этом, в частности, свидетельствует наличие в последние годы широкой дискуссии в китайском обществе о роли

политических факторов в экономическом прогрессе страны. Одни считают, что китайское экономическое чудо – непрерывный рост ВВП ударными темпами в течение четырех десятилетий – был обеспечен рамочными условиями политической стабильности (о чем часто говорил Дэн Сяопин). А стабильность обеспечивалась руководящей и направляющей ролью КПК, сосуществованием общественной и частной собственности, долгосрочным планированием. Другие, напротив, не видят существенной роли идеологических и политических факторов в китайском экономическом успехе, объясняя это творческой силой рынка, лишенного административной опеки и волюнтаризма коммунистических комиссаров, удачным для Китая сочетанием международных факторов да вековыми добродетелями китайского народа.

Но в этой дискуссии всплывает и другой вопрос: в какой мере экономика КНР имеет объективный (неидеологический) смысл называться социалистической, если она по большей части стала рыночной? Ведь к началу XXI века на долю частного бизнеса в КНР приходилось уже более половины экономики, при этом транснациональные корпорации контролировали 34 % промышленного производства Китая, что превышало 30-процентную долю, приходившуюся на государственные предприятия. Соответственно, поляризация между богатыми и бедными в КНР подходила к социально рискованному показателю: коэффициент Джини уже в начале 2000-х составил в КНР 0,45 без тенденции к снижению [Gao, 2008, p. 179]. А в течение 2010-х годов социальная поляризация только набирала обороты⁴¹. Эти факты ставили вопрос о сути того, что сам идеологический конструкт КНР обозначает как «социализм с китайской спецификой». Западные политики и политологи уже с начала 2000-х годов склонны были подвергать сомнению научную и даже

⁴¹ Согласно данным информагентства «Синьхуа», только в период с 2012 по 2021 годы число частных предприятий в Китае увеличилось в 4 раза (с 10,85 млн до 44,57 млн). При этом на долю частного сектора в экономике КНР ныне приходится свыше 60 % ВВП, более 70 % технологических инноваций и более 80 % рабочих мест в городах и посёлках городского типа. См.: [Число частных ..., 2022]. По сообщению исследовательской компании Nurgun, за последний «предпандемический» 2019 год число долларовых миллиардеров в Китае выросло на 182, а в США — на 59. Мировой столицей по числу богатейших людей оставался Пекин — 110. См.: [Китай в три ..., 2020].

идеологическую состоятельность данного концепта, называя модель развития Китая «капитализмом с китайской спецификой», «высокотехнологичным феодализмом с китайской спецификой», «гангстерским капитализмом» и т. д. [Gao, 2008, p. 185].

Прежде всего, упрямый факт растущей социальной поляризации очевидно противоречил упомянутому выше тезису Дэн Сяопина о том, что социализм такую поляризацию исключает. Второй момент – это статус социалистического в концепте «социалистической экономики» в условиях прогрессирующих рыночных реформ. Если тезис Дэна о том, что различие между социализмом и капитализмом не равно различию между плановой и рыночной экономикой, звучал относительно убедительно (ведь капиталистические экономики действительно практикуют планирование), то вопрос с понятием «социалистической» или «общенародной» собственности был не столь ясен. А между тем социалистический элемент китайской экономики связывался Дэн Сяопином именно с этими формами собственности, отсюда и его понятие «социалистической общественной собственности», включающей «общенародную» и «коллективную». Проблема, однако, состояла в том, что Дэн (вслед за Мао), по сути, отождествлял «общенародную собственность» с государственной. По словам Дэна, даже если китайское общество станет богаче в результате рыночных реформ, в КНР не возникнет новой буржуазии: «ведь все основные средства производства *принадлежат у нас государству, являются общественной собственностью*» [Дэн Сяопин, 1988, с. 101. *Курсив мой* – М. Ю.].

Левые китайские обществоведы, задаваясь вопросом о том, в чем сходство и различие между теорией Дэн Сяопина и «Тремя народными принципами» Сунь-Ятсена, указывают как раз на примат общественной собственности как главный маркер и принцип социализма [Энфу Чен, 2021, с. 275]. Однако государственная собственность, которая имеется и в западных странах, сама по себе точно так же, как и экономическое планирование, не может быть безусловно отождествлена с социализмом. По этой причине и советскую

общественную модель многие западные авторы считали по факту не альтернативой капитализму, а лишь одной из его форм – государственным капитализмом. Другое дело, что для некоторых социалистов такого понимания специфики их идеала было вполне достаточно. Как мы видели ранее, сходной позиции в китайской интеллектуальной традиции придерживался Лян Цичао, фаворизировавший социал-реформизм в духе О. Бисмарка как одну из социалистических школ. В то же время ряд западных авторов отмечает, что даже присвоение Китаю статуса государственно-капиталистической экономики еще не дает точного понимания того, как взаимодействуют там правительство, партия и частный сектор, которые играют одинаково важную роль в китайской экономике [Blanchette, 2021, p. 1-2]. Идеологический конструкт социализма с китайской спецификой, как он функционировал в 1990-2000-х годах, решал проблему социалистической собственности сугубо прагматически, в духе знаменитой дэнсяопиновской кошки⁴².

Вопрос о социалистическом статусе китайской экономики идеологически тем более оправдан с учетом того, что в научной и политической литературе уже относительно давно курсирует концепт «постсоциалистического Китая». Ариф Дирлик еще в конце 1980-х определял «постсоциализм» (с оглядкой на КНР) как социализм, который «стремится избежать возврата к капитализму, независимо от того, насколько сильно он может использовать последний для улучшения работы ‘реально существующего социализма’. По этой причине, а также для того, чтобы узаконить структуру ‘реально существующего социализма’, он стремится сохранить смутное представление о будущем социализме как общей цели человечества, отказывая ему в какой-либо имманентной роли в определении нынешней социальной политики» [Dirlik,

⁴² Как это в сжатом виде пояснял Ли Теин, известный в КНР ученый и политик, в свое время член Политбюро ЦК КПК: «В начале политики реформ мы выдвинули положение, что негосударственные сектора экономики являются дополнением социалистической экономики ... Все эти формы собственности при социализме не тождественны частной собственности при капитализме, служат строительству социалистической экономики, являются неизбежным объективным требованием развития общественных производительных сил и достижения общей зажиточности» [Ли Теин, 2002, с. 50].

1989, р. 231]. Насколько такое понимание постсоциализма, высказанное тридцать лет тому назад, справедливо в отношении идеологического самосознания современной КПК? – Концептный анализ актуального идеологического конструкта (временно-официальной идеологии) КПК, связанной с именем ее нынешнего лидера Си Цзиньпина, отчасти поможет дать ответ и на этот вопрос.

Если сформулировать для начала главный тезис этого идеологического конструкта, то он мог бы звучать так: *Глобальные вызовы новой эпохи открывают возможности реализовать преимущества социализма с китайской спецификой и тем самым привести китайскую нацию под руководством Си Цзиньпина к великому возрождению на благо всего человеческого сообщества.*

В ядро сицзиньпиновского «социализма с китайской спецификой новой эпохи», входят, прежде всего две составляющие этого сложного концепта как общего имени для нынешнего идеологического конструкта КПК: унаследованное от эпохи Дэна понятие «социализма с китайской спецификой» и новый концепт «новой эпохи». Сверх того, к ядру относятся еще, как минимум, три элемента: Си Цзиньпин как концепт, «великое возрождение китайской нации» и «сообщество единой судьбы человечества».

Выражение «новая эпоха» (新时代) стало частью официального политического лексикона в КНР сразу после произнесенной Си на XIX съезде КПК речи «Социализм с китайской спецификой вступил в новую эпоху». В общем смысле «новая эпоха» определяется как «эпоха дальнейшего завоевания великих побед социализма с китайской спецификой в новых исторических условиях» [Си Цзиньпин, 2017]. Новизна этих исторических условий имеет как внутри-, так и внешнеполитический аспект. Суть первого выражается двумя ключевыми концептами: «обществом средней зажиточности» (сяокан) и «модернизированной социалистической державой» – их в «новую эпоху» и планируется построить. Внешнеполитический аспект «новой эпохи» выражен в

том, что мир сегодня переживает «период грандиозного развития, крупных перемен и серьезной перенастройки». С одной стороны, это открывает Китаю «блестящие перспективы»; с другой же, рождает необходимость «эффективно реагировать на суровые вызовы, противостоять крупным рискам, преодолевать серьезные препятствия и устранять наисложнейшие противоречия» [Си Цзиньпин, 2017]. Но помимо этих видимых смыслов концепта «новой эпохи», в нем присутствует и неочевидный подтекст, а именно мысль о том, что новизна эпохи определяется прежде всего не вне Китая, а самим Китаем; здесь оживает древний культурный паттерн: Поднебесная в центре мира. Стало быть, дело обстоит не так, что есть глобальный мир, который стихийно вступил в какую-то новую эпоху, и теперь Китаю надо в нем как-то устроиться. Наоборот, подлинная новизна «новой эпохи» Си Цзиньпина состоит в том, что вместо западной глобализации провозглашается мир, развитие которого будет теперь в существенной мере определяться величиной «возродившейся» китайской нации.

Специфику «новой эпохи» в дискурсе Си Цзиньпина выражает традиционное для марксистского словаря понятие «основного противоречия эпохи». Оно служит как бы основным маркером эпохальной новизны. В материалах XIX съезда КПК это противоречие определяется как «противоречие между постоянно растущими потребностями народа в прекрасной жизни и неравномерностью и неполнотой развития» [Си Цзиньпин, 2017]. Ранее формулировка главного противоречия, одобренная третьим пленумом ЦК 11-го созыва КПК в 1978 году, звучала как «противоречие между растущими материальными и культурными потребностями населения и отсталым общественным производством» [Лю Юань, 2019, с. 17]. По мнению китайских авторов, изменение основного противоречия эпохи отражает переход от противоречия «нехватки количества» к противоречию «нехватки качества» [Чэнь Цзинь, 2017]. Постараемся теперь с учетом этого момента охарактеризовать концептную структуру новейшей официальной идеологии КПК.

Начнем с человека-концепта, с фигуры нынешнего лидера КПК Си Цзиньпина, что само по себе необычно. Ведь внесение живого лидера партии в ядерную часть идеологического конструкта для КНР после Мао беспрецедентно. Устав Коммунистической партии Китая, принятый на ее XIX съезде в 2017 году, объявляет идеи Си Цзиньпина «руководством к действиям партии наравне с марксизмом-ленинизмом, идеями Мао Цзэдуна, теорией Дэн Сяопина, важными идеями тройного представительства и научной концепцией развития» [Резолюция XIX ..., 2017]. Тем самым получает завершение процесс признания нынешнего лидера Китая в качестве политической фигуры, равной по значимости Мао Цзэду и Дэн Сяопину. Между тем в период между Дэном и Си Китаем руководили и другие лидеры, от которых, однако, в этом пассаже Устава упоминаются только брендовые идеологические концепты (тройное представительство и научная концепция развития). И хотя в программной части Устава имена Цзян Цзэминя и Ху Цзиньтао всё же указываются, возникает вопрос: почему именно Си Цзиньпин удостоился высокой чести быть упомянутым рядом с Мао и Дэном?

Сам по себе этот вопрос уже относительно давно и широко обсуждается в западном и российском китаеведении. Но прежде всего он получает основательное освещение в китайской научной литературе. Здесь идеи Си Цзиньпина квалифицируются как особый этап в истории марксистского социализма – как «третий скачок китаизации марксизма» [马克思主义中国化的第三次飞跃 - макэсы чжуи чжунгохуа дэ дисаньцы фэйюе]. Как указывалось выше, лексикоконцепт «китаизация марксизма», упоминающийся в материалах XIX съезда КПК и в ее Уставе, только в начале 2000-х годов входит в широкий официальный дискурс КНР, причем в последние годы китайские авторы выделяли «три великих скачка» китаизации марксизма. Правда, трактовка этих скачков, особенно третьего, разнилась по историческому периоду, идейному смыслу и поколениям лидеров КПК. Не вызывала сомнений лишь идентификация первого этапа: эпоха и идеи Мао Цзэдуна.

В самом общем плане суть трех скачков китаизации марксизма определяется в официальном политическом дискурсе Китая следующим метафорическим образом: первый скачок – китайская нация встала на ноги политически, освободившись от позорного клейма «больного азиата»; второй – Китай встал на ноги экономически, предоставив своим гражданам возможности для обогащения честным трудом; третий – КНР наметила путь от национального обогащения к статусу могущественной державы современного мира.

Более конкретно, под метафорой «встать на ноги политически» подразумевается эпоха революционной борьбы китайского народа против своего полуфеодального и полуколониального статуса. В официальной китайской историографии это маркируется двумя главными противоречиями в китайском обществе: с одной стороны, между империализмом и китайской нацией; с другой – между феодализмом и народом. С этими противоречиями концептуально связывается метафорическое обозначение Китая той эпохи как «больного азиата» – с намеком на пристрастие китайцев к опиуму в конце династии Цин. Вытекающая отсюда историческая миссия китайских коммунистов описывается официальной метафорой «свергнуть три горы империализма, феодализма и бюрократического капитализма». Считается, что Коммунистическая партия Китая во главе с Мао Цзэдуном привела китайский народ к национальному освобождению и национальной независимости, завершила «новую демократическую революцию» и основала Китайскую Народную Республику. В этом смысле китайская нация с тех пор «встала на ноги политически».

Под выражением «встать на ноги экономически» в официальном политическом дискурсе Китая подразумевается прежде всего эффект от решений III пленума ЦК КПК 11-го созыва 1978 года, провозгласившего политику открытых дверей и положившего начало новому (рыночному) этапу экономических реформ в Китае. С начала реформ экономическая и научно-техническая мощь Китая достигли небывалого для страны масштаба, а уровень

доходов и социального обеспечения жителей страны непрерывно росли все последние четыре десятилетия. В результате социалистический Китай стал мощной экономической державой, что значит, «встал на ноги экономически».

А вот определение сути *третьего* скачка китаизации марксизма оказалось наиболее спорным, поскольку оно напрямую зависело от оценки актуальной политической ситуации в КНР. Когда у власти был «лидер третьего поколения» Цзян Цзэминь, китайские обществоведы считали, что озвученная им концепция «тройного представительства» знаменует собой новый скачок в китаизации марксизма. По словам китайского ученого Фан Вэйбина, идеи Мао Цзэдуна и теория Дэн Сяопина совершили два исторических скачка в китаизации марксизма. «Важная концепция 'тройного представительства', озвученная Цзян Цзэмином, представляет собой третий великий скачок в китаизации марксизма» [Фан Вэйбин, 2003, с. 22]. Эта концепция была действительно важным шагом в «раскрепощении сознания» КПК, которая с конца 90-х стала считать себя партией всего китайского народа, включая бизнесменов, а не только рабочих и крестьян. Соответственно, утверждалось, что «китаизация марксизма в основном достигается тремя историческими скачками: идеями Мао Цзэдуна, теорией Дэн Сяопина и важной концепцией 'тройного представительства'» [Янь Хунцзюе, 2005, с. 5]. При этом ряд авторов шли еще дальше и ставили имя Цзян Цзэминя рядом с Мао и Дэном [Чэнь Хуэй, 2002].

Но примерно с середины 2010-х годов китайские авторы стали отмечать, что новый лидер КПК Си Цзиньпин существенно обогатил теорию социализма с китайской спецификой, связав ее с проблематикой переживаемой «новой эпохи». Тем самым получалось, что именно он осуществил третий исторический скачок китаизации марксизма [Юе Сюеся, 2015]. Но представлялось это, опять же, по-разному. Одни авторы, – к примеру, китайский политический философ Ли Цзюньвэнь, – делают Си Цзиньпина символом третьего скачка в китаизации марксизма, деликатно расширяя смысл «второго скачка» и включая в него, помимо теории Дэн Сяопина, концепцию тройного представительства и научную концепцию развития [Ли Цзюньвэнь,

2019]. Примером других китайских исследователей может служить Чэнь Цзяньлэй, который обозначает второй скачок в китаизации марксизма общим именем «теоретическая система социализма с китайской спецификой» [Чэнь Цзяньлэй, 2018, с. 171], без указания лидеров и даже концепций, составляющих этот скачок (соответственно, Дэн Сяопина, Цзян Цзэминя и Ху Цзиньтао). Некоторые авторы идут еще дальше, редуцируя смысл второго скачка к «теории Дэн Сяопина» [У Сун, 2017]. Но в любом случае, каждый скачок получает своего символического лидера: Мао Цзэдуна, Дэн Сяопина и Си Цзиньпина.

Западные авторы тоже по-разному оценивают место идей Си Цзиньпина в истории марксизма вообще и китайского марксизма, в частности. Новозеландский ученый Майкл Питерс указывает на «растущее символическое значение Си для руководящей идеологии партии в критический исторический момент перехода Китая к глобальной сверхдержаве» [Peters, 2017, p. 1299]. Американский журналист Крис Бакли, долгое время живший в КНР, тоже обращает внимание на то, что в китайской пропаганде Си Цзиньпина называют «линсю» [领袖] – благоговейным китайским словом для обозначения лидера (вождя), которое также использовалось в отношении Мао Цзэдуна [Buckley, 2018]. Российский китаевед Евгений Румянцев обращает внимание на то, что в преддверии XIX съезда КПК Си Цзиньпин получает в официальном политическом дискурсе КНР почетный титул «ядра» [核心 – хэсинь], которым не удостоился правивший до этого Ху Цзиньтао [Румянцев, 2017, с. 58]. Действительно, эта роль «ядра» зацементирована в имени Си Цзиньпина не только в Резолюции XIX съезда КПК⁴³, но и в обновленной редакции Устава

⁴³ «Съезд считает, что со времени XVIII съезда партии ЦК КПК, ядром которого является товарищ Си Цзиньпин, выдвинул ряд новых концепций, новых идей и новых стратегий в области экономического, политического, культурного, социального и экоцивилизационного строительства. См.: [Резолюция XIX ..., 2017].

партии⁴⁴. Российские китаеведы также замечают [Борох, Ломанов, 2018, с. 66], что концепт лидера как «ядра» партии, несколько подзабытый в период относительно либерального правления Ху Цзиньтао, теперь (наряду с упомянутым понятием «вождя») переживает ренессанс в КНР.

Очевидные факты говорят в пользу исключительно высоких позиций Си Цзиньпина во властной системе КНР: на XI пленуме 18-го созыва ЦК КПК, который состоялся в закрытой форме с 24 по 27 октября 2016 года, Си Цзиньпин получил статус «руководящего ядра», который до него имели лишь Мао Цзэдун и Дэн Сяопин. А годом позже, на XIX съезде КПК, концепт «идеи Си Цзиньпина о социализме с китайской спецификой новой эпохи» был внесен в Устав КПК. Наконец, в марте 2018 года сессия Всекитайского совета народных представителей не только включает эту идею Си в Конституцию КНР, но также исключает десятилетнее ограничение на правление председателя КНР, что открывает Си Цзиньпину перспективу долгого пребывания на вершине власти в партии и стране. По словам российского китаиста Алексея Маслова, после решений XIX съезда КПК Си Цзиньпин «оказывается в одном ряду с Марксом, Лениным, Мао Цзэдуном и Дэн Сяопином. То есть Си Цзиньпин позиционирует себя как пик развития мировой марксистской мысли» [Бовдунов, 2017]. Об этом свидетельствует появившийся в новой редакции Устава КПК концепт «идеи Си Цзиньпина о социализме с китайской спецификой новой эпохи», что идеологически ставит Си на одну доску именно с Мао Цзэдуном, которому в Уставе соответствует концепт «идеи Мао Цзэдуна» [Устав ..., 2017].

Помимо этого, росло также и внешнеполитическое признание Си Цзиньпина. Исследователи указывают на заслуги КНР в создании целого ряда таких проектов, как «Один пояс – один путь», БРИКС, ШОС и др., из-за чего «Китай не просто начинает играть активную роль в мировой политике, но и

⁴⁴ В тексте Устава КПК (в редакции, принятой XIX съездом КПК) говорится о необходимости «неуклонно защищать авторитет ЦК КПК, ядром которого является товарищ Си Цзиньпин, и поддерживать его единое централизованное руководство». См.: [Устав ..., 2017].

формирует новое политическое пространство» [Бовдунов, 2017]. По словам С.В. Минаева, если Мао Цзэдун объединил страну и руководил созданием социалистического Китая, а Дэн Сяопин поставил Китай на путь обогащения и уберег партию от угрозы буржуазной демократии, то цель Си – «снова поставить Китай в центр мира, каким он был в прошлом, и снова спасти партию, на этот раз от угроз, таящихся в ней самой» [Минаев, 2018, с. 81]. Другими словами, Китай эпохи Си Цзиньпина взял курс на превращение в супердержаву, бросающую вызов однополярному миру под руководством США. Китайские политологи уже в первой половине 2010-х предсказывали, что к 2023 году Китай и США сформируют новую биполярную структуру мировой политики [Чжай Дуншэн, 2013].

Третий скачок в китаизации марксизма метафорически описывается в дискурсе КПК как «эпоха могущественности», что концептуализируется как построение *«модернизированной социалистической державы»*. Ключевое слово здесь – держава. По замечанию О. Борох и А. Ломанова, данное слово как раз в эпоху Си Цзиньпина стало заменять в официальном китайском дискурсе привычный термин «государство». По буквальному смыслу обозначающих это слово иероглифов оно значит «сильное государство» [强国 – цян го], что, по справедливым словам, российских исследователей, «подчеркивает тезис о переходе Китая от эпохи обогащения к эпохе обретения могущества [Борох, Ломанов, 2018, с. 61]. В официальном дискурсе современного Китая в роли синонимов этого базового концепта можно встретить выражение «великая держава с китайской спецификой», а также целый веер выражений с ключевым словом «держава». Так, в упомянутой речи Си Цзиньпина говорится о необходимости превратить Китай в «державу с передовой обрабатывающей промышленностью», «морскую державу», «полноценную торговую державу», «социалистическую культурную державу», «спортивную державу», «державу образования» и т. д. Самый расширенный вариант этого «державного» концепта в речи Си на съезде звучит как превращение Китая в «богатую и

могущественную, демократическую и цивилизованную, гармоничную и прекрасную модернизированную социалистическую державу» [Си Цзиньпин, 2017].

Усиление – с приходом Си Цзиньпина в качестве высшего руководителя КНР – (велико-)державных смыслов в идеологическом конструкте социализма с китайской спецификой не должно казаться случайным, если учитывать характер идеологических дискуссий внутри китайского общества периода 1990-2000-х годов. К ним, как проницательно отмечали российские китаеведы А.В. Ломанов и О.Н. Борох уже на исходе 2000-х годов, относилась полемика против «исторического нигилизма» в отношении народной революции и социалистического строительства в КНР; критика «изменнического» (прозападного) толкования всей истории Китая; протесты против лозунга «прощания с революцией» (ради либерально-рыночных реформ) и т.п. При этом китайские национал-патриоты стремились «опереться на историю, чтобы помочь китайской элите избавиться от иллюзий в отношении Запада» и призывали «быть готовыми к возможному разрыву связей с Западом» [Ломанов, Борох, 2009. С. 83].

Концепт «модернизированной социалистической державы», смежный для «новой эпохи», есть одновременно формулировка цели второго этапа плана модернизации страны, рассчитанного с 2020 года до середины XXI века. Первый же этап должен быть реализован к 2035 году, когда предполагается в основном осуществить социалистическую модернизацию. При этом руководство КПК констатировало в 2017 году, что Китай уже решил проблему обеспечения миллиардного населения питанием и одеждой и в целом (хотя и не полностью) реализовал цель «сяокан», т. е. почти построил общество среднего достатка. Заметим, что указанные два этапа генерального плана модернизации КНР является перифразом упомянутого выше концепта «средних» и «крупных» перемен, которые продумывались Дэн Сяопином тоже до середины XXI века.

Помимо этих двух этапов, задачи китайской модернизации упакованы официальным дискурсом в два концепта: «общую схему пятиединого

строительства» (экономического, политического, культурного, социального и экоцивилизационного), а также «четырёхаспектную стратегическую концепцию о всестороннем построении среднезажиточного общества» (всестороннем углублении реформ, всестороннем обеспечении верховенства закона в государственном управлении и всестороннем устроении внутрипартийного управления). Заметим, что эти концепты не стоят изолированно друг от друга; они вписаны в общий нарратив, связывающий три скачка китаизации марксизма.

Эти скачки – какие бы реальные исторические перипетии борьбы за власть в самой КПК за ними ни стояли – в официальном нарративе гармонично встроены в общую сюжетную линию, в которой эпоха революционной борьбы современного китайского народа, составляющая содержание первого скачка китаизации марксизма, предстает как решающая предпосылка «обогащения» – квинтэссенции второго скачка. В свою очередь «обогащение» как экономическая ценность строительства социализма с китайской спецификой оказывается экономической основой «могущественности» и необходимым этапом для *«великого возрождения китайской нации»* [中华民族伟大复兴 – чжунхуа миньцзу вэйда фусин], то есть, для третьего скачка китаизации марксизма.

Само выражение «великое возрождение китайской нации» содержится на правах вполне «оперившегося» лексикоконцепта уже в докладе Цзян Цзэминя на XVI Всекитайском съезде КПК в 2002 году, где оно употребляется не менее 9 раз. Компартия Китая, – говорится в докладе – с самого дня своего рождения «выступает авангардом китайского рабочего класса и вместе с тем авангардом китайского народа и китайской нации, на ее плечах лежит величественная миссия – великое возрождения китайской нации» [Цзян Цзэминь, 2002]. Уже тогдашний китайский лидер говорил о «пяти с лишним тысячах лет развития китайской нации», в ходе которых она «выработала у себя великий национальный дух». И в докладе Ху Цзиньтао на XIII съезде КПК

лексикоконцепт великого возрождения китайской нации упоминается не менее 8 раз (но для сравнения: в докладе Си Цзиньпина на XIX съезде это выражение встречается 33 раза). Говорил Ху в своем выступлении и о «китайской нации с ее более чем пятитысячелетней историей цивилизации» [Ху Цзиньтао, 2012]. Однако нынешний глава Китая существенно усилил акцент на «пятитысячелетней истории китайской нации», сделав это одним из элементов третьего скачка китаизации марксизма. Вдобавок, усиление концепта великого возрождения китайской нации осуществляется и новыми стратегиями мемориальной политики в КНР, в частности, установлением на законодательном уровне в 2014 году праздника 3 сентября как «Победы во Второй мировой войне и Войне Сопротивления китайского народа японским захватчикам». Символично, что начиная с 2016 года и «Русский клуб» в Харбине проводит праздничные мероприятия, посвященные очередной годовщине окончания Второй мировой войны 3 сентября [Мэн Юйфэн, 2020, с. 81]. Всё это нацелено на «смену режима памяти: с памяти жертвы на память победителей» [Хубриков, 2020, с. 77]. Такая политика памяти также способствует продвижению концепта великого возрождения китайской нации в центр идеологического конструкта Си.

Заметим, что как раз характерный для «третьего скачка китаизации марксизма» акцент на китайской нации, понятой в близком конфуцианстве духе, дает повод оппонентам социализма с китайской спецификой заявлять, что КНР является не социалистическим, а «постсоциалистическим» государством [Mitter, 2020]. Однако уже проведенный выше концептно-политический анализ более ранних идеологических конструктов китайского социализма позволяет серьезно в этом усомниться – ведь идея великого возрождения китайской нации всегда оставалась в составе этих конструктов на «генетическом» уровне.

Ядерный концепт «великого возрождения китайской нации» в докладе Си Цзиньпина на XIX съезде КПК нередко входит в более сложный лексикоконцепт «осуществление *китайской мечты* о великом возрождении

китайской нации» (实现中华民族伟大复兴的中国梦 – шисянь чжунхуа миньцзу вэйда фусин дэ чжунгомэн). При этом «китайская мечта» (中国梦 – чжунгомэн) выступает и отдельным концептом в докладе Си, наподобие «американской мечты» [Скрипкарь, 2015]. В целом, концепты «китайской нации» и «китайской мечты» как важнейшие элементы понимания «китаизации» вообще и «китаизации марксизма», в частности играют ключевую роль в дискурсе Си Цзиньпина. При этом очевидна взаимосвязь концептов китайской нации, китайской цивилизации (中华文明 – чжунхуа вэньмин) и возрождения китайской нации. Коммунизм толкуется в контексте этого возрождения, а сама нация понимается в примордиалистском ключе – как культурно-цивилизационная общность с пятитысячелетней историей и мировым статусом.

Частью решения проблемы возрождения китайской нации выступает в дискурсе Си Цзиньпина проблема Тайваня (идеологическая роль которой только повысилась после «возвращения Сянгана и Аомэня в лоно Родины»). Дэнсяопиновский слоган «одна страна – два строя» в речи китайского лидера на XIX съезде КПК не только подтверждается, но и усиливается (с аллюзией на конфуцианские мотивы) лозунгом «два берега – одна семья». Базовый метафорический концепт «нация – это семья» развернут в дискурсе Си Цзиньпина богатой «семейной» метафорикой. В этом ключе утверждается, что «решение тайваньского вопроса и полное воссоединение Родины – общие чаяния всех сынов и дочерей китайской нации»; «соотечественники с обоих берегов – родные братья и сестры, живущие единой судьбой, члены одной семьи, близкие и родные друг другу люди» и т.п. [Си Цзиньпин, 2017]. Примечательно, что в обосновании необходимости всекитайского национального объединения задействуются как социологические (соответствие

общей тенденции исторического развития), так и моральные (исполнение общего священного долга перед китайской нацией) аргументы⁴⁵.

Как уже видно по «великому возрождению китайской нации» и многим другим лексикоконцептам официального дискурса КПК, в нем постоянно акцентируется «великое» (в докладе Си Цзиньпина на XIX съезде соответствующая лексема употребляется более 80 раз). В официальный дискурс были введены «четыре великих»: великая борьба, великая программа, великое дело и великая мечта. Великая мечта представляется как мечта о «великом возрождении китайской нации». Это – высшая цель, для достижения которой остальные «три великих» выступают как средство: чтобы возродить великую китайскую нацию, необходимо великое дело построения социализма с китайской спецификой. А для этого надо реализовать «великую программу партийного строительства», поскольку «руководящей силой наивысшего порядка» в упомянутом «великом деле» выступает КПК. Но реализация великой программы для великого дела предполагает преодоление великих противоречий и трудностей, поэтому для осуществления великой мечты необходимо вести «великую борьбу, характеризующуюся многочисленными новыми историческими особенностями». Си Цзиньпин подчеркивает в своем докладе, что «четыре великих» тесно друг с другом взаимосвязаны, но решающую роль играет все же новая великая программа партийного строительства [Си Цзиньпин, 2017]. Этот тезис, акцентирующий возросшую роль КПК, был вписан новую редакцию Устава КПК, принятую XIX съездом КПК и сохраненную XX съездом в новейшей редакции Устава⁴⁶.

⁴⁵ «Мы твердо убеждены в том, что если только все сыны и дочери китайской нации, в том числе сянганские, аомэньские и тайваньские соотечественники, будут в соответствии с общей тенденцией исторического развития исполнять перед китайской нацией общий священный долг, крепко возьмут в свои руки судьбу нации, то вместе мы обязательно сможем создать прекрасное будущее великого возрождения китайской нации!» (Си ..., 2017).

⁴⁶ «Коммунистическая партия Китая ведет за собой многонациональный народ страны на проведение великой борьбы, на реализацию великой программы, на продвижение великого дела и осуществление великой мечты, способствует вступлению социализма с китайской спецификой в новую эпоху». См.: [Устав ..., 2017].

Дискурс «величественности» в докладе Си Цзиньпина на XIX съезде КПК несколько диссонирует с повторяемым им стереотипным суждением: «наша основная реальность осталась неизменной – мы по-прежнему находимся, и еще длительное время будем находиться на начальной стадии социализма, остается неизменным и международный статус Китая как самой большой в мире развивающейся страны» [Си Цзиньпин, 2017]. В этом скромном позиционировании можно видеть продолжение заложенной Дэн Сяопином максимы для Китая: скрывать свою силу и выжидать своего часа. Однако многие китаисты, напротив, подчеркивают отход нынешнего китайского лидера от этого принципа, в какой мере того требует великая мечта о великом возрождении китайской нации.

Случай лексикоконцепта модернизированной социалистической державы, схожего с одноименным дэнсяопиновским концептом, но еще больше акцентирующий «державные» смыслы, еще раз показывает необходимость подробного концептного анализа программной речи Си Цзиньпина на XIX съезде китайских коммунистов. Это позволяет в связной форме определить моменты прочих концептных смещений относительно прошлых версий идеологии китайского социализма. По итогам этого анализа можно видеть, что типичные для классического советского марксизма концепты (рабочий класс, капитализм, коммунизм) в дискурсе Си редуцированы. Находятся на периферии также концепты «класса» и «классовой борьбы», столь важные для марксизма-ленинизма и маоизма. В докладе китайского лидера на форуме КПК они вообще не упоминаются, а в новой редакции Устава КПК, принятой XIX съездом КПК, помимо трех упоминаний «рабочего класса», по одному разу встречаются выражения «классовая борьба» и «классовый фундамент» КПК. При этом, однако, в Уставе поясняется, что «в силу внутренних факторов и зарубежного влияния классовая борьба будет в определенных рамках еще долго существовать, а при известных условиях, возможно, и обостряться, но она уже *перестала быть главным противоречием*» [Устав ..., 2017. *Курсив мой* – М.Ю.].

Напротив, на первый план в речи Си Цзиньпина выходят концепты, выражающие национальные амбиции китайского социализма с учетом актуальных проблем эпохи: технологических прорывов, управленческих рисков, экологических вызовов и т.д. Значительная часть этих концептов зашифрована в определениях «державы» в упомянутой выше фразе о превращении КНР к середине этого века в *«богатую и могущественную, демократическую и цивилизованную, гармоничную и прекрасную модернизированную социалистическую державу»*.

Так, *богатство и могущество* Китая подразумевает здесь не просто мощную экономику на основе научно-технического прогресса; конкретнее, китайское руководство взяло курс на форсированное создание «государства инновационного типа», в котором технологические новшества мыслятся в качестве стратегической опоры для создания модернизированной системы экономики, реализации проектов «цифровой Китай», «умное общество» и т.п. Особое значение придается при этом фундаментальным исследованиям перспективного характера с подготовкой большого контингента стратегически ценных научно-технических кадров международного уровня. Одним из принципиальных условий реализации этих задач китайские коммунисты считают ускоренное совершенствование того, что в КНР называется «системой социалистической рыночной экономики». Важным элементом этого процесса выступает совершенствование системы права собственности с целью превращения ее в рычаг повышения эффективности производства, установления справедливой конкуренции и недопущения административных и рыночных монополий. В свою очередь, ключевым условием работы этого механизма выступает умное госрегулирование посредством монетарной политики и осмотрительной макрополитики.

В целом, *реформирование и модернизация* мыслятся как перманентный режим всей китайской экономики, включая отношения собственности. (Неслучайно эти термины – одни из наиболее часто употребляемых в докладе Си Цзиньпина). Это прогрессивное развитие по умолчанию предполагает

режим всесторонней экономической открытости страны миру. Как заявил Си Цзиньпин на XIX съезде КПК, «открытые двери Китая не закроются, они будут распахиваться все шире». В этом стратегическом контексте следует понимать и международную китайскую инициативу «Один пояс, один путь». Данный мегапроект, уже вошедший в дискурс Си на правах периферийного идеологического концепта, видится китайскому руководству как средство усиления международного веса страны, показатель ее могущества.

Эта мощь предполагает для нынешнего руководства Китая большее, чем в эпоху Дэн Сяопина, внимание к *военному строительству*. В речи Си на XIX съезде КПК ставится задача создания «народной армии инновационного типа». Такая армия «должна быть всегда готова к бою» и «развертывать военное обучение, имитируя реальную войну». Далее, руководство КПК уже в 2017 году исходило не столько из того, что войну можно предотвратить (в силу благоприятных международных условий, как считалось в эпоху Дэн Сяопина), сколько из высокой вероятности крупных военных конфликтов с участием КНР. Отсюда – новый концептуальный ряд, отражающий эту масштабную политическую установку: «сформировать архитектуру углубленной военно-гражданской интеграции», «наращивать потенциал ведения объединенных военных операций», «усиливать всенародное оборонное воспитание» и т.п. Идеино-политическое руководство КПК над армией здесь тоже не забывается; провозглашается пропагандистско-воспитательная кампания «Наследуя красный ген, брать на себя ответственность за укрепление армии» [Си Цзиньпин, 2017].

Но речь в документах XIX съезда КПК идет не только об усилении экономики и вооруженных сил; КНР ставит своей целью активное участие в «создании международных отношений нового типа и сообщества единой судьбы человечества». На это в последние годы и была направлена дипломатия «великой державы с китайской спецификой». Заметим, что сходное с лексиконцептом «*сообщества единой судьбы человечества*» (人类共同命运 –

жэньлэй гунтун минюнь) выражение «*кровное сообщество одной судьбы*» встречается в докладе Ху Цзиньтао на XVIII съезде КПК. Но там данное выражение индексирует другой концепт, описывающий взаимоотношения материкового Китая с тайваньскими соотечественниками⁴⁷. Общечеловеческий смысл «единой судьбы» становится основным именно в дискурсе Си Цзиньпина, и он заключен в антигегемонизме: «судьба мира находится в руках народов всех стран, перспективы человечества зависят от выбора всех народов» [Си Цзиньпин, 2017].

Предпосылкой концепции «сообщества единой судьбы человечества» обозначены в докладе Си «пять принципов мирного сосуществования», которые красной нитью проходит через все версии внешнеполитической доктрины КНР, начиная с эпохи Мао. В докладе Си на XIX съезде онтологической основой сообщества единой судьбы человечества выступают ускоряющиеся тенденции глобального развития, несущие с собой повышение уровня взаимозависимости между странами. А это, в свою очередь, ведет к уравниванию сил в международных связях, формированию «нового типа международных отношений, основанных на взаимном уважении, равенстве и справедливости, сотрудничестве и всеобщем выигрыше» [Си Цзиньпин, 2017].

Создание международных отношений такого («нового») типа КПК связывает с наращиванием международного влияния Китая, его «притягательной и формирующей силы». Продолжая линию Дэна, Си заявляет о необходимости усиливать помощь развивающимся странам «в целях сокращения разницы в развитии Юга и Севера». Однако в отличие от «скромной» внешнеполитической стратегии архитектора китайских реформ, нынешний китайский лидер предлагает более амбициозный концепт КНР как «ответственной державы», которая желает активно участвовать в «формировании системы глобального управления [全球治理], постоянно

⁴⁷ «Нам нужно, не жалея сил, стимулировать солидарную борьбу соотечественников с обоих берегов. Все они относятся к китайской нации, являются *кровным сообществом одной судьбы* и должны заботиться друг о друге, доверять друг другу, вместе продвигать межбереговые связи и вместе пользоваться плодами развития». См.: [Ху Цзиньтао, 2012].

привносить в эту работу китайскую мудрость и китайскую силу» [Си Цзиньпин, 2017].

Концепт «глобального управления», будучи в конструкте Си смежным ядерному концепту «сообщества единой судьбы человечества», содержит новые смыслы по сравнению с концептом «глобального экономического управления», единожды употребленном в докладе Ху Цзиньтао на XVIII съезде КПК [Ху Цзиньтао, 2012]. Семантика «глобального управления» у Си включает весь круг вопросов, касающихся общей судьбы человечества. Китайские обществоведы используют в этой связи также выражение «*модернизация системы глобального управления*», которое концептуально значит то же самое, что и «*преобразование (формирование) системы глобального управления*», однако выгодно отличается от этого последнего термина одним нюансом. Слово «модернизация» семантически отсылает к семейству концептов, в лексической индексации которых присутствует лексема «модернизация/модернизированный». И по концептной логике идеологического конструкта выходит, что модернизация системы глобального управления есть лишь одна из проекций программы китайской модернизации⁴⁸. Инициатива «Один пояс и один путь» прекрасно вписывается в эту логику на правах периферийного концепта. По словам китайского политолога Ань Ямэй, проект «Один пояс, один путь» направлен на активное содействие построению сообщества единой судьбы человечества и на укрепление дружбы и сотрудничества с соседними странами. Сверх того, Си выдвинул стратегическую идею совместного построения «сообщества единой судьбы в киберпространстве» [Ань Ямэй, 2018].

К упомянутым выше определениям китайской державы относятся также «*демократическая и цивилизованная*», и за этим стоит целый ряд концептов,

⁴⁸ Это удачно выражено словами китайского академика Энфу Чена: «модернизация системы глобального управления является общей ответственностью всех стран мира, и крупная социалистическая страна с китайской спецификой должна активно участвовать в историческом процессе *построения* системы глобального управления, *вносить марксистские решения в совершенствование глобального управления*, а также *вносить мудрость марксистов XXI века для продвижения международного порядка и системы глобального управления в более справедливом и разумном направлении*. См.: [Энфу Чен, 2021, с. 114-115. Курсив мой. – М.Ю.].

подчас оригинальных, из официального политического дискурса нынешней КНР. Прежде всего, Си Цзиньпин концептуально подтверждает роль компартии в политической системе КНР, объявляя правление КПК «главной гарантией положения народа как хозяина страны и управления государством на правовой основе» [Си Цзиньпин, 2017]. Данная установка полностью отвечает положению Устава КПК о том, что «руководство со стороны Коммунистической партии Китая – самая сущностная особенность социализма с китайской спецификой, а также наиважнейшее преимущество социалистического строя с китайской спецификой» [Устав ..., 2017].

С учетом этого следует понимать и широко пропагандируемый в Китае концепт «социалистической консультативной демократии» (社会主义协商民主 – шэхой чжуи сешан миньчжу). Данное понятие, будучи родом еще из периферии идеологического дискурса Мао, переместилось позже ближе к центру в дэнсяопиновском идеологическом конструкте. В докладе Ху Цзиньтао на XVIII съезде КПК лексикоконцепт «консультативная демократия» является одним из ключевых в характеристике политической системы КНР, а в речи Си Цзиньпина на XIX съезде сходный концепт звучит как «социалистическая консультативная демократия». Он предполагает, что «все дела можно решить путем обсуждений, а дела, касающиеся всех, всеми вместе и обсуждаются» [Си Цзиньпин, 2017]. Ключевым каналом реализации социалистической консультативной демократии рассматривается (как и в докладе Ху на предшествующем съезде) Народный политический консультативный совет как «институциональное устройство с китайской спецификой». Консультативная демократия не выставляется Си Цзиньпином в роли эрзаца западного гражданского общества; напротив, она открыто объявляется «важнейшим способом осуществления партийного руководства» [Си Цзиньпин, 2017]. Аналогичным образом, первейшим условием того, что в Китае называют «правовым государством», «правовым правительством» и «правовым обществом», тоже объявляется руководство со стороны коммунистов.

Особый акцент на сущностную роль компартии в реализации социализма с китайской спецификой составляет одну из новаций в идеологическом конструкте Си Цзиньпина по сравнению с эпохой Мао и Дэна. На это указывают и западные авторы, в частности, проницательный Стив Цанг [Tsang, 2019]. По его мнению, усиление при Си Цзиньпине руководящей роли КПК составляет отличие его эпохи от руководства Мао Цзэдуна и Дэн Сяопина, которые по разным причинам эту опору ослабили (что проявилось как в опыте «культурной революции», так и в протестах на площади Тяньаньмэнь).

Метафорически сицзиньпиновский принцип партийного строительства выражается изречением «Чтобы ковать железо, нужно самому быть крепким» [Си Цзиньпин, 2017]. Концептуально это значит два момента: на уровне общества надо отстаивать и усиливать всестороннее партийное руководство, а внутри партии осуществлять перманентный самоконтроль и «всесторонне устрожать внутрипартийное управление». Прежде всего, следует обратить внимание на концепт «внутрипартийного управления», он резко повышен в статусе по сравнению с докладом Ху Цзиньтао на предыдущем съезде КПК. Ху тогда буквально пару раз сказал о необходимости «осуществлять строгое внутрипартийное управление» и «устрожать внутрипартийную организационную жизнь», зато термин «внутрипартийная демократия» он употребил 6 раз [Ху Цзиньтао, 2012]. Для сравнения: у Си Цзиньпина в докладе 2017 года термин «внутрипартийная демократия» упоминается только два раза, зато концепт «внутрипартийное управление» - не менее 11.

Устрожение внутрипартийной жизни, в свою очередь, имеет два измерения: дисциплинарное и идейное. Первое выражается прежде всего в соблюдении членами партии правовых норм и норм внутрипартийной жизни. Сюда относятся понятия «внутрипартийного самоконтроля» и «контроля партии со стороны народных масс». Метафорически это значит «заключить власть в "клетку" порядка». Борьба с коррупцией внутри КПК занимает здесь особое место. Согласно данным Национального бюро статистики Китая, степень удовлетворенности строительством некорруптированного партийного

аппарата и антикоррупционной работой КПК с 75% до XVIII Всекитайского съезда выросла до 92,9% в 2016 году [Всестороннее соблюдение ... 2017]. В своей речи на XIX съезде КПК Си Цзиньпин описывает борьбу с коррупцией метафорами, показывающими продуманный и системный подход к делу: «мы настойчиво ‘били и по тиграм, и по мухам’ и ‘охотились на лис’. ... Все плотнее плелась ‘клетка’ ограничения власти, призванная сдерживать коррупционные порывы чиновников» [Си Цзиньпин, 2017].

Больше, чем в случае коррупции, толерантности предполагается в борьбе против «четырех вредных поветрий» (формализма, бюрократизма, гедонизма и роскошества) – здесь действует провозглашенный Мао (в духе его упомянутой выше теории двух типов противоречий) и продвинутый затем Дэном принцип «лечить, чтобы спасти больного». Но болезнь, которую воплощают упомянутые «четыре поветрия», уже не столько дисциплинарного, сколько морально-идеологического характера. Она примыкает к кругу представлений, которые в докладе Си Цзиньпина именуются как «индивидуализм, обособленчество, либерализм, местничество, стремление быть беспринципным хорошим человеком» [Си Цзиньпин, 2017]. Всё это квалифицируется как угрозы партийной идеологии, поскольку «революционные идеалы превыше всего». А под ними, как и в эпоху Мао Цзэдуна, в докладе Си подразумевается, прежде всего, «великий идеал коммунизма и общий идеал социализма с китайской спецификой».

Взаимосвязь дисциплинарных и идейных аспектов партийного строительства находит в докладе Си Цзиньпина выражение в концепте «революционного самообновления (самопреобразования, самосовершенствования, самоочищения)». В такого рода практике строгий самоконтроль коммунистов сочетается с постоянной самокритикой и обновлением их партийного менеджмента. О необходимости для партии «повышать уровень своего самоочищения, самосовершенствования, самообновления и самоподготовленности» говорил уже Ху Цзиньтао на XVIII съезде КПК [Ху Цзиньтао, 2012], но у Си аналогичный лексикоконцепт смещен

к ядру идеологического конструкта благодаря концепту «устрожения внутрипартийного управления». В этой связи в дискурсе китайского лидера появляется оригинальный метафорический концепт «внутрипартийной политической экосистемы»⁴⁹ со смежными понятиями «загрязненность внутрипартийных взглядов, нечистота организаций, нечистота стиля» и т. п. Метафорический мостик к концептам, выражающим идею социальной и социоприродной гармонии (зеленое развитие, прекрасная жизнь, прекрасный Китай, здоровый Китай и т.п.), здесь очевиден.

Сверх того, среди упомянутых выше определений китайской державы мы также видим «*гармоничная, прекрасная*». И это тоже не просто красивые слова, а имена для продуманной системы концептов. Прежде всего, это выражает проблему гармонизации социальных отношений, обострившуюся в КНР с началом имущественной поляризации населения как эффекта рыночной экономики. Уже у Ху Цзиньтао идеологической реакцией на эту проблему стало положение о «человеке как основе» [以人为本 – и жэнь вэй бэнь]. Выдвинутую Си Цзиньпином сходную идею «народа как центра» [以人民为中心 – и жэньминь вэй чжунсинь] директор Издательства Китайской Академии общественных наук Чжао Цзяньин считает «важной идеологической инновацией», причем более научной и понятной в сравнении с положением «человек как основа»: «если взгляд на развитие ‘человека как основы’ был выдвинут в противовес модели ‘материальное как основа’, то идея развития ‘народ как центр’ выдвинута с точки зрения качества развития» [Чжао Цзяньин, 2020, с. 58].

Теперь на первый план выходит потребность людей в хорошем качестве жизни, что выражается в повышении уровня не только материальных, но и культурных запросов. Эти смыслы присутствуют в таких концептах дискурса

⁴⁹ Заметим, что выражение «политическая экосистема» – это в упомянутом докладе Си Цзиньпина отдельный идеологический лесикоконцепт; Си говорит, к примеру, о «политической экосистеме в народной армии».

Си Цзиньпина, как «прекрасная жизнь» [美好生活– мэйхао шэнхо] и «прекрасный Китай» [美丽中国 – мэйли чжунго]. Выражение «прекрасная жизнь» означает принцип сбалансированности и гармоничности жизни граждан в ситуации, когда «главный вопрос развития производительных сил состоит не в ‘отсталости’, а в ‘неравномерности, неполноте’» [Чжао Цзяньин, 2020, с. 56]. В этом понятии отчетливо слышны конфуцианские смысловые нотки, что подтверждается и концептуальными акцентами в докладе Си Цзиньпина на XIX съезде КПК. Здесь к ядерному концепту «великого возрождения китайской нации» непосредственно придвинут концепт Китая как «державы образования» (как условия такого возрождения). В духе суньятсеновского концепта народного благосостояния заявляется о необходимости развивать в Китае «гармоничные трудовые отношения». На это нацелена «борьба с бедностью» для уменьшения имущественной поляризации населения (посредством наращивания численности людей со средним уровнем доходов) и резких региональных различий по уровню жизни (в том числе, через кооперацию восточного и западного регионов КНР); план всенародного социального обеспечения и т.д. Примечательно, что провозглашенная КПК стратегия в сфере народного здравоохранения («здоровый Китай») имеет также идеологическую составляющую, призывая наравне с западной медициной «наследовать и развивать традиционную китайскую медицину и фармацевтику». В эту же традиционалистскую (квазиконфуцианскую) тему социальной гармонии вписывается и высказываемый Си Цзиньпином, с аллюзией на дискурс Мао, тезис о необходимости «правильно разрешать противоречия внутри народа» [Си Цзиньпин, 2017].

Но конфуцианская по истокам идея прекрасной, гармоничной жизни несет в себе и глобальное измерение, что в политическом дискурсе эпохи Си Цзиньпина выражается концептами вроде «сообщества единой судьбы человечества», «экологическая цивилизация» и т.п. Лесикоконцепт «экологическая цивилизация» (生态文明– шэнтай вэньмин) – относительно

новый для официального дискурса КПК, в докладе Ху Цзиньтао он еще не встречается. С одной стороны, эта тема оказывается важным элементом в нарративе о великом возрождении китайской нации, усиливая его цивилизационную составляющую. Причем формирование экологической цивилизации Си Цзиньпин характеризует как «огромный перспективный план, рассчитанный на процесс бесконечного развития китайской нации» [Си Цзиньпин, 2017]. С другой стороны, концепт экологической цивилизации наполняет национальным смыслом тезис о единой судьбе человечества. По словам китайского ученого Сун Лэя, уже XVIII съезд КПК сформулировал «всесторонний план строительства социалистической экоцивилизации, которая содержит китайский цивилизационный ген» [Сун Лэй, 2017, с. 156].

Экологическая проблематика довольно органично (причем не без конфуцианских смысловых обертонов) вписывается в смежную область концепта «прекрасной жизни», а именно, через промежуточный концепт «гармоничной синергии человека и природы». Гармонично выглядит и примирение государственного плана с рыночной экономикой в «зеленом развитии: «зеленых» финансах, «зеленых» учебных заведениях, «зеленых» микрорайонах, «зеленых» семьях и т. д.

Именно в контексте «гармоничной синергии человека и природы» в официальный дискурс вносится понятие «прекрасного Китая», означающее создание народу благоприятной социальной и природной среды для жизни и труда. Сюда относится и среда культурная. Одним из концептов, непосредственно примыкающих к ядерному понятию «великого возрождения китайской нации», выступает «уверенность в собственной культуре как «основная, наиболее глубинная и устойчивая сила в развитии государства и нации» [Си Цзиньпин, 2017]. Заметим, что тема культурного строительства и культурного влияния занимает одно из ключевых мест в актуальном идеологическом конструкте КПК. Впечатляет, насколько гибко соответствующий раздел доклада Си Цзиньпина на XIX съезде сочетает в концепте «социалистической культуры с китайской спецификой», с одной

стороны, идейную принципиальность, а с другой – чистейший прагматизм; с одной стороны, китайскую традиционность, а с другой – новейшие культурные тренды; с одной стороны – государственное планирование, а с другой – рыночные механизмы и т.д.

В отличие от идеологического конструкта эпохи маоистской культурной революции, традиционная культура Китая, сформировавшаяся в течение «более чем пятитысячелетней истории китайской цивилизации» не отбрасывается как ненужный для революции хлам; наоборот, заявляется, что эта культура «вплавлена в революционную и передовую социалистическую культуру, созданную китайским народом под руководством партии в ходе революции». Но уважение к традиционной культуре не означает здесь ее некритической фетишизации; культурный идеал КПК остаётся светским, ориентированным на научное просвещение. Это предполагает работу по «изживанию устаревших обычаев и нравов», противостояние «разлагающему влиянию загнившей отсталой культуры» и следование «новым веяниям эпохи»⁵⁰.

На первый взгляд, концепты культурной политики, выраженные в речи Си, производят впечатление либеральных, нацеленных на «развитие демократии в научных кругах и кругах деятелей искусства». Более того, Си цитирует лозунг Мао, которым тот – на волне критики сталинского «культа личности» – недолгое время сопровождал культурную политику в КНР 1950-х годов: «пусть расцветают сто цветов, пусть соперничают сто школ» [Мао Цзэдун, т. 5, с. 443].

⁵⁰ Когда представители современного конфуцианства в КНР выступили с предложением заменить марксизм-ленинизм учением Конфуция и даже закрепить основополагающий статус конфуцианства в Конституции КНР, то в адрес этих «ревнителей старины» среди китайской общественности раздалась упрёки в «фундаментализме» и «обскурантизме» [Ломанов, 2017]. К тому же, пока в высшем руководстве Китая остается такой сильный идеолог КПК, как Ван Хунин – всесторонне образованный, причем одновременно в западной и китайской социогуманитарной традиции, ученый, упомянутые предложения неоконфуцианцев не имеют никакой политической перспективы. Об этом свидетельствует принципиальная позиция Ван Хунина в понимании им китайской политической культуры, которую он высказал в своей классической работе «Структура меняющейся политической партии Китая» (1988): «Структура китайской политической культуры до последней трансформации включала в себя некоторые негативные или немодернистские элементы. Сохранение "левой" идеологии, сохраняющиеся пережитки феодализма и сочетание старых и новых факторов привели к определенным результатам, таким как слабое понимание идей демократии и верховенства закона, расплывчатое чувство политической ответственности, смутное ощущение политического участия, слабое чувство права и искаженное чувство власти. Цель развития политической культуры состоит в том, чтобы преодолеть эти элементы и включить позитивные, демократические и инновационные» [Wang Huning, 1988].

Однако это недвусмысленно дополняется непререкаемым правом КПК на идеологическое руководство – ведь именно «идеология определяет направление и путь развития культуры» [Си Цзиньпин, 2017].

Организуемое КПК на государственном уровне сочетание культурного потенциала китайского социализма с возможностями его медийно-рыночной реализации (рекламирования, популяризации, сериализации и т. п.) подается в докладе Си Цзиньпина как важнейшее средство политического влияния Китая в сфере международных коммуникаций. Необходимо – подчеркивает Си – наращивать культурную «мягкую силу» Китая. В дискурсе лидера КПК выражение «мягкая сила» причудливым образом объединяет дух высоких технологий с высоким духом китайской философии. Действительно, в «soft power с китайской спецификой» чувствуются аллюзии на конфуцианскую идею окультуривания варваров посредством образца для подражания, а не грубой силы⁵¹. О растущей популярности конфуцианских идей у политической элиты современного Китая пишут и российские авторы. В частности, А. А. Крушинский отмечает глубокую связь концепции «сяокан» с традиционными для Китая конфуцианскими представлениями [Крушинский, 2015], а В. Г. Буров пишет о популярности конфуцианского наследия среди представителей современной политической элиты Китая [Буров, 2011, с. 12]. Китайские авторы также указывают на реализацию некоторых идей конфуцианства в нынешней политике КПК [Ли Сянянь, 2016, с. 216].

Конфуцианское идейное наследие в известном смысле помогает идеологически обосновать смысл правового государства в условиях монополии КПК на власть, поскольку западным представлениям о верховенстве закона на основе разделения властей здесь противопоставляется практика разрешения социальных конфликтов на основе неписаных моральных норм и отеческой заботы верховного правителя (коммунистической партии). Некоторые западные

⁵¹ «Учитель хотел поселиться среди варваров. Кто-то сказал: «Там грубые нравы. Как вы можете так поступать?». Учитель ответил: «Если благородный муж поселиться там, будут ли там грубые нравы?». См.: [«Лунь Юй», 1972, 157].

авторы усматривают специфику китайской правовой системы во взаимном дополнении верховенства правового закона (на которое Си Цзиньпин ссылается в своей речи на XIX съезде КПК целых 13 раз) и верховенства добродетели, генетически связанной с традиционными для Китая политико-правовыми теориями [Garrick, Bennett Chang, 2018]. Но это не значит, что у Си ослаблен тезис о необходимости правового регулирования в условиях политической гегемонии КПК. Концептная триада «правового государства, правового правительства и правового общества» образует, по словам китайского лидера, «социалистическую правовую систему с китайской спецификой», в которой Конституция выступает нормативным «ядром», а верховенство закона – главным принципом государственного управления. При этом отмечается необходимость создания «более действенных правовых гарантий по отношению к правам человека» и выражается требование «стимулировать законотворчество на основе принципов демократии». Задействованные здесь абстрактные (универсальные) концепты «прав человека» и «демократии» могут создать впечатление, что КПК делает заем у западной теории правового государства. Однако это не так, ибо в основе правовой идеологии нынешней КПК продолжает лежать восходящий к Дэн Сяопину принцип «органического единства управления государством в соответствии с законом и управления партией в соответствии с партийными нормами». Это значит, что только компартия гарантирует в КНР верховенство закона, защищает авторитет Конституции, осуществляет единое руководство в построении «правового Китая».

В заключение отметим, в чем состоит новизна идей Си Цзиньпина, воплощенная в его концепте «социализма с китайской спецификой новой эпохи». Имеется в виду социализм, главной задачей которого является продолжение социалистической модернизации с учетом, с одной стороны, новых исторических вызовов, а с другой – возросшей силы Китая. Одновременно данный концепт китайского социализма представляет собой «третий скачок в китаизации марксизма», который четко маркируется новым

этапом стратегического планирования в КНР. С ним соотносится целый комплекс новых понятий, которые закрепляют это качество «скачка» и соединяют его с именем Си Цзиньпина. Таким образом, концепт социализма с китайской спецификой в новую эпоху связывает в один узел социалистическую модернизацию и национальное возрождение, при этом ключевым оказывается концепт «новой эпохи», который привнес в современный политический дискурс Китая нынешний его руководитель. Конечно, идейное новаторство Си Цзиньпина является относительным – оно покоится на традиции, заложенной Мао Цзэдуном и Дэн сяопином; и справедливо было замечено, что еще до Си эти китайские лидеры практиковали специфический стиль мысли и действия, в котором прагматизм «реалистического подхода» творчески сочетался с волюнтаризмом «раскрепощенного сознания» [Бальчиндоржиева, Цырендоржиева, 2013, с. 90].

3.2. XX съезд КПК: новейшие концептуальные сдвиги в «социализме с китайской спецификой новой эпохи»

Как замечают российские китаеведы О. Борох и А. Ломанов, «прозвучавшее в июне 2018 г. заявление Си Цзиньпина о том, что «в мире происходят великие изменения, каких не было сто лет», быстро и прочно вошло в общественно-политический и научный обиход. При рассмотрении содержания «великих изменений» заместитель директора Школы международных отношений Народного университета Китая Цзинь Цаньжун отметил, что центр мировой силы перемещается на Восток, старый международный порядок демонстрирует признаки ослабления и даже распада. Приближение «четвертой промышленной революции» открыло Китаю возможность стать мировым лидером в области высоких технологий» [Борох, Ломанов, 2020, с. 70]. Действительно, за период между XIX и XX съездами КПК Китай продолжал успешно развиваться. В докладе Си Цзиньпина на XX съезде был сделан вывод о совершении партией (в результате «углубленного

продвижения реформ», то есть, начиная с эпохи Дэн Сяопина) «двух чудес – обеспечения динамичного экономического развития и поддержания длительной стабильности в обществе» [Си Цзиньпин, 2022].

К началу XX съезда КПК было очевидно, что за время десятилетней администрации Си Цзиньпина в КНР оформилась новая версия того, что уже в 2000-х годах получило название «социалистической рыночной экономики». Ряд западных авторов говорят о возникновении «синомики» как «рыночной системы нового типа, в которой правительственные и партийные деятели обладают огромной дискреционной властью» [Naughton, 2021, p. 3]. Утверждается, что «усиление партийного влияния на государственные и негосударственные фирмы внутри страны и за рубежом превратила ‘China Inc.’ в ‘CCP Inc.’ [Blanchette, 2020]; что Китай при Си Цзиньпине перешел от государственного капитализма к ‘партийно-государственному капитализму’» [Pearson, Rithmire, and Tsai, 2020]. Как бы то ни было, фактом остается, что, хотя экономика Китая на сегодняшний день разделена примерно на 60-40% между частным и государственным секторами, КПК за последние годы существенно расширила политические связи с частным бизнесом: к началу 2020-х годов около 50 % частных компаний Китая имели у себя отделения КПК (по сравнению с 35 % в 2010 году и всего 17 % в 2000 году) [Thomas, 2020]. Но, прежде всего, усилена роль парткомов в государственном секторе экономики, когда за ними резервируется последнее слово на ключевых этапах принятия решений [Naughton, Boland, 2023, p. 11-12]. Это, помимо прочего, объясняется ростом напряженности в отношениях между Китаем и США, особенно в связи с американскими санкциями против знаковых китайских фирм. Как следствие, наблюдается резкое смещение промышленной политики КНР в сторону самообеспечения. Становится необходимым более интервенционистский, чем

даже в 2010-х годах, подход правительства, особенно в критически важных областях⁵².

В период между XIX и XX съездами КПК отношения между КНР и коллективным Западом существенно деградировали, причем в них стал отчетливо проявляться момент идеологического противостояния. Хотя XIX съезд КПК еще раз озвучил (кажущийся все более лукавым на фоне мощной китайской экономики) тезис о КНР как «самой большой развивающейся стране», мировой лидер США уже не желает и дальше подыгрывать этой мнимой скромности своего конкурента. Неслучайно весной 2023 года члены Палаты представителей Конгресса США единодушно проголосовали за проект закона о лишении КНР статуса развивающейся страны в рамках всех международных организаций, куда входят обе страны [Schnell, 2023]. А еще в конце 2017 года американское правительство опубликовало отчет о стратегии национальной безопасности, в котором Китай назван «ревизионистской державой» и «стратегическим конкурентом», стремящимся «создать мир, противоположный ценностям и интересам США» [Vinodan, Kurian, 2021, p. 23]. При этом отмечается, что нынешний Китай – это более опасный вызов мировой гегемонии США, чем бывший Советский Союз, потому что «его влияние как растущей державы все больше интегрируется в глобальную экономику, политику и безопасность» [Vinodan, Kurian, 2021, p. 129]. Долго бытовавшее на Западе представление, что свободный рынок подтолкнет Китай к демократии и правам человека, все чаще характеризуется самими западными политиками и политологами как иллюзорное. По словам американского сенатора-республиканца Марко Рубио, «капитализм не изменил Китай – Китай изменил капитализм», потому-то Китай гораздо опаснее для США, чем когда-то Советский Союз [Nohmann, 2023].

⁵² Отсюда возникла программа «Маленькие гиганты» (小巨人), которая предлагает сильную государственную поддержку компаниям, часто частным, в технологических нишах, где Китай традиционно имел слабое присутствие и полагался на импорт. См.: [Naughton, Boland, 2023, p. 15].

Таким образом, «все более сложные и трудноразрешимые» проблемы, предъявляющие «совершенно новые требования к теоретическим инновациям», которые не ограничиваются диалектикой, системностью, историзмом и т. п., но также предполагают «умение готовиться к худшему сценарию» [Си Цзиньпин, 2022] – все это формирует новую идеологическую ситуацию для руководства КПК. В целом, общая оценка ситуации в мире рисуется Си Цзиньпином в 2022 году в более мрачных тонах, чем в его докладе на XIX съезде. В 2017 году в оценке глобальной ситуации акцент делался на позитивности перемен, когда «мир и развитие по-прежнему остаются лейтмотивом нашей эпохи» [Си Цзиньпин, 2017]. Теперь же указывается на «сложную и суровую международную ситуацию, на непрерывно возникающие серьезные риски и вызовы»; при этом подчеркивается, что «стоящие перед нами проблемы сегодня становятся все более сложными и трудноразрешимыми» [Си Цзиньпин, 2022], а «мир вступает в период потрясений и преобразований» [Решение ..., 2021]. Все эти негативные факторы в сумме дают основание руководству КПК делать вывод, что глобальные проблемы в тенденции обостряются, а потому «в любое время может произойти эскалация давления и сдерживания извне» [Си Цзиньпин, 2022].

Очевидно, что эта новая макрополитическая ситуация генерирует запрос на идеологические концепты или констелляции концептов, способные мобилизовать китайское общество в реагировании на новые для него вызовы. Базовое суждение, нарративно связывающее такого рода концепты новейшей версии идеологического конструкта «социализма с китайской спецификой в новую эпоху», могло бы выглядеть так: *В новый период потрясений и преобразований КПК во главе с Си Цзиньпином, опираясь на китаизацию и осовременивание марксизма в теории и реализуя программу всестороннего строительства модернизированного социалистического государства с китайской спецификой на практике, как никогда близка к осуществлению своей исходной цели – великому возрождению китайской нации, ибо только КПК*

способна обеспечить национальную безопасность как основу национального возрождения.

В этом суждении есть концепт, звучащий несколько по-новому в сравнении с докладом Си Цзиньпина на XIX съезде китайских коммунистов – «китаизация и осовременивание марксизма». Это выражение употребляется в докладе 6 раз, что выглядит как индексация отдельного концепта, а не просто как риторический прием. Причем отдельно термины «китаизация марксизма» и «осовременивание марксизма» в тексте не используются. Выражение, лексически сходное с концептом «китаизации и осовременивания марксизма», единожды встречается и в докладе Си на XIX съезде. Там в VII разделе, посвященном китайской социалистической культуре, речь идет о необходимости «способствовать *китаизации, осовремениванию и популяризации марксизма*, ..., чтобы ... идеи о социализме с китайской спецификой новой эпохи глубоко вошли в души людей» [Си Цзиньпин, 2017. *Курсив мой* – М.Ю.]. Причем «осовременивание марксизма» уже здесь толкуется как задача не только пропагандистская, но и концептуальная. Неслучайно в соответствующем пункте в качестве средств такого осовременивания указывается наряду с созданием «системы комплексного управления сетью и чистого киберпространства» также усиление идеологических позиций партийных органов. А для этого, помимо прочего, планируется «развивать теоретические построения в области марксизма, форсировать работу по построению философии и общественных наук с китайской спецификой, активизировать создание новых типов мозговых центров с китайской спецификой» [Си Цзиньпин, 2017].

В докладе Си на XX съезде этот подход получает заметное развитие в упомянутом выше разделе доклада. В общем плане под этим подразумевается «ряд новых концепций, новых идей и новых стратегий в области государственного управления, что ознаменовало новый скачок в китаизации и осовременивании марксизма» [Си Цзиньпин, 2022]. В целом, для доклада Си на XX съезде КПК характерен усиленный акцент на марксизм как таковой, а не на

марксизм-ленинизм или даже идеи Мао Цзэдуна. Этот тренд наметился и раньше – в своей речи на XIX съезде китайский лидер подчеркивал, что вступление социализма с китайской спецификой в новую эпоху имеет принципиальное значение «не только для истории развития КНР и китайской нации, но также для судеб развития мирового социализма и человеческого общества» [Си Цзиньпин, 2017]. Суть этого нового этапа в истории мирового социализма состоит в возрождении (после развала СССР и возглавляемого им социалистического блока) интереса к социалистической идее благодаря привлекательности Китая XXI века.

В докладе Си Цзиньпина на XX съезде прежде всего марксизм как таковой⁵³ квалифицируется как «коренная руководящая идеология», лежащая в основе КПК и КНР, как «основная гарантия нашей партии для укрепления веры и убеждений и *владения исторической инициативой*». Тема исторической инициативы говорит в пользу того, что Китай позиционируется теперь не только как страна, удачно «национализировавшая» марксизм для своих целей, но как мировая база развития марксизма как политической идеологии. Современные китайские авторы тоже акцентируют всемирно-историческое значение китайской социалистической модели, позиционируя ее в качестве новейшего этапа в истории марксистского социализма [У Чжаосюе, Чжу Гохуа, 2019]. По словам известного китайского экономиста и политолога Энфу Чена, «социалистический Китай является ключевым домом для развития марксизма XXI века», а идеи Си Цзиньпина о социализме с китайской спецификой новой эпохи являются «ярким примером новаторских достижений марксизма XXI века и основного стиля марксизма в XXI веке» [Энфу Чен, 2021, с. 115]. Тем самым КПК примеряет на себя ту роль, которую ранее играла ВКП(б)-КПСС: быть центром мирового марксизма и социализма.

По мнению китайского политолога Хэ Итина, именно концепт социализма с китайской спецификой, предложенный Си Цзиньпином в «новую эпоху»,

⁵³ Отдельный термин «марксизм» (без предиката) в докладе Си Цзиньпина на XIX съезде КПК встречается 6 раз, а в его докладе на XX съезде – в 3 раза чаще (19).

можно назвать «марксизмом XXI века», тогда как «теория тройного представительства» Цзян Цзэминя и «научная концепция развития» Ху Цзиньтао таким статусом не обладают. Чтобы получить статус «марксизма эпохи», концептуальные новации должны отвечать, как минимум, трем условиям: объект теоретического исследования должен быть типичным для данного века; результаты такого исследования должны иметь всемирно-историческое значение; наконец, эффективность данной теоретической практики должна проявляться в способности коренным образом изменять мир. Упомянутый концепт «социализма с китайской спецификой в новую эпоху», по мнению Хэ Итина, данным критериям отвечает [Хэ Итин, 2020].

Присвоение статуса «марксизма эпохи» не следует понимать в том смысле, что идеология КПК становится от этого менее «национальной» и более «глобальной» в своей трактовке марксизма. Ведь парадоксальным образом осовременивание марксизма оказывается в дискурсе Си его «удревлением», поскольку первейшим условием развития марксизма в Китае выступает его сочетание с «лучшими достижениями традиционной китайской культуры», которая «корнями уходит в далекое прошлое и представляет собой квинтэссенцию мудрости китайской цивилизации». В докладе Си Цзиньпина на XX съезде эта мудрость не только сильнее акцентируется (по сравнению с 2017 годом), но даже конкретизируется набором цитат из древнекитайских философских трактатов, в основном конфуцианских⁵⁴. При этом подчеркивается, что идеи древних мудрецов «во многом совпадают с ценностями и положениями научного социализма» [Си Цзиньпин, 2022]. Отсюда еще больший, чем в докладе XIX съезду, акцент китайского лидера на необходимости укреплять «уверенность в собственной культуре». Через

⁵⁴ «Поднебесная принадлежит всем», «народ – основа государства», «управление государством при помощи добродетели», «отмена устаревшего и установление нового», «назначение на должность только по способностям человека», «единство человека и природы», «неустанное стремление к самосовершенствованию», «почитание добродетели», «соблюдение принципов честности и дружелюбия», «поддержание добрых отношений с соседями» [Си Цзиньпин, 2022].

подключение к «китаизации и осовремениванию марксизма» данный концепт еще больше сдвигается к ядру идеологического конструкта Си Цзиньпина.

Таким образом, спаянность «осовременивания» и «китаизации» в концепте марксизма КПК склоняет к выводу, что развитие марксизма (в том числе, как идеологического образца для всего мира) позиционируется теперь как часть мягкой силы современного Китая. В развитие национальной специфики китайского марксизма «на экспорт» Си Цзиньпин в конфуцианском духе акцентирует принцип «народ превыше всего» (人民至上, жэньминь чжишан), при этом «народность» (人民性, жэньминь син) объявляется «сущностным атрибутом марксизма», соответственно, «все оторванные от народа теории являются пустыми и бессмысленными» [Си Цзиньпин, 2022].

Примечательны в этой связи новые акценты и в разделе доклада Си Цзиньпина, посвященном проблемам благосостояния китайцев. В докладе 2017 года в названии аналогичного раздела речь шла об «улучшении благосостояния населения», а в соответствующем разделе доклада Си в 2022 году – еще и о «повышении *качества жизни народа*». «Народ» здесь – это идеологический концепт с конфуцианскими смысловыми обертонами, а не стандартная социологическая категория. В соответствующем духе политическое руководство КПК определяется как «завоевание сердца народа» [Си Цзиньпин, 2022]. Однако это «народническое» осовременивание марксизма направлено не в прошлое, а в настоящее и будущее; в нем Китаю, по словам Си Цзиньпина, потребуется (заметим: в отличие от эпохи Дэн Сяопина) «более активно брать на себя историческую ответственность, ... смело говорить и делать то, чего не говорили и не делали наши предшественники, направлять новую практику с помощью новой теории» [Си Цзиньпин, 2022].

В этих сентенциях сильнее, чем в докладе на XIX съезде КПК, выражен настрой на мировое лидерство Китая, который, будучи уверенным в своем прошлом (в своей культуре), уверен и в своем будущем как великой державы, занимающейся «беспримерным в истории великим делом». Отсюда – манифест

глобальной миссии социалистического Китая, который в докладе Си Цзиньпина на XX съезде выражен с беспрецедентной ясностью: «Коммунистическая партия Китая является партией, которая не только борется за счастье китайского народа и возрождение китайской нации, но и стремится к прогрессу человечества и великому единению мира» [Си Цзиньпин, 2022]. Эта установка прямо противоположна скромной внешнеполитической стратегии КНР эпохи Дэн Сяопина. И в нее, заметим, вписан уже знакомый нам по ранним идеологическим формам китайского социализма базовый концепт «Великого единения» (Датун), который ведь и Мао Цзэдун применял в качестве синонима победы мирового коммунизма.

Обновление марксизма понимается в новейшей версии идеологического конструкта Си Цзиньпина как смежный концепт ядерного концепта «модернизированное социалистическое государство». Однако в докладе Си на XX съезде появляется выражение «китайская модернизация», которое означает не просто лексический синоним «модернизированного социалистического государства», но и не просто «модернизацию в Китае», а особый тип модернизации, обусловленный культурно-историческими особенностями КНР. Как мы отмечали выше, концепт «модернизированного социалистического государства (державы)» выступает в дискурсе XIX съезда КПК как смежный для ядерного концепта «новой эпохи». Но там он занимает место ближе к периферии, теперь же резко продвигается к ядру, даже выносится в название доклада Си Цзиньпина. Уже в преамбуле доклада цель КНР на ближайшую историческую перспективу квалифицируется как «поход к всестороннему строительству модернизированного социалистического государства» [Си Цзиньпин, 2022].

Многие смыслы, составляющие специфику «китайской модернизации», раскрываются в докладе Си на XX съезде посредством уже известных по материалам прошлого съезда КПК концептов: всеобщая зажиточность народа, исключаящая поляризацию; устойчивое развитие китайской нации на долгие века; мирное развитие (как культурно-политическая альтернатива западному

типу модернизации «посредством войн, колонизации и грабежа»); высококачественное и цивилизованное развитие, предполагающее гармоничное сосуществование человека и природы; формирование сообщества единой судьбы человечества и т. д. Но помимо этих знакомых понятий, в смежное пространство «китайской модернизации» включаются новые лексикоконцепты, индексирующие новые смыслы. К таким новациям относится концептуальная оппозиция «духовного мира» и «духовной пустоты». Китайская модернизация, по словам Си Цзиньпина, предполагает богатый «духовный мир народа» [Си Цзиньпин, 2022]. В этом моменте нынешний лидер Китая развивает упомянутую выше знаменитую сентенцию Дэн Сяопина: «нищета – это не социализм». Си, соглашаясь, как бы продолжает эту мысль: «Отсутствие материального достатка – это не социализм, духовная пустота – тоже не социализм» [Си Цзиньпин, 2022]. Выражений с предикатом «духовный» встречается немало (всего 20 случаев) и в докладе Си Цзиньпина на XIX съезде КПК – одна только «духовная культура» упоминается 6 раз. Но именно выражений «духовный мир» и «духовная пустота» в тексте 2017 года нет. Между тем в докладе 2022 года эти концепты обнаруживают специфическое содержание, сопряженное с понятием «китайской цивилизации». Духовный мир китайцев имеет именно цивилизационные корни, причем в двояком смысле: в смысле «китайской нации/цивилизации с пяти тысячелетней историей» и в смысле «новой формы человеческой цивилизации», создание которой провозглашается теперь китайскими коммунистами в качестве глобальной цели.

Хотя «общий стратегический план по полному построению модернизированной социалистической державы» в материалах XX съезда по срокам его реализации (в два этапа) не претерпел изменений по сравнению с предыдущим съездом партии, появился ряд новых моментов. *Во-первых*, оценка текущей ситуации, как нами уже указывалось, выглядит гораздо драматичнее, чем пять лет назад. По словам Си Цзиньпина, «Китай вступает в период развития, когда одновременно существуют стратегические шансы, риски и

вызовы, возрастают неопределенные и труднопредсказуемые факторы, в любое время могут произойти события как ‘черный лебедь’ и ‘серый носорог’» [Си Цзиньпин, 2022]. Используемые здесь Си Цзиньпином популярные метафоры шифруют два типа катастрофических рисков: с одной стороны, непредвиденные и маловероятные события вроде природных катастроф; с другой - весьма очевидные и вероятные, но все еще игнорируемые опасности вроде изменения климата. Если известная метафора черного лебедя фиксирует риски первого рода, то «серыми носорогами» с легкой подачи американской писательницы Мишель Вукер [Wucker, 2016.] стали обозначать очевидные и громадные опасности, которые люди предпочитают вытеснять из своего сознания, дабы спокойно прожить еще один день. Из такой оценки ситуации следует, что строящая «великие планы» КПК настраивает теперь общество на готовность «выдержать суровые испытания, будь то чрезвычайно серьезные или даже катастрофические риски и вызовы» [Си Цзиньпин, 2022].

С этим драматизмом ситуации связан и *второй новый мотив* в концептуализации «общего стратегического плана»: еще более сильный (по сравнению с XIX съездом) акцент на «всестороннем руководстве» китайским обществом со стороны КПК. Авторитет ЦК КПК с его единым централизованным руководством должен быть обеспечен «во всех областях, всех аспектах и всех звеньях дела партии и государства» [Си Цзиньпин, 2022]. В противном случае партия не сможет служить «самой надежной опорой китайского народа и в бурю, и в шторм» [Си Цзиньпин, 2022]. Все остальные концепты, уже включенные ранее в идеологический конструкт КПК (экономическое строительство как центральная задача, отстаивание четырех основных принципов, политика реформ и открытости, опора на собственные силы, концепция развития с народом в центре и т. д.) группируются вокруг этого акцентированного XX съездом принципа всесторонней гегемонии КПК.

И, наконец, *третий новый момент* в дискурсе XX съезда – это заметный в формулировке конечной цели политики КПК еще больший сдвиг акцента с коммунистического на национальное. В докладе 2017 года «реализация

коммунизма» квалифицировалась как «высший идеал и конечная цель» китайских коммунистов, а «великое возрождение китайской нации» – как их «историческая миссия». В речи Си на XX съезде, во-первых, бросается в глаза всего одно упоминание слова «коммунизм» (в 2017 году таковых было 4). Во-вторых, «коммунизм» называется при этом (абстрактным) «великим идеалом», тогда как «великое возрождение китайской нации» – «целью» китайских коммунистов, к которой они «как никогда за всю историю близки» и «как никогда ранее уверены в своих возможностях ее реализовать» [Си Цзиньпин, 2022]. Таким образом, «великая цель» становится из «светлого идеала» вполне обозримой политической перспективой; более того, перспективой геополитической: если в докладе 2017 года целью КНР к середине XXI века было «войти в число стран-лидеров», то теперь формулируются более дерзкие планы: «к середине нынешнего века превратить Китай в модернизированную социалистическую державу, которая будет лидировать в мире по совокупной национальной мощи и международному влиянию» [Си Цзиньпин, 2022. *Курсив мой* – М. Ю.].

В целом, в отличие от доклада Си в 2017 году, его выступление в 2022 году обнаруживает менее мечтательный настрой относительно долгосрочных целей КПК: лексема «мечта» употребляется здесь всего 9 раз, из них только 2 раза – как отдельный концепт «китайская мечта» и столько же – в составе лексикоконцепта «китайская мечта о великом возрождении китайской нации». Для сравнения: в докладе Си Цзиньпина на XIX съезде КПК из 34 употреблений лексемы «мечта» 8 приходится на выражение «китайская мечта о великом возрождении китайской нации», но более 20 – на абстрактную «китайскую мечту».

В докладе Си Цзиньпина на XIX съезде КПК смежным для ядерного концепта «модернизированное социалистическое государство» выступает «новая концепция развития». В речи Си на XX съезде этот смежный статус данного концепта сохраняется, и тем самым сохраняется идейная преемственность Си Цзиньпина с эпохой Ху Цзиньтао, маркером которой

выступает идеологический конструкт со схожим именем «научная концепция развития». В начале 2000-х эта концепция идеологически отражала социально-политические проблемы, порожденные стремительными рыночными реформами 1980-90 гг. (поляризация, неравномерность, диспропорциональность и т.п. по социальным слоям и регионам КНР). Как замечает Энфу Чен, семантика термина «развитие» в «научной концепции развития» содержит в себе три смысловых элемента: «всестороннее развитие, скоординированное развитие и устойчивое развитие» [Энфу Чен, 2021, с. 271]. Все эти смыслы воспроизводятся и в понятии «новой концепции развития» Си Цзиньпина, где «новизну» выражает, прежде всего, понятие «высококачественного развития». Если прежнее понятие развития, уходящее корнями в социалистическую индустриализацию Мао и рыночные реформы Дэна, характеризовалось, прежде всего, количественными показателями (высокими темпами развития), то теперь на первый план выходит качество. Последнее выражается, прежде всего, в «оптимизации экономической структуры и замещении старых драйверов развития» [Си Цзиньпин, 2017].

Сходным образом, в речи на XX съезде КПК Си Цзиньпин заявляет: «Мы должны продолжать ставить главной задачей продвижение высококачественного развития». Однако в докладе 2022 года концепт «высококачественного развития» повышает свой статус, обозначая теперь не просто один из этапов развития китайской экономики (как это толкуется Си Цзиньпином в 2017 году), а особый (исторически реализуемый впервые в КНР) принцип ее развития, содержащий в себе потенциал для подражания вне Китая – как и социализм с китайской спецификой в целом. Теперь «высококачественное развитие» называется *«первостепенной задачей всестороннего строительства модернизированного социалистического государства»*. Таким образом, через подключение к концепту модернизированного социалистического государства повышается и статус концепции высококачественного развития. Далее, эта концепция конкретизируется в задачах экономической политики. Сам перечень этих задач

в 2022 году незначительно отличается от перечня из доклада 2017 года, и по смыслу многие существенные пункты повторяются. Но в толковании этих пунктов есть ряд новых моментов.

Прежде всего, в толкование рамочных политических условий экономической модернизации (наличие системы социалистической рыночной экономики) новая концепция развития образца 2022 года вносит существенное дополнение, говоря не о *совершенствовании* системы социалистической рыночной экономики, а о «*формировании* системы социалистической рыночной экономики *высокого уровня*». Этот уровень достигается, помимо прочего, не просто культивированием предприятий мирового уровня, а *форсированием* их создания. Одновременно ставится задача «формировать единый всекитайский рынок». В докладе XX съезду говорится уже не о том, чтобы «создать цифровой Китай», но, чтобы «*форсировать*» его создание. И в сельском хозяйстве теперь планируется не превратить (в перспективе) КНР в «сельскохозяйственную державу», а «*ускорять* создание» такой державы как прочной основы продовольственной безопасности страны. Все эти новации отражают тревожные оценки руководством КПК общего положения дел в мире, требующие ускоренного строительства механизмов самообеспечения страны в форсмажорных ситуациях.

Новый акцент появляется и в понятии «открытости», относящемся к «новой концепции развития». В докладе на XIX съезде Си назвал формирование «новой архитектуры всесторонней открытости» в качестве одной из задач «новой концепции развития». Под этой архитектурой подразумевалось «культивирование новых преимуществ в контексте международного экономического сотрудничества и конкуренции», но при сохранении баланса между «заимствованием извне» и «выходом вовне» [Си Цзиньпин, 2017]. Однако в целом речь шла о более широком открытии и без того экономически открытых дверей КНР, что, в частности, призвана была показать инициатива «Один пояс и один путь».

Заметим, что в концепте «новой архитектоники развития» из речи Си Цзиньпина на XX съезде КПК существенно смещается акцент в трактовке политики открытости: главное теперь не в том, чтобы интенсифицировать сбалансированное включение китайской экономики в глобальную, а в том, чтобы дополнить циркуляцию глобальной (внешней) экономики циркуляцией экономики национальной (внутренней). Основная задача – «укреплять имманентные драйверы и надежность внутренней циркуляции национальной экономики»; более того, «сверхмасштабный внутренний рынок» должен использоваться как преимущество Китая, чтобы «с помощью бесперебойной внутренней циркуляции экономики привлекать глобальные ресурсы». Очевидно, что этот акцент на внутренний рынок появляется как реакция на рост антиглобалистских (унилатералистских, протекционистских и т. п.) тенденций в «новый период потрясений и преобразований» [Си Цзиньпин, 2022]. Неслучайно одним из лейтмотивов доклада Си Цзиньпина на XX съезде КПК стала тема укрепления стрессоустойчивости и безопасности во всех сферах жизни китайского общества: в производственных цепочках, финансах, экономике в целом, а также в политико-правовой системе. По словам российского политического обозревателя М. Морозова, упомянутый концепт «двух циркуляций» действительно знаменует собой новый этап реформ, а именно, «сочетания экспорта и импорта с упором на внутренний рынок и создания нового Китая – самодостаточной сверхдержавы» [Морозов, 2021].

Как и в докладе на XIX съезде, экологическая проблематика в докладе Си 2022 года вписана в концепт «прекрасного Китая», примыкающий к понятию «высококачественного развития». Не отказываясь от важной роли рыночных механизмов в зеленой экономике, XX съезд КПК сделал акцент на необходимости единого и системного государственного подхода к обеспечению разнообразия, стабильности и устойчивости экологических систем. В материалах съезда резко усилена «углеродная» тематика: предикат «низкоуглеродный» (с субстантивами «развитие», «источники энергии», «образ жизни» и т.д.) встречается здесь в два раза чаще (8 против 4), чем в докладе

2017 года, а терминов с «углеродом» в докладе Си Цзиньпина 2022 года употребляется даже в 20 раз больше, чем в его речи на XIX съезде. Сюда же относится и новый концепт «углеродной нейтральности». Характерно, что реализацию этой цели руководство КПК обуславливает принципом «сначала вводить новое, а затем ломать старое».

В докладе лидера КПК на ее XX съезде выделяется концепт «опорной роли кадров» как смежный для концепта «модернизированное социалистическое государство». В докладе Си появляется даже новая глава, посвященная роли кадровой политики в модернизации страны («Осуществлять стратегию подъема страны силами науки и образования, усиливать опорную роль кадров в деле модернизации»). В сравнении с 2017 годом представленная в докладе 2022 года кадровая политика: 1) резко увеличивает свою значимость в контексте прочих политических задач КПК; 2) более детально и концептуально продумана; 3) напрямую сопряжена с системой образования, воспитания и научно-технических инноваций; 4) в большей мере ориентирована на решение идейно-политических задач, среди которых ключевой выступает укрепление общекитайской национальной идентичности под руководством КПК; 5) более амбициозна, поскольку отвечает цели превращения КНР в ведущую державу мира.

Кадровая политика рассматривается в контексте концептуальной формулы «наука и техника – первейшая производительная сила, кадры – ресурсы наивысшей важности, инновации – первейшая движущая сила» [Си Цзиньпин, 2022]. Из чего следует вывод: «необходимо интенсивно реализовывать стратегию подъема страны силами науки и образования, стратегию наращивания государственной мощи за счет кадров». Имеется в виду, прежде всего, за счет образовательных кадров. Отсюда тезис: образование – это наипервейшее дело партии и государства. Ключевой концепт в образовательной политике КПК – это «инновации», что было уже видно и в материалах XIX съезда. На их основе осуществляется сближение образовательного процесса с наукой и производством. Государство под руководством КПК выступает

единым руководящим центром в этом процессе. В докладе Си привлекается целый ряд понятий, отчасти новых, раскрывающих содержание этого процесса: «система государственных лабораторий», «инновационная культура», «открытая экосреда для инноваций» и др. Наличие единой политики в области инноваций не ограничивается координирующей ролью государства, соединяющей в один узел науку, образование и производство. Сверх того, в докладе на XX съезде усилена идеологическая составляющая этого комплекса, подчеркивается интеграция в единую систему идейно-политического воспитания в начальной, средней и высшей школе; более того, ставится цель внедрять основные ценности социализма и в «повседневную жизнь людей» [Си Цзиньпин, 2022].

Образование – это не просто услуга; это – «механизм *воспитания* учащихся посредством взаимодействия учебных заведений, семьи и общества». И в итоге этого воспитания должен появляться гражданин, лояльный партии и государственному строю. Образование – это не только частное дело, поскольку КПК намерено «улучшать *общенациональную мобилизационную систему нового типа*», в которой «весь народ стремится к знаниям и учится на протяжении всей жизни». Ключевые концепты этой системы – «стратегический план развития кадровых ресурсов», «государственный стратегический кадровый потенциал», КНР как «ведущий мировой центр высококвалифицированных специалистов», «мастера великой державы» и т. п. – отчетливо свидетельствуют о возросших национальных амбициях Китая после XIX съезда КПК.

Усиление концепта КПК и ее руководящей миссии в китайском обществе сопровождается – на первый взгляд парадоксально – ренессансом концепта «народной демократии». В докладе Си на XX съезде сохраняется ключевой тезис об «органическом единстве партийного руководства, положения народа как хозяина страны и верховенства закона в государственном управлении», который был даже вынесен в преамбулу главы «VI. Развивать народную демократию во всем процессе, обеспечивать положение народа как хозяина

страны». При этом в употреблении лексикоконцепта «демократия» в докладе Си на XX съезде наиболее важных изменений два: во-первых, резко сократилось использование беспредикативного (абстрактного) субстантива «демократия». Это может служить индексом более тесной привязки данного концепта к различию социалистического и несоциалистического общественного строя. В эпоху Мао и Дэна это было типично в контексте критики «буржуазной либерализации» со свойственной ей «внеклассовой» трактовкой демократии. В свою очередь, эта трактовка уходит корнями в большевистскую критику западных либеральных социалистов.

Другой момент – перенос акцента с «социалистической демократии» на «народную демократию»⁵⁵. Это тоже явный индекс возвращения к классике «китаизированного марксизма», а именно, к теории новой демократии Мао Цзэдуна. Народная демократия определяется здесь как «естественная составляющая дела всестороннего строительства модернизированного социалистического государства», то есть привязывается к одному из ядерных концептов новейшей версии идеологического конструкта «социализма с китайской спецификой в новую эпоху». Более того, «народная демократия» объявляется «сущностным атрибутом политического строя социалистической демократии, а также самой широкой, самой истинной и самой эффективной демократией» [Си Цзиньпин, 2022].

Этот момент усиливается смежными концептами «консультативной демократии», а также концептом «низовой» или «прямой» демократии, который несколько усилен по сравнению с докладом 2017 года. Если там консультативная демократия называется «важнейшим способом осуществления партийного руководства, а также специфической формой и своеобразным

⁵⁵ Это обнаруживает уже сравнение названий двух тематически сходных разделов из докладов Си Цзиньпина на XIX и XX съездах КПК: «VI. Развивать *народную демократию* во всем процессе, обеспечивать положение народа как хозяина страны» (2017) vs. «VI. Совершенствовать институциональную систему, обеспечивающую положение народа как хозяина страны, развивать политический строй *социалистической демократии*». *Курсив мой* – М. Ю.. В докладе Си Цзиньпина на XIX съезде выражение «народная демократия» употребляется 2 раза, зато «социалистическая демократия» – 11. В речи Си на XX съезде обратная картина: 10 упоминаний «народной демократии» и только 2 – «социалистической демократии».

преимуществом политического строя *социалистической демократии* Китая», то в тексте доклада Си на XX съезде консультативная демократия считается «важной формой внедрения *народной демократии*». Более того, концепту «прямой демократии» даже посвящен отдельный пункт VI главы доклада Си на XX съезде. Низовая демократия или «прямая демократия на низовом уровне» квалифицируется здесь как «важное воплощение *народной демократии*» в процессе «самоуправления, самообслуживания, самовоспитания и самоконтроля, осуществляемого народными массами в городских и сельских микрорайонах»⁵⁶.

Концептуальный сдвиг в докладе Си Цзиньпина на XX съезде КПК от «демократии вообще» к «народной демократии» нашел отражение и в его трактовке *правовых* понятий. Если в докладе 2017 года правовые сюжеты разбросаны по нескольким пунктам, в основном, глав III и VI, то в докладе 2022 года они выделены в отдельную главу VII «Отстаивать всестороннее соблюдение принципа верховенства закона в государственном управлении, продвигать строительство правового Китая». В докладе 2017 года концепт «социалистической правовой системы с китайской спецификой» подключен к абстрактным понятиям «прав человека» и «демократии», что может служить основанием для упреков в «правом уклоне» и «буржуазном либерализме». В докладе же 2022 года вместо этих понятий концепт «социалистической правовой системы с китайской спецификой» усилен, с одной стороны, тезисом о «руководящем статусе КПК, утвержденном Конституцией» и об «установленной Конституцией форме государства – демократической диктатуре народа». Тем самым усилен (в том числе понятием из теории новой

⁵⁶ Акцентом на «народную» и «низовую» демократию в трактовке консультативной демократии социализма доклад Си Цзиньпина на XX съезде КПК схож с выступлением Ху Цзиньтао на XVIII съезде партии. Тогдашний китайский лидер тоже подчеркивал, что «консультативная демократия социализма - важная форма нашей народной демократии» и призывал «интенсивно разворачивать низовое демократическое согласование» [Ху Цзиньтао, 2012]. В докладе Ху Цзиньтао 2012 года выражение «народная демократия» употреблено 6 раз и столько же – термин «социалистическая демократия», а «низовую демократию» лидер КПК упомянул 3 раза. Однако Ху Цзиньтао, в отличие от Си Цзиньпина в 2022 году, еще широко (не менее 12 раз) использовал в своей речи абстрактный (беспредикативный) концепт «демократия».

демократии Мао) акцент на социалистической специфике китайской правовой системе. Но, с другой стороны, развитие «духа социалистической законности» сопрягается теперь с требованием «наследовать лучшие достижения традиционной китайской правовой культуры» [Си Цзиньпин, 2022]. Этот упор на китайское традиционное право вместо абстрактных (и по происхождению западных) понятий «прав человека» и «демократии» есть новый момент, доселе невиданный в идеологических конструктах КНР. Любопытно, что сам концепт «прав человека» в докладе Си продолжает использоваться, но тоже «китаизируется»: КНР готова следовать именно «по китайскому пути развития прав человека», но при этом «принимать активное участие в глобальном управлении правами человека». Другими словами, «содействовать всестороннему развитию дела прав человека» Китай готов, но в соответствии с интересами и принципами китайского социализма.

Концепт прав человека «с китайской спецификой» вполне закономерно возникает в смежной области с концептом «уверенности в собственной культуре», который уже в докладе Си на XIX съезде КПК занимает одну из ключевых позиций. Сравнение разделов о культурной политике в докладах китайского лидера на XIX и XX съездах КПК также обнаруживает некоторые новые концептуальные моменты. Если в названии соответствующего раздела доклада 2017 года («Укреплять уверенность в собственной культуре, стимулировать расцвет и процветание социалистической культуры») речь идет об «уверенности» китайцев в своей культуре, то в аналогичном разделе доклада 2022 года («Наращивать национальную мощь Китая в сфере культуры») – о ее «национальной мощи». Примечательно, однако, что источником культурной мощи социалистического Китая считается в первую очередь не «выдающаяся традиционная культура Китая, сформировавшаяся в течение более чем пяти тысячелетней истории китайской цивилизации» (как это формулируется в докладе Си 2017 года), а марксистская идеология. Соответственно, развивать «передовую социалистическую культуру» значит в 2022 году прежде всего

«воспевать революционную культуру», и в этом уже контексте «наследовать и распространять выдающуюся традиционную китайскую культуру»⁵⁷.

Далее, в докладе Си Цзиньпина XX съезду существенно усилен (по сравнению с его речью на XIX съезде) акцент на укреплении культурной «мягкой силы» Китая. Под этим подразумевается демонстрация «духовной эмблемы китайской цивилизации и квинтэссенции китайской культуры» [Си Цзиньпин, 2022]. При этом планируется не просто развивать, но именно «форсировать работу по построению китайской системы дискурса и системы нарратива», и посредством этого – «демонстрировать миру имидж Китая, достойного доверия, одобрения и уважения». В этих акцентах видно влияние на идейно-пропагандистский курс нынешних китайских коммунистов главного идеолога партии, члена Посткома Политбюро ЦК КПК с 2017 года, Вана Хунина. Как известный политолог, он еще в 1980-90-х годах подчеркивал исключительно важную роль культурно-идеологической политики для судеб китайского социализма. Призывая усилить культурную «мягкую силу» Китая, Ван Хунин противопоставляет ее «культурной гегемонии» Запада, которую он трактует как новую форму политики гегемонии и политики силы в современных международных отношениях, неизбежно затрагивающих вопросы «культурного суверенитета» [Ван Хунин, 1994]⁵⁸.

Как отмечалось выше, к смежной сфере «общего стратегического плана по полному построению модернизированной социалистической державы» в дискурсе Си Цзиньпина на XX съезде КПК относится акцент на «всестороннем руководстве» китайским обществом со стороны КПК. Это, в свою очередь,

⁵⁷ В докладе 2017 года порядок был обратный: «Необходимо стимулировать творческое внедрение и инновационное развитие лучших достижений китайской традиционной культуры, наследовать революционную культуру, развивать передовую социалистическую культуру» [Си Цзиньпин, 2017].

⁵⁸ Ван Хунин исходит из предположения, что если на протяжении большей части XX века борьба человечества за суверенитет была сосредоточена на политической независимости, а после окончания Второй мировой войны, с развитием антиколониализма, вопрос о суверенитете постепенно переместился в сферу экономического суверенитета, то в наши дни борьба за суверенитет вступила в эпоху, сосредоточенную на культурном суверенитете и культурной гегемонии [Ван Хунин, 1994].

выражается в повышении статуса концепта «устрожения внутрипартийной жизни», значимого уже в докладе китайского лидера на XX съезде КПК.

В том разделе доклада Си на XX съезде, который посвящен внутрипартийному управлению, главной новацией является мысль о том, что взятая на вооружение линия «всестороннего устрожения внутрипартийного управления» не должна восприниматься членами КПК как временная кампания: «Все члены партии должны крепко-накрепко запомнить, что всестороннее строгое внутрипартийное управление и революционные самопреобразования партии – бесконечный путь» [Си Цзиньпин, 2022]. Еще два важных акцента в этой части доклада касаются дисциплинарного и идейного аспектов «устрожения», выраженных посредством соответствующих концептуальных метафор. В первом случае речь идет о необходимости «победы в *интенсивной и затяжной борьбе* с коррупцией», причем последняя тоже метафорически концептуализируется как «самая большая *злокачественная опухоль*, губящая жизненную силу и боеспособность партии». Идейная сторона устрожения внутрипартийной жизни предполагает теперь акцент на изучении истории, в особенности истории КПК и КНР, чтобы «тем самым наследовать *красный ген и революционную кровь*» [Си Цзиньпин, 2022. *Курсив мой* – М.Ю.].

Новые акценты устрожения внутрипартийной жизни КПК нашли отражение и в новой редакции ее Устава, принятой XX съездом. В этой редакции акцентированы, как минимум, три момента: роль Си Цзиньпина как «ядра» партии; роль КПК как главной и всесторонней руководящей силы китайского общества; «возрождение китайской нации» как «изначальная цель и миссия» КПК.

В позиционировании Си Цзиньпина как «ядра» партии в 2022 году усилена историческая монументальность (величие) его фигуры, что некоторыми исследователями относится к начальным стадиям формирования политического культа [Поцелуев, 2001]. Лучшим вербальным индексом этого идеологического события служит предложение из упомянутого «Решения ЦК КПК об основных достижениях и историческом опыте столетней борьбы партии» (2021):

«Товарищ Си Цзиньпин является главным основоположником идей Си Цзиньпина о социализме с китайской спецификой новой эпохи» [Решение ..., 2021]. Имя Си Цзиньпина упоминается в этом документе 26 раз (для сравнения количество употреблений имен прошлых руководителей КНР: Мао Цзэдун – 19; Дэн Сяопин – 6; Цзян Цзэминь – 1; Ху Цзиньтао – 1).

Монументализация фигуры нынешнего лидера КПК достигается двоякого рода концептуальным расширением его исторической значимости: с одной стороны, за пределы истории «красного» Китая; а с другой – за географические пределы Китая как такового. Теперь «идеи Си Цзиньпина о социализме с китайской спецификой новой эпохи» рассматриваются как результат сочетания основных положений марксизма не только с конкретными условиями постимперского Китая, но и с «лучшими достижениями традиционной китайской культуры». С другой стороны, идеи Си Цзиньпина – это не только марксизм современного Китая, но и «марксизм XXI века». В свою очередь, таковым (универсально значимым) марксизм Си Цзиньпина является именно потому, что он есть «квинтэссенция китайской культуры и китайского духа в современную эпоху» [Устав ..., 2022].

Это расширение исторической значимости Си Цзиньпина имеет свою логику внутри идеологического конструкта, впервые провозглашенного на XIX съезде: Си как ядерный концепт этого конструкта должен не уступать по значимости другим ядерным концептам, прежде всего, «великому возрождению китайской нации»; ведь великие дела не могут совершаться в эпоху невеликих лидеров. Поэтому неслучайно в редакции Устава КПК от 2022 года идеи Си Цзиньпина характеризуются как «руководство к действию в борьбе партии и народа за великое возрождение китайской нации» [Устав ..., 2022]. Вот почему мало сказать об этих идеях (как это было сделано на XIX съезде), что они суть (всего лишь) «продолжение и развитие марксизма-ленинизма, идей Мао Цзэдуна, теории Дэн Сяопина, важных идей тройного представительства и научной концепции развития».

Заметим, что упомянутая выше квалификация Си Цзиньпина как «квинтэссенции» китайской культуры и марксизма XXI века впервые прозвучала еще до XX съезда, а именно, в упомянутом «Решении ЦК КПК об основных достижениях и историческом опыте столетней борьбы партии». Подобно тому, как «Решения по некоторым вопросам истории нашей партии», принятые VII расширенным пленумом Центрального Комитета КПК 6-го созыва в апреле 1945 года легитимировали статус Мао Цзэдуна как ядерного концепта в идеологическом конструкте «новой демократии», принятое VI пленумом ЦК КПК 19-го созыва (11 ноября 2021 г.) «Решение ЦК КПК ...» дало обоснование статусу Си Цзиньпина как «главному представителю» китайских коммунистов и «руководящему ядру ЦК КПК и всей партии». Другими словами, сделало его ядерным концептом идеологического конструкта по имени «социализм с китайской спецификой новой эпохи». В заслугу Си Цзиньпина «Решение ЦК КПК ...» ставит выдвижение ряда оригинальных идей и стратегий. Их оригинальность связывается с ответом на вопросы, возникшие в «новую эпоху»: «какой именно социализм с китайской спецификой нужно отстаивать и развивать, и как его отстаивать и развивать, какую именно модернизированную социалистическую державу нужно создавать и каким образом ее создавать, какую именно марксистскую партию, способную длительное время пребывать у власти, нужно строить и как ее строить» [Решение ЦК КПК ..., 2021].

Монументализация фигуры Си Цзиньпина в «Решении ЦК КПК ...» от 2021 года необходима еще и для обоснования отхода от одного из ключевых моментов аналогичного документа – «Решения по некоторым вопросам истории КПК», принятого в 1981 году при Дэн Сяопине. А там отмечалось, что «партия приняла решение упразднить фактически существующий порядок пожизненного пребывания кадров на руководящих постах, ... потребовала, чтобы руководящий состав всех ступеней при условии обеспечения его революционности постепенно развивался в направлении омоложения ...»

[Решение ..., 1981, с. 57]. Это было сделано специально, дабы исключить повторение нового культа личности, аналогичного культу Мао.

В пользу третьего срока руководства Си Цзиньпина в «Решении ...» 2021 года приводятся как внутри-, так и внешнеполитические аргументы, между собой тесно связанные. Общий их смысл – «коней на переправе не меняют». Внутри Китая при этом подразумеваются перемены, связанные с исчерпанием потенциала экономической модели Дэн Сяопина. В условиях быстро растущей конкуренции с Западом и антиглобалистских тенденций упор теперь делается на внутренний рынок и внутренние источники роста, в этом смысл поворота к самодостаточной экономической модели «двух циркуляций».

Но и внешнеполитическая ситуация в «новую эпоху» изображается в «Решении ЦК КПК ...» 2021 года тоже как опасная «переправа», где борьба за лидерство в партии меньше всего уместна: «мир вступает в период потрясений и преобразований», а ЦК КПК оказался перед лицом «небывалых рисков и вызовов извне». И тем более рискованно менять такого авторитетного в мире и стране лидера, как Си Цзиньпин, с точки зрения сохранения идейно-политического курса как основы «великих социальных преобразований современного Китая». А этот курс не может быть реализован кем-угодно – ведь его нельзя найти в готовом виде ни у классиков марксизма-ленинизма, ни у древних конфуцианских мудрецов, ни в трудах Мао, ни на Западе. Его надо постоянно вырабатывать коллективным умом партии во главе с таким авторитетным лидером, как Си, и в контексте великого возрождения китайской нации. Это возрождение, если о нем не только мечтать, но и реально продвигать, есть «отнюдь не праздничное шествие», но сопряжено с «различными предсказуемыми и непредсказуемыми рисками и вызовами» [Решение ..., 2021].

С очевидностью свидетельствует о повышении значимости концепта КПК в идеологическом конструкте Си Цзиньпина и новое (третье по счету из шести вместо пяти в прежней редакции) основное требование партийного строительства: «твердо придерживаться организационной линии партии в

новую эпоху» [Устав ..., 2022]. В этой связи усилен акцент на роль КПК в кадровой политике всех уровней и сфер общества, а в оценке самих кадров усилен акцент на морально-политических качествах, включая способность претворять в жизнь идеи Си.

Концепт «(великого) возрождения китайской нации» не только остается в материалах XX съезда самым сильным ядерным элементом идеологического конструкта КПК, но и теснейшим образом примыкает к понятию КПК как «руководящей силы наивысшего порядка» [Устав ..., 2022]. Тем самым и концепт самой партии сдвигается ближе к ядерной части идеологии китайского социализма (в этом состоит отличие от статуса КПК в идеологическом конструкте эпохи Дэн Сяопина). Теперь утверждается, что «Коммунистическая партия Китая со дня своего основания всегда рассматривает борьбу за счастье китайского народа и возрождение китайской нации как свою *изначальную цель и миссию*» [Устав ..., 2022. *Курсив мой* – М.Ю.]. Марксистский термин «коммунизм» в названии партии со столь национальной целью не должен смущать, потому что – как поясняется в упомянутом «Решении ЦК КПК ...» от 2021 года, – «марксизм является коренной руководящей идеологией, лежащей в основе нашей партии и государства и обеспечивающей их процветание и могущество». И посвящать себя «вечному великому делу китайской нации» КПК может именно потому, что «китаизация марксизма позволяет ей укорениться на китайской земле и в сознании китайского народа» [Решение ..., 2021]. И в новой редакции Устава усиление концепта «возрождения китайской нации» не производится за счет ослабления понятия марксизма; напротив, утверждается, что как раз это возрождение демонстрирует «могучую жизненную силу марксизма» [Устав ..., 2022]. Неслучайно поэтому в новой редакции Устава 2022 г. наряду с «китаизацией» марксизма появляется и требование его «осовременивания». Концепт великого возрождения китайской нации отнюдь не умаляет значения в идеологическом конструкте китайского социализма эпохи Си Цзиньпина ни концептов социализма и марксизма, ни роли КПК в истории Китая. Более того, эта роль идеологически повышается в

той мере, в какой политическая гегемония КПК и культурно-идеологическая гегемония китаизированного марксизма позиционируются как главное условие «великого возрождения китайской нации». В любом случае, история памятных мест КПК и создания социалистического Китая остается и сегодня главным базовым мифом в КНР.

В заключение отметим, в каких точках идеологического конструкта «социализма с китайской спецификой в новую эпоху» произошли концептуальные сдвиги за время, прошедшее после XIX съезда КПК. Прежде всего, эти сдвиги обусловлены более тревожной, чем в 2017 году, оценкой положения дел в мире. Большой акцент на «великое возрождение китайской нации» выражает мысль о том, что эпоха глобальных перемен не только создает невиданные трудности, но также открывает небывалые шансы для китайской нации. Правда, это требует внесения коррективов в экономическую политику и программу экономической модернизации Китая, что отражают новые или обновленные концепты «китайской модернизации», модели «двух циркуляций», «новой концепции развития», «духовного мира» в отличие от «духовной пустоты» и др. Это предполагает также усиление культурного влияния Китая на мир, что отражают концепты «китаизации и осовременивания марксизма», «общенациональной мобилизационной системы нового типа» и др. При этом в ядерном концепте «китаизации и осовременивания марксизма» акцентированы, с одной стороны, универсальные истины марксизма, а с другой – ценности традиционной китайской культуры, в целом, усилен консервативно-народнический элемент идеологического конструкта. Далее, лучшие шансы КНР в эпоху «колоссальных перемен в мире» предполагают повышение роли КПК в китайском обществе, ее роли в идеологической консолидации китайской нации. Это выражено усиленными концептами «всестороннего устроения внутрипартийного управления», «революционными самопреобразованиями партии», а также прогрессирующим процессом монументализации фигуры Си Цзиньпина как «квинтэссенции китайской культуры и марксизма XXI века». Наконец, новые вызовы и угрозы требуют новых подходов и концептов КПК в

сфере безопасности и международной политике, о чем подробнее пойдет речь в следующем параграфе.

3.3. Метафорический канал периметровой концептуализации: кейс «COVID-19» в контексте внешнеполитической идеологии КПК

В специальном разделе доклада Си Цзиньпина на XX съезде, посвященном внешнеполитической проблематике, еще отчетливее по сравнению с преамбулой становится очевидной существенно иная, чем в материалах предыдущего съезда партии, онтология международного порядка. Пять лет назад этот порядок оценивался в фундаментальном плане оптимистично. Утверждалось, что «всесторонне развиваются многополярность мира, экономическая глобализация, ..., все более тесными становятся взаимосвязи между странами, ... соотношение сил на международной арене уравнивается, общая тенденция к мирному развитию является необратимой» [Си Цзиньпин, 2017]. Правда, и в докладе 2017 года говорилось о «множестве общих вызовов», перед которыми находится человечество, но эти вызовы трактовались именно как общие для всех и предполагающие решение солидарными усилиями всего мирового сообщества. Теперь же картина международного порядка характеризуется как в основе своей противоречивая и антагонистическая, что сдвигает такую характеристику к парадигме классического марксизма. Противоречие в том, что, с одной стороны, тенденции прогрессирующей глобализации и международной интеграции как «основной тренд развития непременно ведут человечество к светлому будущему»; с другой же стороны, человечество столкнулось не просто с вызовами, а с «небывалыми вызовами» и «невиданными изменениями». И вызовы эти не просто «общие», но имеют антагонистическую природу: «притеснение слабых, насильственное ограбление, игра с нулевой суммой и другие формы гегемонии, деспотизма и травли причиняют миру огромный вред, усугубляются дефицит мира, дефицит развития, дефицит безопасности и

дефицит управления» [Си Цзиньпин, 2022]. Поэтому мир, как никогда, далек от автоматического продвижения к «светлому будущему»; напротив, он «вновь встал на перепутье исторического развития, и его будущее зависит от выбора всех народов мира». И если этот выбор окажется неверным, то и необратимость светлого будущего может оказаться вполне обратимой.

Изменившаяся социальная онтология международного порядка обусловила общий сдвиг в соответствующей тематической части идеологического конструкта китайского социализма, который произошел между XIX и XX съездами КПК. И из всех новых либо обновленных концептов этого конструкта лучше всего данный сдвиг выражен в понятии «национальной безопасности». Если в 2017 году слово «безопасность» употреблено в докладе Си Цзиньпина 44 раза, то в 2022 году – 85 (у Ху Цзиньтао в докладе 2012 года упоминаний лексемы «безопасность» было почти в три раза меньше – 30). В докладе на XX съезде теме национальной безопасности посвящен отдельный раздел, тогда как в докладе Си Цзиньпина XIX съезду этой тематике отводился только небольшой и заключительный п.7 в разделе «VIII. Повышать уровень обеспечения и улучшения благосостояния населения, усиливать и обновлять социальное управление».

Резко повышена в докладе Си 2022 года общая роль безопасности в политическом управлении, теперь она характеризуется как «основа возрождения нации». В докладе также присутствует целое семейство концептов, окружающих основное понятие национальной безопасности. Они организованы формулой: обеспечение безопасности народа как основная цель, обеспечение политической безопасности – основа основ, обеспечение экономической безопасности – фундамент, обеспечение военной, научно-технической, культурной и социальной безопасности – гарантии, содействие международной безопасности – опора для всеобъемлющего концепта национальной безопасности. Сверх того, в докладе китайского лидера упоминаются концепты внешней и внутренней безопасности, безопасности государственных территорий и безопасности граждан, безопасности в

традиционных и нетрадиционных сферах, собственной и всеобщей безопасности и т. д. [Си Цзиньпин, 2022]. При этом в обеспечении национальной безопасности усилен акцент на роли внешней (международной, всеобщей) безопасности, а именно, за счет стремления Китая участвовать в «глобальном управлении безопасностью», чтобы «с помощью новой архитектуры безопасности обеспечить новую архитектуру развития».

Проблематика безопасности дает основание еще раз подчеркнуть роль единого централизованного руководства ЦК КПК. Свидетельством того, что партия китайских коммунистов готовится к эпохе глобальных драматичных перемен, является тезис доклада Си Цзиньпина о развитии государственной системы мониторинга и предупреждения рисков, а также управления чрезвычайными ситуациями. К традиционному акценту на ядерной, продовольственной и энергетической безопасности теперь добавляются отдельные положения о системах обеспечения финансовой и биологической безопасности (как реакция на угрозы эпидемий и финансовые кризисы в эпоху спекулятивных пузырей), а также безопасности ключевой инфраструктуры, неотъемлемой частью которого выступают киберпространство, базы данных, космическое и морское пространство и т.д. Очевидной реакцией руководства КПК на агрессивную политику коллективного Запада (в особенности, США) стал тезис Си Цзиньпина о необходимости улучшать механизмы противодействия санкциям, вмешательствам и «юрисдикции с длинными руками», а также обеспечения ключевых цепочек производства и поставок, защиты национальных прав и интересов Китая в Мировом океане.

Примечательно, что наряду с «безопасностью государственной власти» в докладе китайского лидера подчеркивается также важность «идеологической безопасности». В связи с этим в данном тексте, помимо указания на необходимость решительно пресекать «диверсионную, подрывную и сепаратистскую деятельность враждебных сил», акцентируется усиление «воспитательной работы в области защиты национальной безопасности» [Си Цзиньпин, 2022]. Это – новый момент, которого не было в докладе Си в 2017

году, и который близок маоистской идеологической классике. Об этом говорит и всплывающий в речи генсека КПК на XX съезде типичный концепт из эпохи Мао – «опыт поселка Фэнцяо»⁵⁹, который символически переносится в «новую эпоху». Общий идеологический смысл этого «опыта» состоит в том, чтобы противоречия и споры своевременно устранялись на низовом уровне и в зародыше. Отсюда – общий акцент в докладе 2022 года на потенциал низовой, прямой демократии для разрешения спонтанно возникающих конфликтов. Необходимость такой апелляции тоже вызвана ожиданиями несчастий наступающей «эпохи времен».

Еще один новый момент – это переход к профилактической модели управления общественной безопасностью, что вызвано, опять же, общей оценкой ситуации как нового периода потрясений. В рамках этой модели приоритет отдается не реакции на возникающие чрезвычайные ситуации, а на их предотвращение, на менеджмент соответствующих рисков, особенно в ключевых отраслях и сферах. Профилактическая модель, по логике доклада Си, требует, опять же, коллективного разума КПК. Только компартия может выполнять своего рода функцию «опережающего отражения» в социальном организме – функцию, которую частный бизнес вообще не выполняет, а западная политическая модель реализует плохо из-за межпартийной конкуренции.

Новая онтология международного порядка требует повышения роли военной безопасности – сильной во всех отношениях НОАК. В разделе доклада

⁵⁹ Под выражением «опыт поселка Фэнцяо» подразумевается, конкретнее, опыт по разрешению споров и противоречий в поселке Фэнцяо. Как поясняется смысл этого выражения в одном из китайских источников, опубликованных в контексте проблем, порожденных пандемией COVID-19, «в начале 1960-ых гг. у многих китайцев получил известность поселок Фэнцяо уезда Чжуцзи городского округа Шаосин провинции Чжэцзян, где возник «Фэнцяоский опыт» по разрешению противоречий, опираясь на местную народную массу. Суть этого опыта заключается в том, что народ обсуждает, занимается и управляет своими делами, маленькие вопросы решаются в пределах села, большие вопросы решаются в пределах поселка. За 60 лет «Фэнцяоский опыт» был распространен, продублирован, применен и видоизменен, став моделью управления на низовом уровне, – моделью, предполагавшей разрешение противоречий с помощью урегулирования. ...Такая способность и опыт на низовом уровне разрешать встречающиеся в повседневной жизни предметы озабоченности и мелкие противоречия позволяют сохранять и обеспечить публичную безопасность китайского общества [Китайский кодекс..., 2020].

Си на XX съезде, посвященном военному строительству в КНР, обнаруживаются, как минимум, две концептуальные новации. Во-первых, это существенное усиление тезиса о политическом контроле КПК над НОАК – теперь заявляется «абсолютное руководство народной армией со стороны КПК», причем это прежде всего идеологическое руководство. Оно предполагает внедрение в армию «теоретических инноваций партии», «учебно-воспитательные мероприятия по изучению истории НОАК», «политическое упорядочению и обучение» и т. п. Если в докладе 2017 года «ядром безопасности» называется «взгляд на науку и технологии», то теперь в качестве такого ядра скорее выступает морально-идеологическое состояние вооруженных сил («культивирование боевого духа»), что обеспечивается идеологической работой КПК.

Второй момент тоже вытекает из общей оценки ситуации в мире как наступающего нового периода потрясений и преобразований. Теперь руководство КПК исходит не столько из высокой вероятности, сколько из неизбежности крупных военных конфликтов в обозримом будущем. Видимо, не без учета опыта российско-украинского вооруженного столкновения, утверждается о необходимости «формировать мощную систему сил стратегического устрашения, увеличивать долю боевых сил нового образца, способных воевать на фронтах нового типа, ускорять развитие беспилотных и интеллектуальных боевых сил, на основе единого планирования создавать и использовать информационно-сетевую систему» [Си Цзиньпин, 2022]. Акцентируется способность НОАК к большим наступательным операциям, в том числе в составе коалиций, что описывается в таких терминах, как «объединенные военные операции», «нанесение совместного удара», «совместные учения», «конфронтационные тренировки» и т.д. Причем – судя по новым концептам этого раздела доклада Си – Китай готовится не просто к военным конфликтам, а к возможной затяжной войне на своей территории. Отсюда такие новые мотивы в докладе китайского лидера на XX съезде КПК,

как развитие «стратегий и тактик народной войны», усиление «работы по оборонной мобилизации и созданию резервных сил».

Новая онтология международного порядка вносит коррективы и в трактовку концепта «мирного объединения Родины». В докладе Си Цзиньпина вновь выражается приверженность курсу мирного воссоединения КНР с Тайванем по принципу «одна страна – две системы». Одновременно появляются три новых момента, понятных в контексте нарастающей напряженности между США и КНР вокруг Тайваня: во-первых, еще сильнее подчеркивается, что «тайваньский вопрос является собственным делом китайцев, которое должно быть решено самими китайцами»; во-вторых, намерение приложить «максимум усилий для достижения мирного воссоединения Родины» дополняется сентенцией «в то же время ни в коем случае не будем обещать отказаться от применения силы»; в-третьих, позиция Пекина по тайваньскому вопросу становится более наступательной. Скорее мечтательная сентенция из речи Си Цзиньпина на XIX съезде КПК «полное воссоединение Родины – общие чаяния всех сынов и дочерей китайской нации» сменяется на решительный тезис: «мы обязательно добьемся полного воссоединения Родины, и это непременно осуществится!» [Си Цзиньпин, 2022].

Хотя в докладе Си на XX съезде КПК подтверждается традиционное для КНР антиимперское внешнеполитическое кредо («Китай никогда не будет претендовать на положение гегемона, никогда не будет проводить политику экспансии»), это не исключает растущих внешнеполитических амбиций (в хорошем смысле) КНР. С этим непосредственно связан новый для дискурса Си концепт «подлинного мультилатерализма» (в противоположность унилатерализму). Он означает как раз не только более жесткое, чем ранее, оспаривание гегемонизма США, но и существенный рост влияния Китая как великой державы, продвигающей «международные отношения нового типа», базирующиеся на равноправии, открытости и сотрудничестве. В этой связи китайский лидер говорит о необходимости расширять влияние БРИКС, ШОС и других механизмов сотрудничества. Тем самым ШОС и БРИКС становятся в

докладе Си 2022 года периферийными концептами его идеологического конструкта, тогда как в докладе 2017 года термин БРИКС встречается только в связи с упоминанием «встречи лидеров БРИКС в Сямэне», а ШОС вообще не упоминается.

В докладе Си Цзиньпина на XX съезде китайских коммунистов отмечается, что «пять лет, прошедшие после XIX съезда КПК, были чрезвычайно необычными и крайне непростыми». Необычный и сложный характер прошедшей после XIX съезда пятилетке придала, помимо прочего, эпидемия COVID-19, поэтому неслучайно соответствующий концепт нашел отражение и в докладе генсека КПК на XX съезде. Здесь «COVID-19» характеризуется как невиданная за последнее столетие эпидемия, оказывающая «глубокое влияние на мир», и помещается в смежную область двух более значимых концептов. Во внутренней политике – это принцип «народ превыше всего», дополняемый метафорическим наречением эпидемии как «народной войны, тотальной войны и оборонительной войны против эпидемии». А вовне «народная война» против «COVID-19» идеологически подается в связке с концептом «ответственной мировой державы», принимающей активное участие в развитии «системы глобального управления». Международное сотрудничество КНР по борьбе с пандемией COVID-19 истолковывается как свидетельство такого участия, соответственно, укрепления «притягательной и формирующей силы» Китая.

Подобно эпидемии COVID-19, волнения в Гонконге в период 2014–2020 годов также включаются в идеологический конструкт Си Цзиньпина, представленный в его докладе на XX съезде КПК. «Столкнувшись, – по словам китайского лидера, – с потрясениями и изменениями ситуации в Сянгане, ... мы способствовали переходу Сянгана от смуты к полному порядку и его выходу на новый этап развития – от порядка к расцвету, сохранили в Сянгане и Аомэне позитивную тенденцию долгосрочного стабильного развития» [Си Цзиньпин, 2022]. Таким образом, протесты в Сянгане включаются в периметровый концепт «Сянган», а тот в свою очередь осмысливается в идеологическом

конструкте Си как подтверждение курса «управление Сянганом самими сянганцами» в рамках политики «одна страна – два строя». Сама же эта политика призвана обеспечить всем китайцам социально-политическую стабильность как условие «великого возрождения китайской нации».

В упомянутом разделе XX съезда имеющийся уже в материалах предыдущего съезда концепт «здорового Китая» дополняется такими идеологически значимыми сюжетами, как, во-первых, «сохранение и инновационное развитие традиционной китайской медицины и фармацевтики» и, во-вторых, «патриотическое движение за гигиену и санитарию». Оба сюжета есть очевидный эффект от китайского опыта пандемии COVID-19.

Наряду с COVID-19, протесты в Гонконге (Сянгане), особенно в 2019–2020 годах против законопроекта об экстрадиции, представляют собой типичный пример периметровых концептов политической идеологии. В докладе Си Цзиньпина 2022 года такого рода концепты тоже «в очередной раз доказывают» истинность социализма с китайской спецификой в новую эпоху. Однако это доказательство, будучи привязано к конкретным событиям, разворачивается не в чисто теоретической плоскости, а в медийном дискурсе, где концепты неизбежно должны метафоризироваться, чтобы иметь суггестивный потенциал в качестве пропагандистского средства. С другой стороны, характер этой метафоризации определяется не столько соображениями просветительской популяризации, сколько идеологической борьбы с политическими соперниками. Это блестяще показывает случай пандемии COVID-19.

Посмотрим теперь, какие именно ядерные и смежные концепты помогает транслировать (усиливать) периметровый концепт COVID-19. Прежде всего, это ядерный концепт социализма с китайской спецификой в новую эпоху. Это реализуется в контексте «войны метафор» и «войны нарративов», что стало предметом специального исследования в опубликованных работах автора данной диссертации⁶⁰.

⁶⁰ См.: [Мэн Юйфэн, 2023] и [Поцелуев, Мэн Юйфэн, 2022].

Здесь надо оговориться, что под метафорами мы будем подразумевать, прежде всего, концептуальные метафоры как «понимание и переживание сущности одного вида в терминах сущности другого вида» [Лакофф, Джонсон, 2004, с. 27]. Другими словами, речь идет о метафоричности самой мысли, благодаря которой возможны и речевые (языковые) метафоры как риторические тропы. Но метафорическая мысль (концептуальная метафора или метафорический концепт, что одно и то же) выражается не только в речевых метафорах, но также в прочих выразительных или невыразительных языковых формах. Способность концептуальных метафор быть моделью осмысления реальности делает их видом фрейминга, то есть, организации восприятия окружающего мира посредством системы концептуальных структур сознания.

В когнитивной лингвистике метафорический фрейминг рассматривается как специфический способ рассуждения, отличный от логического. При этом суждения из сферы-источника используются для формирования суждений о целевой сфере. Когда в пределах сферы-источника делается какой-то вывод, он может проецироваться через метафорическое сопоставление (mapping) на целевую область, и тогда можно говорить о метафорическом «следствии» (entailment) [Lakoff, 1999, p. 4]. Важно, что такое метафорическое рассуждение обнаруживает родство с нарративным высказыванием, а потому открывает возможность парафразировать метафоры с помощью нарратива [Анкерсмит, 2003, с. 304]. Грамотно выстроенный союз метафоры и нарратива во многом обуславливает успех пропагандистских кампаний. Еще одно условие их успеха – реализация манипулятивно-ориентационного потенциала концептуальных метафор. Ведь они «могут скрывать что-то благодаря тому, что позволяют исследовать те стороны понятия, на которых они концентрируют внимание» [Лакофф, Джонсон, 2004, с. 102]. Эти свойства метафорических концептов особенно востребованы в полемике по новым и сложным вопросам, которые зачастую сопряжены с кризисами и конфликтами. Дискурс вокруг пандемии COVID-19 может служить типичным примером такого рода, поэтому неслучайно его метафорический фрейминг оказался в семантическом поле

идеологического конструкта «социализм с китайской спецификой новой эпохи».

Опыт исследования такого фрейминга по методике критического анализа метафор (Critical Metaphor Analysis) как направления в рамках критического дискурс-анализа, предложенного британским лингвистом Джонатаном Чартерис-Блэком, уже имеется в научной литературе, посвященной дискурсу о COVID-19 [Seixas, 2021]. Из предложенных Дж. Чартерис-Блэком этапов критическо-метафорического анализа (идентификация, интерпретация и объяснение метафор [Charteris-Black, 2004, p. 34-35]) в концептно-политическом анализе (включающем в свой объект и метафорические концепты) этап *объяснения* имеет играет ключевую роль. Здесь исследуется способность концептуальных метафор быть средством (каналом) реализации властно-политической борьбы в пространстве языка.

Действительно, успех в пропагандистско-идеологической борьбе, в том числе вокруг COVID-19, зависит от умения ее участников как метко задействовать отдельные метафоры, так и генерировать целые семантические метафорические поля вокруг ключевых идеологических концептов. Эта задача упрощается, если ядерный концепт сам по себе представляет собой концептуальную метафору, как в случае «сообщества единой судьбы человечества». Но с учетом множества базовых метафорических концептов политического дискурса, идентифицированных Дж. Лакоффом, даже, на первый взгляд, абстрактно-теоретические понятия вроде «социализма с китайской спецификой в новую эпоху» метафоричны в той мере, в какой выражают смыслы таких глубинных концептуальных метафор, как «государство-личность» или «национальный интерес»⁶¹.

⁶¹ К примеру, это становится очевидным, если подумать, вслед за Дж. Лакоффом, о целом пучке метафор, который содержится в метафорическом концепте «национальных интересов»: «Государство — это человек. Национальный интерес — это личный интерес. Суверенитет — это личная независимость. Экономическое здоровье — это физическое здоровье. Военная мощь — это физическая сила». См.: [Lakoff, 1999, p. 19-20].

Используемое нами выражение «семантическое метафорическое поле» есть спроецированное на реальный политический дискурс понятие «метафорического поля», которое российский лингвист В. П. Абрамов определил как «структурированное множество метафорических элементов, совокупность словесных ассоциаций, группируемых вокруг образного стержня, ядерного тропа художественного текста» [Абрамов, 2003, с. 287]. Российский лингвист Р.И. Зарипов говорит о «системе метафорических полей» в своем исследовании французского политического дискурса [Зарипов, 2015, с. 69]. Важно отметить, что ключевую роль в этом феномене играют концептуальные метафоры. Такой тип метафор имел в виду и российский лингвист В. В. Виноградов, когда, определяя их как «знаки группировки понятий в идеологической системе языка», говорил о «цепи тесно ассоциированных метафор» [Виноградов, 1980, с. 18] для обозначения духовной атмосферы, окружающей персонажа литературного текста. У нас имеются в виду персонажи медийного текста вокруг реального события, но в данном (пропагандистско-идеологическом) случае это отличие непринципиально. Это хорошо показывают, к примеру, аргентинские лингвисты в своем исследовании метафорического фрейминга COVID-19. Называя сходный феномен «семейством метафор», они демонстрируют, как эти семейства используются участниками публичной коммуникации для продвижения своих взглядов на связанные с пандемией события, а также на политическую картину мира в целом [Fernández-Pedemonte, Casillo, Jorge-Artigau, 2020, p. 150].

Как было упомянуто, в специальном исследовании автор диссертации предприняла анализ «войны метафор» в медийном противостоянии КНР и США начального периода пандемии COVID-19 [Мэн Юйфэн, 2023]. Из американских источников объектом анализа стали в основном выступления Д. Трампа и публикации «Washington Post», а с китайской стороны – речи Си Цзиньпина и тексты китайских комментаторов.

Речь идет о медийном противостоянии китайских и западных (особенно американских) версий происхождения вируса и толкования степени успешности правительств в борьбе с ним.

В частности, с американской стороны при этом использовались такие обидные для КНР метафоры, как «китайский вирус» и «больной азиат». Первую метафору неоднократно использовал, причем намеренно, Д. Трамп [Remarks ..., 2020], вторую же вынес в заголовок своей скандальной статьи в «Wall Street Journal» американский профессор У. Р. Мид [Mead, 2020]. Обе метафоры потому вызвали резкое негодование китайской общественности, что за ними тянется культурно-исторический шлейф западной синофобии, которая ранее транслировалась метафорами вроде «желтая опасность», «китайская болезнь» и т. п. [Zhang, 2021]. Обе упомянутых метафоры, в свою очередь, выражают глубинный метафорический концепт, лежащий в основе всего западного понимания политики: «государство – это личность» [Lakoff, 1999, p. 19-20]. Соответственно, метафорическим выводом здесь оказывалась мысль о том, что КНР – это злой и опасный (больной, заразный) субъект мировой политики, несущий угрозу США и всему «цивилизованному миру».

На примере метафорического суждения «КНР – это больной азиат» можно видеть, как в западном медийном пространстве подобного рода метафора обрастает каскадом набегających друг на друга дополнительных метафор, создающих вокруг «больного азиата КНР» мощное семантическое поле. Так, события в китайском Ухани, где была впервые зафиксирована вспышка COVID-19, уже в начале 2020 года назывались в западных медиа «китайским Чернобылем» или «моментом Чернобыля» для КНР. Один из корреспондентов «The Washington Post», применивший эту метафору, дополнил ее метафорой пандемии как «черного лебедя», который может показать несостоятельность власти КПК и тем самым бросить вызов самому существованию КНР [Shih, 2020]. Чернобыльская метафора формулировала такой вывод, исходя из реальной чернобыльской катастрофы как сферы-источника метафорического рассуждения. Тогда техногенная катастрофа стала как бы триггером процесса,

запустившего распад СССР. Теперь нечто аналогичное для КНР Запад хотел увидеть в пандемии нового коронавируса.

В западном медийном пространстве метафора «китайский Чернобыль» усиливалась набором вербальных и невербальных символов, прокладывавших смысловые связи с другими трагическими событиями китайской истории. В этой связи вспоминали, к примеру, доктора Ли Вэньляна, безуспешно пытавшегося в Ухане предупредить своих коллег об опасности новой инфекции. Одновременно он стилизовался под героическую фигуру, аналогичную «танкисту» с площади Тяньаньмэнь (на широко известном фотоснимке 1989 года), который для Запада стал символом «сопротивления тоталитаризму КПК». А упомянутая «The Washington Post» уподобляла Ли Вэньляна фигуре тунисского продавца фруктов, устроившего из протеста против властей публичное самосожжение и ставшего тем самым триггером «арабской весны». Таким образом, фигура Ли Вэньляна сама сжимается западными медиа в символ-конденсат, служащий одновременно метафорой неудач китайских властей в борьбе с коронавирусной эпидемией. В свою очередь, эта метафора включается в общее семантическое поле с метафорой «китайского Чернобыля». Далее, символический образ Ли Вэньляна получает в западных медиа развитие посредством его героизации/сакрализации/виктимизации («доктор-разоблачитель», «героический доктор», «мученик ковида» и т. п.) в контексте китайской традиции героев-мучеников в борьбе с несправедливой властью. Уханьский доктор помещается в один ряд мифологически сгруппированных фигур, среди которых и современные китайские диссиденты, и противники маоистской культурной революции, и древние мудрецы, убитые китайскими императорами. Все эти фигуры в манихейском духе противопоставляются как мир Добра (свободный Запад) – миру Зла (китайской авторитарной «азиатчине»): «в Азии идет борьба за ценности. Одна модель подавляет и подрывает свободу, в то время как другая стремится сохранить и продвигать ее» [Enos, 2020]. Таким образом, мы видим, как вокруг метафоры «китайский Чернобыль» создается

мощное семантическое поле цепью других метафор. Это выглядит как спонтанное «набегание» метафор друг на друга, как непринужденное обрастание базового метафорического концепта различными средствами языка [Виноградов, 1980, с. 148-149]. В результате возникает более эффективная (в пропагандистском плане) альтернатива чисто теоретическим концептам идеологии.

Заметим, что метафоры, задействованные в период пандемии COVID-19 в западных медиа против КНР и КПК, нередко перефразировались в соответствующие мифонарративы т. е. стереотипные фиктивные истории с претензией на истинность. Так, из множества версий мифонарратива о «китайском вирусе» наиболее востребованной для администрации Трампа оказалась история о том, что Китай якобы создал этот вирус в своей секретной военной лаборатории, но из-за плохой системы контроля позволил злу вырваться наружу. Главная мораль этой идеологической сказки: история с коронавирусом «еще раз подтверждает неэффективность и преступность коммунистического режима в Китае».

Кенан Малик, известный британский писатель индийского происхождения, обратил внимание на то, что коронавирус сегодня – это «одновременно и физическая угроза, и метафора всего: от неудач глобализации до угрозы со стороны иностранцев» [Malik, 2020]. Метафора «китайский вирус» как раз вписывается в эту тенденцию. В результате посредством метафорического концепта «китайский вирус» аудитории отсылается мессидж: «Не только китайцы заражают мир опасными вирусами; сам мир заражен китайцами как вирусами». Именно так это послание и читалось публикой в начале пандемии, причем некоторой ее частью прочитывалось буквально, а не метафорически, о чем свидетельствуют случаи вербальной и физической агрессии в адрес американцев «китайской национальности» [Buruma, 2020].

Для китайской стороны упомянутая синофобская риторика вокруг темы COVID-19, с одной стороны, представляла собой пропагандистский вызов, а с другой – возможность продвинуть в широкое медийное пространство ключевые

концепты своего идеологического конструкта. Скрытым или явным социал-дарвинистским коннотациям концептуальной метафоры «государство – это человек» в китайских медиа противопоставлялись гуманистические смыслы таких (упомянутых выше) метафорических концептов официальной идеологии КНР, как «человек – это основа» [以人为本] и «народ – это центр» [以人民为中心] [Чжао Цзяньин, 2020, с. 58]. В семантическом поле этих концептуальных метафор подвергалась резкой критике эпидемическая политика в западных странах. Эта политика порицалась как череда заблуждений, выраженных такими концептами и сентенциями, как *буддийские противоэпидемические меры, коллективный иммунитет, «отключите аппараты искусственной вентиляции легких у пожилых людей»* и т. д. «По сути, эти концепции и практики – замечает китайский политолог Лэй Шуху, – призваны отстаивать ценностную позицию верховенства капитала и жертвовать жизнями людей ради обеспечения интересов групп меньшинств, это попираание жизни, отрицание субъектности людей и закон джунглей в чистом виде» [Лэй Шуху, 2020].

В целом, медийная политика китайского правительства в период коронавирусной пандемии предполагала продвижение метафор и нарративов, нацеленных на нейтрализацию антикитайских идей и смыслов в рамках метафорического фрейминга пандемии в западных медиа.

Так, ответом на «китайский вирус» стал представленный в китайских СМИ метафорический концепт «политического вируса» [政治病毒] и близкие к нему по смыслу выражения. Под этим вирусом подразумевается медийно мультиплицированная западная кампания шельмования властей КНР как «виновника» пандемии. Как отмечают китайские политологи, «политический вирус – это настоящий искусственный вирус, который представляет собой глобальную угрозу, причем чрезвычайно разрушительную» [Ван Линнин, Дэн Вэйцзя, 2020]. Метафора «политического вируса» усиливается в китайском публичном дискурсе семантически родственными ей концептами, к примеру,

«информационной эпидемией» [信息疫情]. По словам политолога из КНР Чэнь Бина, осуществляемая в ходе таких информационных кампаний стигматизация Китая есть «не что иное, как использование расовой и географической дискриминации, чтобы отвести от себя вину за неспособность Белого дома бороться с эпидемией» [Чэнь Бин, 2020]. Метафора информационного вируса тем самым наглядно реализовала в публичном пространстве концепт информационной безопасности как элемента идеологического конструкта КПК.

Особенно ярко в китайском медийном пространстве в период пандемии COVID-19 были представлены военные метафоры, фреймирующие восприятие действий китайского правительства как успешных в борьбе с коронавирусом. Милитарные китайские метафоры были направлены против западного метафорического концепта КНР как «больного азиата». В выступлениях Си Цзиньпина борьба с COVID-19 квалифицировалась как война, которую Китай обязательно выиграет под руководством КПК. По замечанию китайского лингвиста Лили Гуи [Lili Gui, 2021], милитарная метафорика вокруг COVID-19 получила определенное развитие в китайском медийном пространстве. При этом как бы постепенно осваивался семантический ресурс реальной войны как сферы источника для концептуализации пандемии как сферы-мишени: учитывались, к примеру, разные виды войны. Если в начале эпидемии речь шла об «оборонительной войне», то позднее – о войне «народной» и «всеобщей». Постепенно эта метафорическая концептуализация борьбы с пандемией кристаллизовалась в официальном дискурсе КНР в виде выражения «народная война, всеобщая война и война сопротивления» [场人民战争、总体战、阻击战] для предотвращения эпидемии и борьбы с ней. Именно эта метафорическая формула и вошла позднее в материалы XX съезда КПК.

Эта триадическая метафора выстраивает семантический мостик и к суггестивному потенциалу концепта «народной войны» из эпохи Мао Цзэдуна. Как тогда против японских захватчиков, теперь китайская нация должна сплотить народ против нового врага – пандемии. В этом контексте

концептуальная метафора «борьба с эпидемией – это война» усиливается концептами «полной мобилизации», самоотверженности и самопожертвования, сентенциями вроде «единство и сотрудничество – самое мощное оружие в борьбе с эпидемией» [Объединение несокрушимой ..., 2020], «именно в преодолении всех трудностей и лишений великая нация реализует свои великие мечты» [Метод борьбы ..., 2020] и т.п. Вдобавок, базовая концептуальная метафора усиливается вторичными метафорами вроде «народная линия обороны», а также метафорами как чисто выразительными средствами – к примеру, среди участников национальной мобилизации на борьбу с эпидемией COVID-19 китайские медиа выделяют «ангелов в белом» (врачей-эпидемиологов) и «ангелов в черном» (строителей ковидных госпиталей), которые одни из первых мужественно приняли на себя удар стихии.

Сверх того, преобладание в китайском дискурсе вокруг COVID-19 метафорического фрейма войны подкрепляется также квалификацией пандемии как «гонки», «вызова», «комбинированного удара» и т. п. Эти агонистические метафоры внушают: борьба с пандемией должна быть четко продумана и организована во всех деталях, одного героического порыва будет мало. Среди этих агонистических метафор следует выделить выражение «вся страна – одна шахматная доска» [全国一盘棋], что значит «действовать согласованно в интересах всей страны». Примечательно, что в самих китайских медиа определение борьбы с коронавирусом как «народной войны» плавно перетекает в концептуализацию этой борьбы как шахматной игры: «Принцип ‘вся страна – одна шахматная доска’ мобилизовал великую державу: нет победы без сплоченной армии. Профилактика эпидемий и борьба с ними – это народная война, всеобщая война, война сопротивления. В этой захватывающей битве генеральный секретарь взял на себя общее руководство ситуацией, выработал стратегию, координировал и связывал воедино ведомства по всей стране, сыграл огромную “шахматную партию” ...» [Лу Юнсян, 2020]. Принцип «вся страна – одна шахматная доска» обеспечивает национальное единство в период

чрезвычайных ситуаций, когда партия, правительство, армия и народ работают как один человек. Эта мысль усиливается дополнительной метафорой «веревки»: «сила человека ограничена, но пока мы держимся вместе, скручиваясь в одну веревку (拧成一股绳), нет такой трудности, которую мы не могли бы преодолеть» [Лю Юань, 2019].

Пропагандистская ценность выражения «вся страна – одна шахматная доска» в том, что оно широко использовалось уже в эпоху Мао Цзэдуна, встречается оно и в речах Дэн Сяопина, а сегодня эта метафора часто всплывает в дискурсе Си Цзиньпина. Она тоже подчеркивает его исключительную роль как лидера страны, который здесь метафорически концептуализируется именно как стратегический игрок. Причем шахматная стратегия особенно важна в случае войны с пандемией как «войны без дыма» - семантическое поле этой метафоры здесь тоже «в игре».

Таким образом, «шахматная» метафора пропагандирует институциональные преимущества «социализма с китайской спецификой», позволяющие стране, по мнению китайских авторов, проводить массовые мобилизации и «концентрироваться на больших делах» [“集中力量办大事”].

Таким образом по метафорическому каналу ядерный концепт идеологического конструкта проникает в массы. Развернутый в широкое семантическое поле, метафорический фрейминг борьбы руководства КНР с пандемией разворачивается в мощный медийный нарратив, который «не просто используется политическими лидерами в качестве социальной риторики или метафоры, но практически проникает во всё общество» [He, Shi, Liu, 2020, p. 252]. И таким образом метафора, развернутая в нарратив в масштабах всего медиaprостранства, реализует потенциал базового идеологического концепта – преимущества социализма с китайской спецификой в новую эпоху. В этом контексте вирусная пандемия – как типичное проявление этой новой эпохи и одновременно периметровый концепт самого идеологического конструкта – призвана подтвердить его состоятельность.

Пропагандистскую эффективность базового метафорического концепта «борьба с COVID-19 – это война» усиливают и метафоры, конкретизирующие войну по специфике ее ведения. Ярким примером такой метафоры может служить определение коронавирусной эпидемии как «войны без порохового дыма» [一场没有硝烟的战争] [Лэй Шуху, 2020]. Эта метафора внушает: необычность «войны» против коронавирусной пандемии как необычного «врага» (нет ни фронта, ни тыла в борьбе с невидимым, но вездесущим противником) не снижает масштаба борьбы и шансов на победу. Залогом этой победы – как и в борьбе КНР против империалистических держав – китайские авторы считают боевой дух китайского народа, лидерство коммунистической партии и преимущества социализма с китайской спецификой [Чэнь Сяовэй, 2021].

Пандемию COVID-19 называют в китайских медиа также «третьей мировой войной без порохового дыма» [一场没有硝烟的“第三次世界大战”] [Чэнь Бин, 2020], подчеркивая глобальный характер этой войны, ее масштабы. Отмечается в этой связи, что в пандемии COVID-19 «быстрое распространение, широкий спектр инфекций, сложность профилактики и контроля беспрецедентны со времен окончания Второй мировой войны» [Мэн Сянцин, 2020].

Надо заметить, что метафора «войны без порохового дыма» не появилась лишь с началом пандемии, но уже давно хорошо известна в китайском публичном дискурсе. К примеру, этой метафорой в Китае уже называли борьбу с атипичной пневмонией 2003 года. Близко к этой метафоре стоит определение пандемии COVID-19 как «глобальной войны с эпидемией» [全球抗击疫情], которое толкует последнюю как «войну между всем человечеством и вирусом» [Белая книга ... 2020]. Из этой метафоры следует, что война с вирусом тоже требует мобилизации всех сил и согласованных действий под единым началом. КНР Си Цзиньпина позиционировали себя в роли такого глобального начала

или важного его элемента, ссылаясь на успехи КНР как «ответственной великой державы» в борьбе с эпидемией.

В устах китайского руководства метафора глобальной войны с эпидемией была особенно эффективной в дискурсивной ситуации, когда трамповское правительство в США то грубо принижало масштаб опасности, то действовало по принципу «America first», а Западная Европа из высокоблагородного «сообщества ценностей» в какой-то момент превратилась в группу перепуганных обывателей с амбарными замками на национальных границах. Таким образом и здесь концептуальные метафоры служат прямым дискурсивным каналом для реализации в публичном пространстве идеологического тезиса КПК о необходимости участия КНР в «глобальном управлении», что, в свою очередь, выступает смежным концептом для ядерного понятия социализма с китайской спецификой в новую эпоху.

Но метафора «глобальной войны с эпидемией» (или ее расширенная версия «глобальная война с целью предотвращения эпидемий и борьбы с ними» [疫情防控全球阻击战]), будучи сама по себе метафорической версией периметрового концепта «COVID-19», открывает прямой путь для выражения смысла концепта, лежащего в основе внешнеполитической доктрины современного Китая – «сообщества единой судьбы человечества». Китайские политологи напрямую связывают этот ядерный (и метафорический по своей природе) концепт актуального идеологического конструкта КПК с метафорой глобальной войны с пандемией, видя в ней «очередное подтверждение» истинности этого концепта. В марте 2020 года Си Цзиньпин в телефонном разговоре с Генеральным секретарем ООН Антониу Гутеррешем заявил: «Вспышка нового коронавируса еще раз показывает, что человечество – это сообщество единой судьбы» [Объединение несокрушимых..., 2020].

Смысл концептуальной метафоры «сообщество единой судьбы человечества» популяризируется в публичном дискурсе КНР целым набором речевых метафор, описывающих мировую политику как «одну лодку» [同舟],

«глобальную деревню» [地球村], «большую семью» [大家庭] и т. п. Однако концепт сообщества единой судьбы человечества следует отличать при этом от западного (по происхождению) концепта «мирового сообщества». В семантическом поле базовой когнитивной метафоры «государство – это личность» метафора «мирового сообщества» приобретает соответствующий смысл, хорошо эксплицированный Дж. Лакоффом [Lakoff, 1999, p. 11]: как некоего поселения, где в отдельных домах живут государства-личности; где есть центральная часть (богатый Запад) и задние дворы (мировая периферия); судья и полицейские (мировой гегемон); хорошие и плохие соседи; взрослые и дети, а еще изгои, шуты и калеки. Главное, что международные отношения рассматриваются здесь по модели социального взаимодействия внутри социальной группы, члены которой знакомы друг с другом. Эти смыслы потом плавно переливаются в метафору «глобальной деревни», которая еще больше усиливает связанность (теперь уже и мировой паутиной) членов мирового сообщества.

Но концептуальная метафора глобальной деревни не только помогает осветить нечто существенное в мировой политическом процессе, но и немало затемнить для такого понимания. Она, к примеру, скрывает тот факт, что мировое сообщество есть не только «воображаемое сообщество» (в отличие от небольшого коллектива поселян), но и сообщество с мало предсказуемым поведением. А причина этой непредсказуемости именно в том, что, во-первых, государство – это не личность, а мировое сообщество – не обозримый для его членов коллектив; и, во-вторых, глобальное человеческое общение – это не разговоры на деревенской сходке. Метафора глобальной деревни поощряет региональный провинциализм, создавая уютную картинку мировой политики, где «всё под контролем».

В отличие от этого, метафора «сообщества единой судьбы» выражает нечто иное и в любом случае большее, чем избитый (особенно в «диаматовской» традиции) тезис о взаимосвязанности всего и вся в этом мире.

Транслируемый этой метафорой смысл скорее экзистенциальный, близкий принципу диалога в философии коммунитаризма. Другими словами, речь идет о том, что человечество приблизилось в своей истории к уровню взаимосвязанности, который по сути своей одинаков со связью людей, сидящих в одной лодке посреди океана, полного угроз или с семьей живущих вместе родственников, окруженных всеми угрозами мира. Это метафора органического единства, примата связанности по отношению к отдельному ее звену, и одновременно – чрезвычайной хрупкости этой связи, необходимости ее оберегать как основу всех основ. Но для этого нужен диалог как форма жизни мирового сообщества.

Неслучайно поэтому в своем выступлении на заседании Генеральной Ассамблеи ООН в 2015 году Си Цзиньпин развивает смысл базовой метафоры о сообществе единой судьбы человечества в духе «диалога цивилизаций». Диалог – вообще ключевой концепт, усиливающий семантику этой метафоры и чрезвычайно близкий идеологии коммунитаризма. Концепт диалога развернут в речи лидера китайских коммунистов в понятиях «диалога без конфронтации» и «беспроектного сотрудничества», когда «ни одна страна не может стремиться к абсолютной безопасности сама по себе, и ни одна страна не может извлечь выгоду из потрясений других» [Выступление Си ..., 2015].

Этот момент отмечают и китайские авторы. По словам профессора Института международной стратегии Центральной партийной школы Лю Цзяньфэя, мир стал «глобальной деревней» не только потому, что глобализация и цифровая революция беспрецедентно сблизили людей и страны во времени-пространстве; и не только потому, что людей связывают общие глобальные интересы в решении, к примеру, экологических проблем. Суть дела в отмеченном выше морально-антропологическом аспекте общей судьбы человечества, который теоретически был уже осмыслен (к примеру, в том же кантовском концепте вечного мира), но в наши дни стал упрямым практическим вопросом политической повестки дня. В этом смысле «общая судьба вышла далеко за рамки общих интересов, она не подлежит обмену,

члены общины разделили жизнь и смерть, честь и позор» [Лю Цзяньфэй, 2018]. Другими словами, категория национальных интересов, концептуализированная на базе метафоры «нация – это личность», интеллектуально и морально устарела для масштаба политических задач, стоящих сегодня перед человечеством. Это не значит, что надо отказаться от самой категории национальных интересов; но это требует ее иной концептуализации в диалогическом духе сообщества единой судьбы человечества.

Из сказанного выше можно сделать *следующий вывод*. Резкий рост идеологической значимости проблем безопасности в эпоху «черных лебедей» и «серых носорогов» формирует потребность в оперативной трансляции идеологических конструкторов, тоже как бы в режиме форс-мажора. Отсюда растущая значимость метафорического фрейминга, который такую трансляцию может обеспечить. Анализ медийного дискурса вокруг пандемии COVID-19 показывает, каким образом концептуальные метафоры служат прямым дискурсивным каналом для реализации в публичном пространстве идеологического тезиса КПК о необходимости участия КНР в «глобальном управлении», что, в свою очередь, выступает смежным концептом для ядерного понятия «социализма с китайской спецификой в новую эпоху». Это позволяет предположить, что метафоризация периметровых (или даже любых периферийных) концептов, сопряженная с продуцированием мощных семантических полей, открывает прямой путь для трансляции ядерных концептов идеологии, что существенно повышает ее эффективность на уровне массовой аудитории, в том числе, в качестве временно-официальной идеологии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В свое время генеральный секретарь ЦК Компартии Китая Цзян Цзэминь назвал Сунь Ятсена, Мао Цзэдуна и Дэн Сяопина тремя великими деятелями, которые были в авангарде своего времени в XX веке [Цзян Цзэминь, 1997]. Все три деятеля выдвинули в свое время соответствующие программы государственного строительства Нового Китая. Великим достижением Мао Цзэдуна в современном идеологическом дискурсе КНР считается творческое применение марксизма к практике китайской революции, что привело китайский народ к обретению полного национального суверенитета и национального единства путем формирования теории революции и строительства «новой демократии». Программа государственного строительства Дэн Сяопина унаследовала теоретическое стремление Сунь Ятсена к постижению требований социального развития Китая в контексте мировой цивилизации, но перешла от планирования целей к социальной практике, преодолев тем самым ее субъективный и отчасти утопический характер. С другой стороны, доктрина Дэн Сяопина, унаследовав ряд базовых идей Мао в осмыслении феномена китайского социализма, развила концепт «социализма с китайской спецификой» с учетом объективных требований социального развития Китая последней трети XX века.

Общим знаменателем социалистической революции и строительства социализма в Китае являются «китайские особенности» социализма или – другими словами – «китайский социализм». Будь то путь Мао Цзэдуна «окружение городов сельской местностью и захват власти с помощью оружия» во время китайской революции или «реформы и открытость» Дэн Сяопина в период социалистического строительства Китая, – все эти идеи руководствовались, с одной стороны, марксистским философским принципом практики как критерия истины (или, как это популярно выразил Мао Цзэдун: «Если хочешь узнать вкус груши, то тебе нужно ее изменить — пожевать ее» [Мао Цзэдун, т. 1, с. 386]), а с другой – принципом «разрешения различных

противоречий различными методами», то есть с учетом «особенностей движения противоречий в общем процессе развития вещей и явлений – в их взаимной связи и с учетом положения каждой из сторон» [Мао Цзэдун, т. 1, с. 416]. Из этой философской установки вытекает еще одна общая черта марксистско-ленинского по своему происхождению концепта китайского социализма: стремление «применять марксистско-ленинскую теорию к конкретным условиям Китая».

В данной работе мы решили ряд задач, озвученных нами выше во Введении.

Мы проанализировали политическую теорию известного китайского мыслителя Кан Ювэя под углом зрения идейных истоков доктрины «социализма с китайской спецификой». Мы показали, что в контексте полемики китайских и зарубежных ученых о начале китайской социалистической традиции остается спорным как утопический статус идей Кан Ювэя, так и принадлежность их к теории социализма. По нашему мнению, началом политической теории китайского социализма следует считать датунизм как комплекс идей, в котором древний конфуцианский концепт «Великого единения» (Датун) модернизируется в духе прочих школ философско-политической мысли Китая, а также современных европейских идей. Автор приходит к выводу, что представленный Кан Ювэем образ эпохи Датун обнаруживает сходства с более поздними европейскими и китайскими (в том числе, марксистскими) концептами социализма (коммунизма). Одновременно утопия Кана существенно от них отличается, выступая в качестве идеологической основы более широкого круга политических воззрений.

Далее, в данной работе мы идентифицировали ряд ключевых концептов теории «новой демократии» Мао Цзэдуна. Для этого в качестве методологического ориентира мы выбрали когнитивистскую трактовку идеологии, прежде всего, структурно-морфологический подход М. Фридена, который позволяет охарактеризовать ядро идеологии с учетом ее смежных и

периферийных концептов. С опорой на анализ текстов Мао периода 1920–40 гг. автор показал, как в дискурсе лидера китайских коммунистов формируется идеологический конструкт, получивший позднее название «теории новой демократии». В работе раскрывается смысл концептов, составляющих ядро этой теории: китаизация марксизма, революционная война и новая (народная) демократия. При этом в нашем исследовании акцентируется роль смежных концептов, позволяющих раскрыть общий смысл «новой демократии»: классы и классовая борьба, аграрная революция, китайская нация, китайский народ, единый национальный фронт, гегемония и др.

В особенности на примере маоистского идеологического конструкта «новой демократии» в данной работе было показано, как основной социальный вызов, вокруг которого складывалась определенная идеологическая ситуация, требовал совершенно определенного хода мыслей, необходимых для генезиса идеологических концептов. Так, в случае Мао надо было найти способ отвергнуть, с одной стороны, устаревшие культурно-политические традиции имперского прошлого Китая, а с другой – западное доминирование в его тогдашнем настоящем. И только так можно было победить в конкуренции разных идеологических проектов в тогдашнем Китае (прежде всего, конкуренции национализма и социализма).

Сходным образом, случай идеологического конструкта эпохи Дэн Сяопина – «социализма с китайской спецификой» – показывает, что залогом его успешности было умение архитектора китайских реформ сконструировать идеологическую преемственность общественного строя при фактической ревизии части маоистского наследства. Для этого китайским реформатором использовались два основных средства: во-первых, повышение ранга концептов, которые в дискурсе Мао или классиков марксизма-ленинизма были на периферии либо, напротив, вытеснение на периферию центральных в марксизме-ленинизме-маоизме концептов; во-вторых, использование традиционных маоистских (как и марксистско-ленинских) терминов в качестве индексов новых по семантике концептов; в-третьих, перефразирование

индексов прежних концептов для индексации новых концептов. Примером первого может служить концепт «первичной стадии социализма», который у Мао упоминается случайно и не получает развития, а у Дэна непосредственно примыкает к ядерному концепту социализма с китайской спецификой.

При изучении теории «социализма с китайской спецификой в новую эпоху» как идеологического конструкта Си Цзиньпина была зафиксирован главный концептуальный сдвиг по сравнению с аналогичным концептом Дэн Сяопина: Китай велик не потому, что он приобщился к мировому социализму, а социализм велик потому, что он был изначально делом (великой) китайской нации. Это видно даже на абстрактном уровне философских категорий «диамата», которые в эпоху Си активно интерпретируются в духе китайской философской традиции по принципу: все это было уже открыто китайскими мудрецами. Помимо квазиконфуцианского концепта гармоничной человеческой жизни, традиционализм актуальной версии «китайского социализма» выражается в идеологической идиоме «осуществление китайской мечты о великом возрождении китайской нации». Это не только релятивирует (в духе Сунь Ятсена) формально признаваемое различие между утопическим и научным социализмом, но также придает «социализму» этнонациональный (примордиалистский) смысл (уже в духе Кан Ювэя и Лян Цичао) как дела «великой китайской нации с пятитысячелетней историей».

В высшей степени символично, что в современном Китае стали нормой организуемые КПК праздники в честь рождения Конфуция, в ходе которых их участники поют «Песнь о великом единении» (Датун) из классической конфуцианской книги Ли цзи [Буров, 2011, с. 12]. Зарубежные китаеведы и политологи не устают повторять в этой связи, что «большинство видных лидеров китайской КПК, от Чжоу Эньлая до Дэн Сяопина и от Цзян Цзэминя до Ху Цзиньтао, являются скорее националистами, чем коммунистами», да и «Мао тоже был китайским националистом» [Gao, 2008, p. 174]. В этом «факте» многие западные авторы видят чуть ли не залог грядущего превращения КНР в стандартное национальное государство с полностью рыночной экономикой и

политическим плюрализмом. Для других авторов, напротив, «синтез неоконсерватизма и нормативной идеологии китайского социализма означает, что страна находится не на стадии перехода к демократии западного образца, а на пути к ‘великому далекому идеалу коммунизма’» [Ломанов, 2017].

В советской России «китаизированный марксизм» отвергался как идеологическая ересь, а некоторые современные российские и западные китаеведы, напротив, стремятся представить данный феномен как простую идеологическую уловку в руках КПК для удержания власти в де-факто капиталистической стране. Но обе эти крайности сходятся в непонимании самого феномена китаизации марксизма и социализма в КПК и КНР. Они фатально недооценивают то, что китайским коммунистам удалось сплести воедино два исторических проекта: строительство социализма и строительство нации. В результате марксистский коммунизм стал частью культурного кода современных китайцев (каким бы древним народом они ни воображались нынешними лидерами КПК) – тем «красным геном», к наследованию которого призывает сегодня Си Цзиньпин свою стомиллионную партию, свой полуторамиллиардный народ и в какой-то мере – весь остальной мир.

Общий замысел данной работы – показать в исторической динамике идеологические конструкты китайского социализма – на первый взгляд является неподъемным делом: так много людей, идей, эпох за этим стоят. Однако при известных ограничениях и методических правилах такое политологическое исследование имеет одно важное преимущество по сравнению с точными в деталях, но ограниченными по масштабам историографическими штудиями, и это преимущество – целостный подход, широкий охват материала, холистский взгляд. Такой взгляд, если не дает, то хотя бы открывает возможность системного анализа, и тогда некоторые вещи становятся не только впервые поняты, но даже впервые заметны. Практическая польза целостного подхода состоит в том, что для исследователей, впервые обращающихся к идеологической сфере Китая, наша работа дает общий обзор и общий вектор эволюции этой сферы.

Мы понимаем границы нашего исследования; оно, в сущности, остается анализом политического дискурса, сконцентрированного на его концептной структуре. И без специального и систематического анализа прагматики этого дискурса в узком (отношение к этой структуре со стороны его пользователей) и широком (культурно-исторический контекст) смыслах многие важные моменты остаются за бортом анализа. Тем более это справедливо в случае идеологических текстов и идеологических концептов. Заметим, что мы ограничились в основном текстами докладов и Уставов КПК, а не использовали более широкий спектр выступлений лидеров или прочих представителей власти. Но такое ограничение в значительной степени оправдано двумя обстоятельствами: во-первых, основополагающей ролью доклада Генерального секретаря КПК на съезде партии: все ключевые концепты идеологии партии, а также их трактовка там уже определены. А доклады лидеров КПК на ее съездах – это довольно объемный и содержательный документ, результат длительной коллективной работы ЦК партии, а не сумма импровизаций. Во-вторых, в пользу нашего ограничения говорит и специфика политической культуры КПК, где все представители власти действуют в унисон с определенными в докладе лидера партии ключевыми концептами и установками.

Впрочем, потенциал концептно-политического анализа был также далеко не полностью исчерпан в представленном исследовании идеологических конструкторов китайского социализма. К примеру, нами была скорее лишь намечена, чем реализована методологическая связка концептов (в смысле морфологического подхода М. Фридена) и концептуальных метафор (в когнитивной теории метафор), хотя этот момент представляется продуктивным именно в анализе медийной реализации идеологических конструкторов. Зачастую наш интерес был сосредоточен на идентификации ключевых (ядерных и наиболее важных смежных с ними концептов), тогда как не менее важная динамика на периферии не вмещалась в рамки исследования, и без того оказавшегося слишком растянутым для избранного академического жанра. Идеологические конструкторы эпохи Цзян Цзэминя и Ху Цзиньтао практически

остались нерассмотренными. Не говоря уже о драматичной эволюции идеологических конструкторов у Мао Цзэдуна, этому следовало бы посвятить отдельное исследование с использованием взятой нами на вооружение методологии. И наверняка оно показало бы, что в этой эволюции есть тоже своя логика – вопреки обвинениям в адрес Мао в теоретической «эклектике и беспринципности» со стороны многих авторов. Но логика, которая здесь подразумевается – это логика языка идеологических концептов, которая не редуцируется ни к смыслу отдельных идей и понятий, ею выражаемых, ни к проблемной логике социально-политических ситуаций, формирующих определенный запрос на определенные идеи. Впрочем, далеко не полный, даже в сущностных моментах, анализ таких ситуаций – тоже один из дефицитов данного исследования, очевидный для его автора.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Абрамов В. П. Семантические поля русского языка / Академия пед. и соц. наук, Кубанский гос. ун-т. М.; Краснодар, 2003. 337 с.
2. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. 317 с.
3. Анкерсмит Ф. Нарративная логика: Семантический анализ языка историков. М.: Идея-Пресс, 2003. 360 с.
4. Бальчиндоржиева О. Б., Цырендоржиева Д. Ш. Теория социализма с китайской спецификой: сущность, тенденции развития, связь с модернизацией Китая // Вестник ЗабГУ. 2013. № 10 (101). С. 89-94.
5. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Асафегна-Центр, Медиум, 1995. 323 с.
6. Бинда Юань. Поиски истоков теоретической системы социализма с китайской спецификой — от теории Дэн Сяопина к концепции научного развития. СПб.: Нестор-История, 2013. 292 с.
7. Бовдунов А. Политика обновления: какую стратегию развития выбрал Китай после XIX съезда Коммунистической партии // RT на русском. 27 октября 2017. URL: <https://russian.rt.com/world/article/443488-sezd-kpk-itogi-si-czinpin> (дата обращения: 06.05.2023).
8. Богданова Н. А., Солнцева Е. Г. Особенности дипломатического курса Дэн Сяопина // Манускрипт. 2018. № 2(88) С. 10-14.
9. Борох Л. Н. Общественная мысль Китая и социализм (начало XX в.). Москва: Наука, 1984. 296 с.
10. Борох О. Н., Ломанов А. В. Китайский путь реформ в условиях глобализации // Мировая экономика и международные отношения. 2020. Т. 64. № 6. С. 66-75.
11. Борох О., Ломанов А. Новая эпоха Китая: от обогащения к усилению // Мировая экономика и международные отношения. 2018. Т. 62. № 3. С. 59–70.

- 12.Бурлацкий Ф. М. Мао Цзэдун и его наследники. М.: Международные отношения, 1979. 400 с.
- 13.Буров В. Г. В Китае возрождается культ Конфуция или о духовной составляющей социализма с китайской спецификой // Азия и Африка сегодня, № 4. 2011. С. 8-14.
- 14.Бухарин Н. И. Избранные произведения. М.: Политиздат. 1988. 499 с.
- 15.Ван Цзюньтао. Китайский национализм начала XX века // Russia in the Global World. 2016. № 8 (31). С. 557-564.
- 16.Виноградов В.В. О языке художественной прозы: Избранные труды. М.: Наука, 1980. 360 с.
- 17.Грамши А. Тюремные тетради. В 3 ч. Ч. 1. Пер. с ит. М.: Политиздат, 1991. 559 с.
- 18.Гуляева М.А. Синий френч, дарёная шляпа: Дэн Сяопин в журнале «Крокодил» периода советско-китайского охлаждения // Общество и государство в Китае. 2016. Т. 46. № 2. С. 582-592.
- 19.Дейк Т. А. ван. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации. Пер. с англ. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 344 с.
- 20.Делюсин Л. П. Дэн Сяопин и реформация китайского социализма. М.: Муравей, 2003. 208 с.
- 21.Делюсин Л. П. Спор о социализме. Из истории общественно-политической мысли Китая в начале 20-х годов. Изд. 2-е. М.: Наука, 1980. 153 с.
- 22.Дэн Сяопин. Избранное в 3-х тт. 2-е изд. Пекин: Изд-во литературы на иностранных языках, 1995.
- 23.Дэн Сяопин. Основные вопросы современного Китая: Пер. с кит. М.: Политиздат, 1988. 256 с.
- 24.Дэн Сяопин. Строительство социализма с китайской спецификой: Ст. и выступления. М.: МП "Палей", 1997. 479 с.
- 25.Зарипов Р. И. Когнитивные аспекты метафорического моделирования в политическом дискурсе (на материале французских политических метафор образа России). Диссертация на соискание учёной степени кандидата

филологических наук. М., 2015. 262 с.

- 26.Иванов С. А. Идеология «новой эпохи»: как трансформируется китайский социализм // У карты Тихого океана. 2017. № 49 (247). С. 3-10.
- 27.Игры на идеологической периферии. Праворадикальные установки студенческой молодежи Ростовской области / С.П. Поцелуев (отв. ред.). Ростов-на-Дону: Изд-во ЮНЦ РАН, 2016. 396 с.
- 28.Идейно-политическая сущность маоизма. М.: Наука, 1977. 442 с.
- 29.Ильин М. В. Слова и смыслы. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1997. 432 с.
- 30.История китайской философии: Пер. с кит. / Общ. ред. и послесл. М. Л. Титаренко. М.: Прогресс, 1989. 552 с.
- 31.Китай в три раза обогнал США по числу новых миллиардеров // РБК. 26.02.2020. URL: <https://www.rbc.ru/finances/26/02/2020/5e5647b49a79470edfc0f58d> (дата обращения: 06.05.2023).
- 32.Китайские социальные утопии. М.: Наука, 1987. 312 с.
- 33.Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства / А. И. Кобзев. — МЛ: Вост. лит., 2002. 606 с.
- 34.Козеллек Р. Теория и метод определения исторического времени // Логос: журнал по философии и прагматике культуры. 2004. № 5 (44). С. 97-130.
- 35.Крушинский А. А. “Китайская мечта” и категории традиционной китайской мысли // Проблемы Дальнего Востока. 2015. № 5. С. 135-148.
- 36.Крымов А. Г. Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае (1900-1917 гг.). М.: Наука, 1972. 367 с.
- 37.Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем: Пер. с англ. / Под ред. и с предисл. А. Н. Баранова. М.: Едиториал УРСС, 2004. 256 с.
- 38.Ленин В.И. Полное собрание сочинений / Ин-т марксизма- ленинизма при ЦК КПСС. 5-е изд. М.: Госполитиздат, 1958–1965.
- 39.Ли цзи / пер. И. С. Лисевича // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 99-140.

- 40.Ли Цзюньжу. Об основных вопросах китаизации марксизма // Свободная мысль. 2017. № 4. С. 65-76.
- 41.Ли Сянянь. Концепция «национальной политики» Конфуция в прошлом и настоящем // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. 2016. Вып. XXXIII. № 33. С. 212-218.
- 42.Ли Теин. Теория и практика экономических реформ в КНР. 2-е дополн. изд. М.: Институт Дальнего Востока РАН. 2002. 132 с.
- 43.Ломанов А. В. Неоконсерватизм с китайской спецификой // Россия в глобальной политике. 2017. № 4. URL: <https://globalaffairs.ru/articles/neokonservatizm-s-kitajskoj-speczifikoj/> (дата обращения: 20.05.2023).
- 44.Ломанов А. В., Борох О.Н. Китай: возвращение Небесного повеления // Pro et Contra. 2009. Т. 13. № 3–4. С. 65–88.
- 45.Лунь Юй / пер. В.А. Кривцова // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. М. : Мысль, 1972. Т. 1. С. 139-174.
- 46.Лэй Шуху. Народная война - важное магическое средство для победы в борьбе с эпидемией // Исследования мирового социализма. 2020. № 8. С. 20-28.
- 47.Лю Цзяньу. Новаторство, исследование и вклад Мао Цзэдуна в социализм с китайской спецификой // Исследование стратегий развития государств. 2018. № 1. С. 113-124.
- 48.Лян Ци-чао. Из «Биографии учителя Кана Наньхайского» / пер. с кит. и примеч. Д. Е. Мартынова. Вопросы философии. 2015. № 1. С. 178-187.
- 49.Макаренко В. П. Бюрократия и сталинизм. Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского университета, 1989. 368 с.
- 50.Мамаева Н. Л. Партия и власть: Компартия Китая и проблема реформы политической системы. Москва: Русская панорама, 2007. 230 с.
- 51.Мао Цзэдун. Выступления Мао Цзэдуна, ранее не публиковавшиеся в китайской печати. Перевод с китайского. В 6 выпусках. М.: Прогресс, 1975-1976.

- 52.Мао Цзэдун. Избранные произведения в 5 томах. Пекин: Издательство литературы на иностранных языках, 1964-1977.
- 53.Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1-39. Издание второе. М.: Издательство политической литературы, 1955-1974.
- 54.Мартынов Д. Е. Евгеника, слияние рас и Великое единение в трудах китайских социальных утопистов рубежа XIX–XX вв. // Общество и государство в Китае. 2015. Т. 45. № 1. С. 694-711.
- 55.Мартынов Д. Е. (а) Конфуцианский идеал Великого Единения: реинтерпретация и проблема перевода. Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. 2011. Т. 153, кн. 1. С. 78-88.
- 56.Мартынов Д. Е. Конфуцианский утопизм в политической теории китайской народной Республики (современное состояние) // Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. 2007. Т. 149, кн. 4. С. 186-192.
- 57.Мартынов Д. Е. Конфуцианское учение и маоизм. Из истории социально-политической теории и практики Китая XX в. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2006. 368 с.
- 58.Мартынов Д. Е. Проект «Великого единения» Кан Ювэя и западные социальные утопии в общественно-политической мысли Китая. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Казань, 2013. 48 с.
- 59.Мартынов Д. Е. (b) Сунь Ятсен и Чан Кай-ши о древнекитайском идеале Великого Единения // Russian Journal of Education and Psychology. 2011. Т. 8. № 4. URL: [file:///C:/Users/user/Downloads/sun-yat-sen-i-chan-kay-shi-o-drevnekitayskom-ideale-velikogo-edineniya%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/sun-yat-sen-i-chan-kay-shi-o-drevnekitayskom-ideale-velikogo-edineniya%20(1).pdf) (дата посещения 03.05.2023).
- 60.Мартынов Д. Е. (b) Труд Кан Ю-вэя "Книга о Великом Единении": история исследования // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2012. № 2. С. 41-48.

61. Мартынов Д. Е. "Утопия" Запада и "Великое Единение" Китая: к проблеме рецепции и эволюции терминологии // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 137 – 148.
62. Мартынов Д. Е. (а) Хронология создания «Книги о Великом Единении» Кан Ю-вэя в контексте интеллектуальной деятельности мыслителя // Общество и государство в Китае. 2012. Т. 42 № 1. С. 183-199.
63. Мартынов Д. Е. Этапы интеллектуальной биографии Кан Ю-вэя (1858-1927): к рецепции западной культуры на Дальнем Востоке. ХОРА. 2008. № 2. С. 48-54.
64. Меркулов А. Си Цзиньпин: России и Китаю необходимо укреплять координацию в рамках ШОС и БРИКС // Российская Газета. 15.09.2022. URL: <https://rg.ru/2022/09/15/si-czinpin-rossii-i-kitaiu-neobhodimo-ukrepliat-koordinaciiu-v-ramkah-shos-i-briks.html> (дата посещения: 16.05.2023)
65. Минаев С. В. Си Цзиньпин: Политическое лидерство в Китае // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 9: Востоковедение и африканистика. 2018. №. 2. С.76-83.
66. Морозов М. Китай хорошо усвоил печальный урок Советского Союза // ИА Хакасия. 25 ноября 2021. URL: <https://19rus.info/index.php/mir-v-pautine/item/165867-kitaj-khorosho-usvoil-pechalnyj-urok-sovetskogo-soyuza> (дата обращения: 20.05.2023).
67. Мэн Юйфэн. «Война метафор» в эпоху COVID-19: к медийному противостоянию США и Китая // Вестник Томского государственного университета. 2023. № 486. С. 91–100.
68. Мэн Юйфэн. Подвиг советских и китайских воинов, победивших японских фашистов, не должен быть забыт! // Любимый Харбин — город дружбы России и Китая: материалы Второй международной научно-практической конференции (18-20 сентября 2020 г.). Владивосток: Изд-во ВГУЭСБ 2022. С. 75-82.
69. Насирова С. А. Влияние конфуцианских ценностей на формирование новых общественно-политических терминов в современном китайском языке //

International scientific-practical conference on the topic of “Problems and perspectives of modern technology in teaching foreign languages”. 2022. Vol. 2. Special issue 20. P. 622-631.

70. Негров Е.О. Официальный политический дискурс в современной России: стратегии развития // Политическая Экспертиза: Политэкс. 2009. Т. 5. № 4. С. 105-114.
71. Панцов А. В. Дэн Сяопин. М.: Молодая гвардия, 2013. 558 с.
72. Панцов А. В. Мао Цзэдун. 2-е изд., испр. М.: Молодая гвардия, 2012. 867 с.
73. Панцов А. В., Спичак Д. А. Дэн Сяопин в Москве (1926—1927): идейное становление революционера и будущего реформатора // Проблемы Дальнего Востока. 2011. № 4. С. 151-160.
74. Переломов Л. С. Конфуцианство и современный стратегический курс КНР. М.: ЛКИ, 2007. 256 с.
75. Пивоварова Э. П. Социализм с китайской спецификой. М.: ИД «ФОРУМ», 2011. 352 с.
76. Поцелуев С. П. Культ политический // Политология. Словарь. 2001. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/politology/91/Культ> (дата обращения: 06.06.2023).
77. Поцелуев С. П., Гаас А. А., Летуновский А. А. Семантическая война в пространстве ключевого символа: к теории актуального феномена // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки. 2022. № 2. С. 194–200.
78. Поцелуев С.П., Мэн Юйфэн. В поисках «китайского вируса»: мифонаративы западной синофобии в период пандемии COVID-19 // Южно-российский журнал социальных наук. 2022. Т. 23. № 1. С. 63-80.
79. Поцелуев С. П., Юйфэн Мэн. К специфике рецепции И. Сталина в идеологии китаизированного марксизма // Парадигмы управления, экономики и права. 2023. № 2 (8) С. 7–21.
80. Решение по некоторым вопросам истории нашей партии. Принято седьмым расширенным пленумом Центрального Комитета КПК 6-го созыва (20

- апреля 1945 г.) // Мао Цзэ-дун. Избранные произведения в 4-х тт. Т. 4. М.: Издательство иностранной литературы, 1953. С. 321-405.
81. Решение по некоторым вопросам истории КПК. Пекин: Издательство литературы на иностранных языках, 1981. 135 с.
82. Решение ЦК КПК об основных достижениях и историческом опыте столетней борьбы партии. Принято 6-м пленумом ЦК КПК 19-го созыва 11 ноября 2021 года // Russian.News.Cn. 16.11.2021. URL: https://russian.news.cn/2021-11/16/c_1310314781.htm (дата обращения: 06.06.2023).
83. Румянцев Е. Н. Си Цзиньпин и новое поколение руководителей Коммунистической партии Китая // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2017. Т. 10. № 5. С. 47-64.
84. Свешников А. А. Концепции КНР в области внешней политики и национальной безопасности // Китай в мировой политике. М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2001. С.93–143.
85. Селищев А. С. К вопросу «о социализме с китайской спецификой» // Проблемы современной экономики. 2020. № 4 (76). С. 139–144.
86. Си Цзиньпин. Высоко неся великое знамя социализма с китайской спецификой, сплоченно бороться за всестороннее строительство модернизированного социалистического государства. Доклад на XX Всекитайском съезде Коммунистической партии Китая 16 октября 2022 года // XX Всекитайский съезд КПК. 25.10.2022. URL: <https://russian.news.cn/20221025/b32a2a0cff064246838b0999eeedebaa/c.html> (дата посещения 03.06.2023).
87. Си Цзиньпин. Полный текст доклада, с которым выступил Си Цзиньпин на XIX съезде КПК // XIX Всекитайский съезд КПК. 03.11.2017. URL: http://russian.news.cn/2017-11/03/c_136726299.htm (дата посещения 03.06.2023).
88. Скиннер К. Истоки современной политической мысли: в 2 т. Т. 1: Эпоха Ренессанса. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 464 с.

- 89.Скрипкарь М. В. Зачем Китаю «Китайская мечта»? // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2015. № 10-2. С. 380–382.
- 90.Смирнов Д. А. Идеино-политические аспекты модернизации КНР: от Мао Цзэдуна к Дэн Сяопину. М.: Институт Дальнего Востока РАН, 2005. 324с.
- 91.Смирнов Д. А. К вопросу об идейных истоках теории «Новой демократии» Мао Цзэдуна // Общество и государство в Китае. 2012. Т. 42. № 1. С. 380-386.
- 92.Сталин И. В. О перспективах революции в Китае. Речь в китайской комиссии ИККИ 30 ноября 1926 г. // Сталин И.В. Сочинения. Т. 8. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1948. С. 357-374.
- 93.Сун Лэй. «Китайский путь» - путь социализма с китайской спецификой // Власть. 2017. Т. 25. № 11. С. 152-157.
- 94.Сунь Ятсен. Три народных принципа // Сунь Ятсен. Собрание сочинений. 2-е изд., исправленное и дополненное. Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 376-623.
- 95.Сухачева Г. А. «Движение 4 мая» 1919 г. История и оценки // Россия и АТР. 1999. № 3. С. 29-34.
- 96.Тихвинский С. Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX в. и Кан Ю-вэй // Тихвинский С. Л. Избранные произведения: в 5 кн. Кн. 1: История Китая до XX века. М.: Наука, 2006. С. 10–415.
- 97.Устав Коммунистической Партии Китая. Принят с частичными поправками 19-м Всекитайским съездом КПК // XIX Всекитайский съезд КПК. 03.11.2017. URL: http://russian.news.cn/2017-11/03/c_136726536.htm (дата обращения: 06.06.2023).
- 98.Устав Коммунистической партии Китая. Утвержден с частичными поправками XX Всекитайским съездом КПК 22 октября 2022 года // Пекин, Синьхуа. 26 октября 2022. URL: <https://russian.news.cn/20221026/62bc182b358e45f0824ebdbea699539e/c.html> (дата обращения: 06.06.2023).

99. Ушков А. М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. М.: Изд-во МГУ, 1982. 191 с.
100. Фельберг Р. Учение Кан Ювэя о мире Датун – теория утопического коммунизма или положительный идеал либеральных реформаторов? // Общественно-политическая мысль Китая (конец XIX – начало XX вв.). М.: Наука, 1988. С. 39 – 59.
101. Фельдберг Р. Концепция Датун в новое и новейшее время // Китай: государство и общество. М.: Наука, 1977. С. 93-102.
102. Хорос В. Г. Идеиные течения народнического типа в развивающихся странах. М.: URSS, 2021. 296 с.
103. Ху Цзиньтао. Доклад на XVIII съезде КПК // Россия и Китай. Азиатское иллюстрированное обозрение. 30 ноября 2012. URL: <https://ruchina.org/china-article/china/61.html> (дата обращения: 20.06.2023)
104. Хубриков Б. О. Историческая политика в эпоху Си Цзиньпина // Новое прошлое / The New Past. 2020. № 1. С. 66-83.
105. Цзян Цзэминь. Доклад на XVI Всекитайском съезде КПК // Китайский информационный Интернет-центр. По материалам Агентства Синьхуа. 19.11.2002. URL: <http://russian.china.org.cn/russian/50838.htm> (дата обращения: 20.05.2023)
106. Цян Дин-ань. Предисловие [к первому изданию «Книги о великом единении» Кан Ю-вэя]. Вопросы философии. 2013. № 10. С. 135-144.
107. Чжао Цзяньин. Китаизация марксистской философии. Великий исторический процесс реформ и открытости в Китае // Свободная мысль. 2020. № 3. С. 45-62.
108. Чжоу Синьминь. Руководство Си Цзиньпина и будущее Китая / Пер. с кит. М.: Издательство «Весь Мир», 2019. 184 с.
109. Число частных предприятий Китая увеличилось в четыре раза за последние 10 лет // Агентство Синьхуа. 29.06.2022. URL: <https://russian.news.cn/20220628/7ce70cda89604d9f8fd09052667cec4a/c.html> (дата обращения: 06.05.2023).

110. Шейгал Е. И. Многоликий нарратив // Политическая лингвистика. Выпуск (2) 22. Екатеринбург, 2007. С. 86-93.
111. Энфу Чен. Китайский новаторский марксизм: избранные произведения. М.: Родина, 2021. - 1056 с.
112. Baogang Guo. Utopias of Reconstruction: Chinese Utopianism from Hong Xiuquan to Mao Zedong. *Journal of Comparative Asian Development*. 2003. Vol. 2. No 2. P. 197-209.
113. Baum R. *Burying Mao: Chinese Politics in the Age of Deng Xiaoping*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. 508 p.
114. Beith T. D. *The Dragon's Silver Tongue: Chinese Soft Power in the Age of Xi Jinping*. Viro, 2022. 290 p.
115. Bernal M. *Chinese Socialism to 1907*. Ithaca: Cornell University Press, 1976. 259 p.
116. Blanchette J. From 'China Inc.' to 'CCP Inc.': A New Paradigm for Chinese State Capitalism. *China Leadership Monitor*. 2020 (Winter). No. 6. URL: <https://www.prcleader.org/blanchette> (дата обращения: 06.06.2023).
117. Buckley Ch. Xi Jinping Thought Explained: A New Ideology for a New Era // *The New York Times*. Feb. 26, 2018. URL: <https://www.nytimes.com/2018/02/26/world/asia/xi-jinping-thought-explained-a-new-ideology-for-a-new-era.html> (дата обращения: 06.05.2023).
118. Buruma I. Virus as Metaphor // *The New York Times*. March 28, 2020. URL: <https://www.nytimes.com/2020/03/28/opinion/coronavirus-racism-covid.html> (дата обращения: 06.06.2023).
119. Charteris-Black J. *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis*. Basingstoke/New York: Palgrave MacMillan, 2004. 263 p.
120. Chen A. H. Y. The Concept of "Datong" in Chinese Philosophy as an Expression of the Idea of the Common Good. *SSRN Electronic Journal*. November 2011. URL: https://www.researchgate.net/publication/228278268_The_Concept_of_'Datong'_i

n_Chinese_Philosophy_as_an_Expression_of_the_Idea_of_the_Common_Good
(дата посещения 03.06.2023).

121. Confucius says, Xi does. The Communist Party turns to ancient philosophy for support // The Economist. Jul 25th, 2015. URL: <https://www.economist.com/china/2015/07/25/confucius-says-xi-does>
122. Dieckmann W. Sprache in der Politik. Einführung in die Pragmatik und Semantik der politischen Sprache. 2. Auflage. Heidelberg: Winter Verlag, 1975. 147 p.
123. Dirlik A. Postsocialism? Reflections on Socialism with Chinese Characteristics // Marxism and the Chinese Experience / A. Dirlik & M. Meisner (eds). Armonk, NY: ME Sharpe, 1989. P. 362–384.
124. Dirlik A. Post-Socialism Revisited: Reflections on “Socialism with Chinese Characteristics,” Its Past, Present, and Future // Culture and Social Transformations. Theoretical Framework and Chinese Context / Cao Tianyu, Zhong Xueping, Liao Kebin, Ban Wang (eds). Leiden - Boston: Brill, 2014. P. 263-291.
125. Enos O. We Cannot Forget the Massacre at Tiananmen Square – China is Going Back down That Path // The Daily Signal. 2020. June 3. URL: <https://www.dailysignal.com/2020/06/03/why-we-commemorate-tiananmen-square/> (дата обращения: 10.06.2023).
126. Evans R. Deng Xiaoping and the Making of Modern China. London: Hamish Hamilton, 1993. 339 p.
127. Fernández-Pedemonte D., Casillo F., Jorge-Artigau A.I. Communicating COVID-19: Metaphors We “Survive” By // Tripodos. 2020. Vol. 2 No. 47. P. 145-159.
128. Fowdy T. The West still misunderstands the man who shaped China’s rise // RT. 19.02.2022. URL: <https://www.rt.com/news/549867-deng-xiaoping-china-rise/> (дата посещения: 02.07.2022).
129. Freedon M. Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach. Oxford: Clarendon Press, 2006. 592 p.

130. Freedman M. The morphological analysis of ideology // Oxford handbook of political ideologies / Freedman M., Stears M. (eds.). Oxford: Oxford univ. press, 2013. P. 115–137.
131. Gallie W. B. Essentially Contested Concepts // Proceedings of the Aristotelian Society. 1956. Vol.56, pp. 167–198.
132. Gao M. The Battle for China's Past: Mao and the Cultural Revolution. London, England: Pluto Press, 2008. 288 p.
133. Garrick J., Bennett Y. Chang. «Xi Jinping Thought» Realisation of the Chinese Dream of National Rejuvenation? // China Perspectives. 2018. Vol. 1. No. 2. P. 99-105.
134. He A.J., Shi Y., Liu. H. Crisis Governance, Chinese Style: Distinctive Features of China's Response to the Covid-19 Pandemic // Policy Design and Practice. 2020. Vol. 3. No. 3. P. 242-258.
135. Hohmann J. Marco Rubio's plan to wean America off its China addiction // The Washington Post. March 9, 2023. URL: <https://www.washingtonpost.com/opinions/2023/03/09/marco-rubio-china-policy/> (дата обращения: 06.08.2023).
136. Hsiao K.-C. A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858—1927. Seattle: University of Washington Press, 1975. 669 p.
137. Karl R. E. Mao Zedong and China in the Twentieth-Century World. A Concise History. Durham and London: Duke University Press, 2010. 200 p.
138. Kerr A. Mike Pompeo Says There's 'Enormous Evidence' That Coronavirus Came from Wuhan Lab // The Daily Signal. 2020, May 4. URL: <https://www.dailysignal.com/2020/05/04/mike-pompeo-says-theres-enormous-evidence-that-coronavirus-came-from-wuhan-lab/> (дата обращения: 06.08.2023).
139. Khan S. W. Haunted by chaos: China's grand strategy from Mao Zedong to Xi Jinping. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2018. 320 p.
140. Kirkup T. A History of Socialism. London and Edinburgh: Adam and Charles Black, 1892. 301 p.

141. Knight N. Rethinking Mao: Explorations in Mao Zedong's Thought. New York; Plymouth: Lexington Books, 2007. 295 p.
142. Lakoff G. Metaphorical Thought in Foreign Policy. Why Strategic Framing Matters. The University of California at Berkeley and The Rockridge Institute. December 1999. 40 p.
143. Leutert W., Eaton S. A New "Xi Era" in China's State-Owned Economy? // Chinese State Capitalism. Diagnosis and prognosis / Kennedy S., Blanchette J. (eds.). Washington: Center for Strategic and International Studies, 2021. P. 18-23.
144. Liang Chi-Chao. History of Chinese Political Thought During the early Tsin Period. London: Kegan Paul Trench Trubner Co Ltd., 1930. 210 p.
145. Lili Gui. Media framing of fighting COVID-19 in China // Sociology of Health & Illness. 2021. № 43. P. 966–970.
146. Lu Hanlong. Three major transformations of Chinese socialism // Социологический альманах. 2016. № 7. С. 323-330.
147. Lynch A. Deng's and Gorbachev's Reform Strategies Compared // Russia in Global Affairs. 2012. No. 2. P. 118-130.
148. MacFarquar R. China: The superpower of Mr. Xi // The New York Review. August 13, 2015. URL: <http://www.nybooks.com/articles/2015/08/13/china-superpower-mr-xi/> (дата обращения: 06.08.2023).
149. Malik K. Like a moth to a flame, we're drawn to metaphors to explain ourselves // The Observer. 15.03.2020. URL: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/mar/15/like-a-moth-to-a-flame-we-are-drawn-to-metaphors-to-explain-our-world> (дата обращения: 10.06.2023).
150. Mead W.R. China is the Real Sick Man of Asia // Wall Street Journal. 2020. February 3. URL: <https://www.wsj.com/articles/china-is-the-real-sick-man-of-asia-11580773677> (дата обращения: 10.06.2023).
151. Meisner M. Mao's China and After. New York: Free Press, 1999. 587 p.

152. Miller N. J. S. New Ideology of the CCP // *Inquiries Journal*. 2010. Vol. 2. No 4. URL: <http://www.inquiriesjournal.com/articles/229/pragmatic-nationalism-and-confucianism-the-new-ideology-of-the-ccp> (дата посещения 03.06.2023).
153. Mitter R. *China's Good War: How World War II Is Shaping a New Nationalism*. Harvard University Press, 2020. 336 p.
154. Naughton B. Deng Xiaoping: The Economist // *The China Quarterly*. 1993. Vol. 135. P. 491 – 514.
155. Naughton B. Six Factors behind China's Shift to "Grand Steerage" // *Chinese State Capitalism. Diagnosis and prognosis* / Kennedy S., Blanchette J. (eds.). Washington: Center for Strategic and International Studies, 2021. P. 3-8.
156. Naughton B., Boland B. *CCP Inc. The Reshaping of China's State Capitalist System*. Washington: The Center for Strategic and International Studies (CSIS), 2023. 42 p.
157. Nguyen A. *Reconstructing Liang Qichao*. Earlham College, Spring 2016. URL: <https://earlham.edu/wp-content/uploads/2021/03/reconstructing-lian-qichao.pdf> (дата посещения 03.05.2023).
158. Pearson M., Rithmire M., Tsai K. S. *Party-State Capitalism in China*. Harvard Business School, Working Paper 21-065. 2020 (November). No. 6. 47 p. URL: <https://www.hbs.edu/faculty/Pages/item.aspx?num=59229> (дата обращения: 06.06.2023).
159. Peters M. A. *The Chinese Dream: Xi Jinping Thought on Socialism with Chinese Characteristics for a New Era* // *Educational Philosophy and Theory*. 2017. Vol. 49. No 14. P. 1299-1304.
160. Pomfret J. Xi Jinping's quest to revive Stalin's communist ideology // *The Washington Post*. October 16, 2017. URL: <https://www.washingtonpost.com/news/global-opinions/wp/2017/10/16/xi-jinpings-quest-to-revive-stalins-communist-ideology/> (дата посещения 03.06.2023).
161. *Remarks by President Trump in Press Briefing* // National Archives. The White House. President Donald J. Trump. Remarks. 2020. July 28. URL:

- <https://trumpwhitehouse.archives.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-press-briefing-july-28-2020/> (дата обращения: 10.04.2023).
162. Ryvkin B. Xi Jinping is acting like Stalin // *The Spectator*. 29 April 2023. URL: <https://www.spectator.co.uk/article/xi-jinping-is-acting-like-stalin/> (дата посещения 03.06.2023).
163. Tsang S. What is Xi Jinping Thought? // *Society & Culture*. Feb 11, 2019. URL: <https://www.chinausfocus.com/society-culture/what-is-xi-jinping-thought> (дата обращения: 06.08.2022).
164. Schnell M. House unanimously passes bill to work to remove China's 'developing country' label // *The Hill*. 27.03/2023. URL: <https://thehill.com/homenews/house/3921082-house-unanimously-passes-bill-to-work-to-remove-chinas-developing-country-label/> (дата посещения: 02.06.2023).
165. Schram S. R. *The Thought of Mao Tse-Tung*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1988. 242 p.
166. Schwartz B. I. *Chinese Communism and the Rise of Mao*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951. 258 p.
167. Seixas C. E. War Metaphors in Political Communication on Covid-19 // *Frontiers in Sociology*. 2021. No. 5. DOI: 10.3389/fsoc.2020.583680.
168. Shaohua Hu. Confucianism and Contemporary Chinese Politics. *Public & Policy*. 2007. Vol. 35. No. 1. P. 136 – 153.
169. Shih G. In coronavirus outbreak, China's leaders scramble to avert a Chernobyl moment // *The Washington Post*. 2020. January 29. URL: https://www.washingtonpost.com/world/asia_pacific/in-coronavirus-outbreak-chinas-leaders-scramble-to-avert-a-chernobyl-moment/2020/01/29/bc4eb52a-4250-11ea-99c7-1dfd4241a2fe_story.html (дата обращения: 10.06.2023).
170. Sun Yat-sen. *Three Principles of the People*. Taipei: China Cultural Service, 1992. 577 p.
171. Ta T'ung Shu. *The One-World Philosophy of K'Ang Yu-wei* / Transl. from the Chinese with introduction & notes by L.G. Thompson. London: George Allen & Unwin Ltd, 1958. 300 p.

172. Thomas N. Party Committees in the Private Sector: Rising Presence, Moderate Prevalence // MacroPol. 2020. December, 16. URL: <https://macropolo.org/party-committees-private-sector-china/> (дата обращения: 06.06.2023).
173. Thompson L. G. A General Discussion of the One-World Philosophy of K'ang Yu-wei // Ta T'ung Shu. The One-World Philosophy of K'Ang Yu-wei / Transl. from the Chinese with introduction & notes by L.G. Thompson. London: George Allen & Unwin Ltd, 1958. P. 37-57.
174. Thompson L. G. Ta-t'ung Shu and The Communist Manifesto // Lo Jung-Pang (ed.). K'ang Yu-Wei: A Biography and a Symposium. Tucson: University of Arizona Press, 1967, p. 341–354.
175. Van Dijk T.A. Ideology: A Multidisciplinary Approach. London: SAGE Publications, 1998. 384 p.
176. Vinodan C., Kurian A. L. US–China Relations in the 21st Century. London: Routledge India, 2021. 154 p.
177. Vogel E. Deng Xiaoping and the Transformation of China. Cambridge, MA, and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011. 876 p.
178. Wang Huning. The Structure of China's Changing Political Culture. 1988. URL: <https://archive.org/details/wang-huning-the-structure-of-chinas-changing-political-culture/page/n1/mode/2up?view=theater> (дата обращения: 19.05.2023)
179. Wucker M. The Gray Rhino: How to Recognize and Act on the Obvious Dangers We Ignore. Ebook. St. Martin's Press, 2016. 304 p.
180. Zhang D. Sinophobic Epidemics in America: Historical Discontinuity in Disease related Yellow Peril Imaginaries of the Past and Present // Journal of Medical Humanities. 2021. No. 42. P. 63–80.
181. Ань Ямэй. Идеи социализма с китайской спецификой, предложенные Си Цзиньпином в новейшую эпоху и развитие мирового социализма в 21 веке // Журнал Юга. 2018. № 9. С. 4-7. [安雅梅. 习近平新时代中国特色社会主义思想与21世纪世界社会主义的发展 // 南方论刊 - 茂名, 2018. No. 9. P. 4-7].

182. Белая книга о действиях Китая по борьбе с эпидемией COVID-19 //ИА «Синьхуа». 20.06.2020. [«抗击新冠肺炎疫情的中国行动»白皮书 // 新华社. 2020-06-07]. URL: http://www.xinhuanet.com/politics/2020-06/07/c_1126083364.htm (дата обращения: 10.09.2021).
183. Бэкман Д. Сравнение экономической мысли Чен Юня и Дэн Сяопина. Тенденции исследований в истории Коммунистической партии Китая за рубежом. 1996. № 6. С. 20-23 [美国)戴卫·巴克曼. 陈云和邓小平的经济思想比较 //北京：国外中共党史研究动态. 1996年. No. 6. P. 20-23].
184. Ван Линнин, Дэн Вэйцзя. Будьте осторожны с вредом «информационной эпидемии» в эпоху глобальных коммуникаций // Сеть Гуанмин-Теоретический канал [王玲宁、邓惟佳. 警惕全球传播时代“信息疫情”的危害 // 光明网 – 理论频道]. 2020. 16 марта. URL: https://theory.gmw.cn/2020-03/16/content_33654793.htm (дата обращения: 10.05.2023).
185. Ван Хунин. Культурная экспансия и культурный суверенитет: вызовы концепции суверенитета // Фудань (журнал по социальным наукам). 1994. № 3. С. 9-15 [王沪宁, “文化扩张与文化主权：对主权观念的挑战,” 复旦学报 (社会科学版) , 1994.3 : 9—15]
186. Ван Цзяньсинь. Исследование второго сочетания марксизма и китайской реальности. Диссертация. Университет электронных наук и технологий (Чэнду), 2010. [王让新. 《马克思主义与中国实际第二次结合研究》成都：电子科技大学博士毕业论文. 2010年. 共156页].
187. Ван Цзясян. Коммунистическая партия Китая и путь к национальному освобождению в Китае. - Цзефан жибао. 08.07.1943. [王稼祥. 中国共产党与中国民族解放的道路. - 解放日报. 1943-07-08].

188. Всестороннее соблюдение строгой партийной дисциплины, всегда в пути // Сеть китайской экономики - «Экономический ежедневник». 17.08.2017. [全面从严治党 永远在路上 - 来源：中国经济网 - 《经济日报》2017.08.17]. URL: http://www.ce.cn/xwzx/gnsz/gdxw/201708/17/t20170817_25063498.shtml (дата обращения: 06.06.2023).
189. Выступление Си Цзиньпина на общих дебатах 70-й Генеральной Ассамблеи Организации Объединенных Наций (полный текст) // ИА Синьхуа. 29.09.2015 [习近平在第七十届联合国大会一般性辩论时的讲话 // 新华网. 29.09.2015].
190. Гао Хун. Исследование политической философии Мао Цзэдуна // Тяньцзинь: докторская диссертация. Нанькайский университет. 2013 [高红. 毛泽东政治哲学研究 // 天津: 南开大学博士毕业论文. 2013年].
191. Гао Шан, Ван Сидя. Социальные и исторические условия и путь развития социалистической мысли в современном Китае // Вестник научного социализма. 2016. № 2. С. 139–144 [高尚、王四达《近代中国社会主义思想的社会历史条件和演进路径》泉州：科学社会主义，2016年第2期 P. 139-144页].
192. Го Шулань, Цао Фусюн. Взгляд на теоретическую систему социализма с китайской спецификой с точки зрения развития Дэн Сяопина // Исследование марксистского взгляда китайских коммунистов - Журнал поиска. 2009. № 3. С. 89-91. [郭淑兰 曹富雄. 从邓小平发展观看中国特色社会主义理论体系 - 中国共产党人的马克思主义观研究. 长沙：求索. 2009年. No. 3. P. 89-91].

193. Гуо Дэхун. История развития марксизма в Китае. Пекин: Изд-во Центральной партийной школы КПК, 2001. 385 с. [郭德宏：《中国马克思主义发展史》，北京：中共中央党校出版社，2001年版，共385页].
194. Дэн Сяопин. Избранные сочинения. Т. 3. Пекин: Народное издательство, 1993. [邓小平文选. Т. 3. 北京：人民出版社. 1993年].
195. Дэн Сяопин. Избранные сочинения. Т. 1. Пекин: Народное издательство, 1994. [邓小平文选. Т. 1. 北京：人民出版社. 1994年].
196. Кан Ювэй. Автобиография Кана Наньхайского. Шанхай: Книжная компания Чжунхуа, 1992. 317 с. [康有为.《康南海自编年谱》上海：中华书局，1992年，共317页].
197. Кан Ювэй. Книга Датун. Чжэн-чжоу: Издательство древних книг Чжэнчжоу, 1998. 301 с. [康有为.《大同书》郑州：中州古籍出版社, 1998年. 共301页].
198. Китайский кодекс построения сообщества социального управления // Сравнение Китая и России: Китайский кодекс построения сообщества социального управления. 25.09.2020 [构建社会治理共同体的中国密码] //中俄对照：构建社会治理共同体的中国密]. 2020-09-25. URL: http://tppckte.org.cn/m/2020-09/25/content_76740205.html (дата обращения: 23.05.2023).
199. Кун Сяофэй. Исследование идеологических и культурных предпосылок китаизации марксизма в период демократической революции. Диссертация. Северо-Восточный педагогический университет, май 2021 г. [孔晓菲《民主

革命时期马克思主义中国化的思想文化背景研究》，东北师范大学博士毕业论文，2021年5月].

200. Ли Цзюньвэнь. Размышление о предметной системе образования марксистской философии в новейшую эпоху // Учёба и исследование (г. Харбин). 2019. № 11. С. 19-25. [李俊文. 构建新时代马克思主义哲学学科体系的思考 // 学习与探索. - 哈尔滨. 2019. No.11. P. 19-25].
201. Ли Цзюньжу. Великое знамя: социализм с китайской спецификой // Современный Гуйчжоу. 2007. № 22. С. 4-8. [李君如. 《伟大旗帜：中国特色社会主义》 贵阳：当代贵州. 2007年. No. 22. P. 4-8].
202. Ли Цзюньжу. Исследование некоторых вопросов китаизации марксизма // Пекин: Журнал партийной школы ЦК КПК. 2008. №. 1. С. 5-17. [李君如. 马克思主义中国化若干问题研究. // 北京：中共中央党校学报. 2008. No. 1. P. 5-17.
203. Линь Сюжи. О вкладе в марксизм предложенной т. Дэн Сяопином теории строительства социализма с китайской спецификой // Журнал общественных наук Цзянсу. 1994. № 2. С. 60-64. [林秀芝. 略论邓小平建设有中国特色社会主义理论对马克思主义的新发展新贡献. 南京：江苏社会科学. 1994年. No.2. P. 60-64.
204. Люй Юнсян. Народный комментарий к эпидемии: Сила Китая в том, что вся страна – это одна шахматная доска // Сеть народных форумов. 16.04.2020 [吕永祥. 【人民评“疫”】领悟“全国一盘棋”的“中国力量” // 人民论坛网. 2020-04-16]. URL: https://difang.gmw.cn/sc/2020-04/16/content_33745234.htm (дата обращения: 10.05.2023).

205. Лэй Шуху. Народная война – важное магическое средство для победы в борьбе с эпидемией // Исследование всемирного социализма [雷树虎. 人民战争是取得抗疫胜利的重要法宝] // 世界社会主义研究]. 2020. № 8. С. 20-28.
206. Лю Цзяньфэй. Реальность и будущее сообщества единой судьбы человечества // Управление планирования философии и социальных наук Цзянсу [刘建飞. 人类命运共同体的现实与未来 // 江苏省哲学社会科学规划办公室]. 11.06.2018. URL: http://jspopss.jschina.com.cn/shekedongtai/shekexinwen/201806/t20180611_5450158.shtml (дата обращения: 10.05.2023).
207. Лю Цзяньцин, Ли Чжэнь. История политических идей новой и новейшей истории Китая. Тяньцзинь: Изд-во Нанькайского ун-та, 1993. 380 с. [刘健清、李振亚主编：《中国近现代政治思想史》，天津：南开大学出版社，1993年版，共380页].
208. Лю Юань. Практика и логика развития китаизации марксизма за семидесятилетие // Журнал Сычуаньского университета. 2019. № 4. С.14-20. [刘渊. 马克思主义中国化70年发展的实践与逻辑 // 四川大学学报 - 成都, 2019. No.4. P. 14-20].
209. Лян Мяо. Новое исследование китаизации марксистской философии // Обзор научного семинара «Дэн Сяопин и китаизация марксистской философии». Ухань: Форум Цзянхань. 2005. №. 6. С. 138-139. [梁苗. 马克思主义哲学中国化的新探索 - “邓小平与马克思主义哲学中国化学术研讨会”综述. // 武汉：江汉论坛. 2005年. No. 6. P. 138-139].

210. Лян Цичао. Китайский социализм // Синьминь цунбао, ди 46, 47, 48 хао хэкань. - 14.02.1904. [梁启超. 中国之社会主义. 《新民丛报》第46、47、48号合刊、1904年2月14日].
211. Ма Хунлинь. Биография Кан Ювэя. Шэньян: Народное издательство Ляонина, 1988. С. 443-486 [马洪林: 《康有为大传》沈阳: 辽宁人民出版社, 1988年, Р. 443-486页].
212. Мао Цзэдун. Национальная революция и крестьянское движение // Журнал крестьянского движения. Гуанчжоу. 1926. № 8. С. 1-2[毛泽东. 国民革命与农民运动 // 农民运动 - 广州. 1926年, No. 8. Р. 1-2].
213. Мейснер М. Китай при Мао Цзэдуне и после него: история Китайской Народной Республики. Китайский университет Гонконга. 2005. 560 с. [美国) 莫里斯·迈斯纳. 毛泽东的中国及其后: 中华人民共和国史. // 香港中文大学出版社. 2005年. Р. 383. 共560页.].
214. Метод борьбы с эпидемией показывает значительные преимущества социалистической системы с китайской спецификой // Жэньминь Жибао Онлайн [战“疫”说理 彰显中国特色社会主义制度显著优势 //人民网] . 11.03.2020. URL: <http://news.cri.cn/xiaozhi/234d641f-d1c8-daea-a77b-5530de101655.html> (дата обращения: 10.05.2023).
215. Мэн Сянцин. Переосмысление национальной безопасности в условиях глобальной эпидемии // Гуанмин. Ежедневная газета. № 7. 19.04.2020. [孟祥青. 全球疫情下的国家安全再思考 // 《光明日报》. 2020年04月19日 07版]. URL: <https://china.chinadaily.com.cn/a/202004/19/WS5e9bc248a310c00b73c780d0.html> 1 (дата обращения: 10.05.2023).

216. Ни Дэган. Обзор успехов и неудач Мао Цзэдуна в исследовании пути к китаизации марксизма // Пекин: Исследование марксизма. 2014г. №. 7. С. 29-34. [倪德刚. 毛泽东探索马克思主义中国化道路成败评析 // 北京：马克思主义研究. 2014年. No. 7. P. 29-34.]
217. Объединение несокрушимой и могущественной силы - краткое изложение важного выступления Генерального секретаря Си Цзиньпина о победе в народной войне за предотвращение эпидемий и борьбу с ними, общей войне и войне сопротивления // Жэньминь Жибао. 08.09.2020 [凝聚起坚不可摧的强大力量——习近平总书记关于打赢疫情防控的人民战争总体战阻击战重要论述综述 // 人民日报 2020-09-08]. URL: http://www.gov.cn/xinwen/2020-09/08/content_5541392.htm (дата обращения: 10.05.2023).
218. Сигэяки Уно. Введение в историю Коммунистической партии Китая. // Японская общественная телерадиокомпания. 1973 (первая часть). [宇野重昭. 中国共产党史绪论. // 日本放送出版协会. 1973年 (上)].
219. Си Цзиньпин дал важные указания по работе частного сектора единым фронтом в новую эпоху [习近平对新时代民营经济统战工作作出重要指示”] // Агентство Синьхуа. 16.09.2020. URL: <http://cpc.people.com.cn/n1/2020/0916/c64094-31864240.html> (дата обращения: 06.06.2023).
220. Статистическое управление: Большие изменения в экономическом и социальном развитии Китая с 1978 года // Газета «Жэньминь жибао». 06.11.2013. [统计局：1978年以来我国经济社会发展的巨大变化 // 人民日报. 2013-11-06].

221. У Лэнси. Воспоминания о Мао Цзэдуэ. Пекин: Издательство Синьхуа, 1996. 167 с. [吴冷西 《忆毛泽东》 北京： 新华出版社. 1996年. 167页].
222. У Сун. Третий исторический скачок китаизации марксизма // Журнал Юго-Западного лесоводческого университета (г. Куньмин). 2017. № 5. С. 1-6. [吴松. 马克思主义中国化的第三次历史性飞跃 //西南林业大学学报. - 昆明. 2017. No. 5. P. 1-6].
223. У Чжаосюэ, Чжу Гохуа. Философская основа и теоретическая инновация идей социализма с китайской спецификой, предложенные Си Цзиньпином в новейшую эпоху // Наблюдение и мышление (г. Ханчжоу). 2019. №. 4. С. 17-27 [吴兆雪,朱国华. 习近平新时代中国特色社会主义思想的哲学根基与理论创新 // 观察与思考 - 杭州. 2019. No. 4. P. 17-27].
224. Фан Вэйбин. Три исторических скачка китаизации марксизма // Журнал Шаяньского педагогического института (г. Цзинмэнь). 2003. № 3. С. 21-24. [方卫兵. 马克思主义中国化的三次历史性飞跃 // 沙洋师范高等专科学校学报. 荆门市. 2003. No. 3. P. 21-24].
225. Хэ Итин. Идеи социализма с китайской спецификой, предложенные Си Цзиньпином в новейшую эпоху — это марксизм XXI века // Газета Сюэси шибао. 15.06.2020. [何毅亭. 习近平新时代中国特色社会主义思想是21世纪马克思主义 // 学习时报. 2020-06-15]. URL: <http://theory.people.com.cn/n1/2020/0615/c40531-31746437.html> (дата обращения: 06.06.2022).
226. Центр по изучению партийной литературы при ЦК КПК: Избранные важные документы после третьего пленума, Пекин: Издательство жэньминь чубаньшэ). Ч. I, 1982. 577 с. [中共中央文献研究室. 《三中全会以来重要文献选编》上. 北京：人民出版社1982年版. 共577页].

227. Центр по изучению партийной литературы при ЦК КПК, CCTV: широкомасштабный документальный фильм «Дэн Сяопин». Пекин: Издательство центральной литературы, 1997. - 271 с. [中共中央文献研究室, 中央电视台:《大型文献片邓小平》. 北京: 中央文献出版社. 1997年, P. 1. 共271页].
228. Цзян Цзэминь. Доклад на XV съезде КПК в 1997 году. - 12.09.1997. [江泽民在中国共产党第十五次全国代表大会上的报告 - 1997-09-12. - http://www.gov.cn/test/2007-08/29/content_730614.htm] (дата обращения: 06.05.2023).
229. Чжай Дуншэн. Станет ли Китай сверхдержавой ? // Сборник лидерства (г. Фучжоу). 2013. № 11. С.120-121. [翟东升. 中国会否成为超级大国 // 领导文萃. - 福州市. 2013. No.11. P. 120-121].
230. Чжан Цяньюань. Идеи Мао Цзэдуна о втором сочетании марксизма и китайской действительности и его исторический вклад. // Ухань: Журнал Уханьского университета. 2008г. №. 3. С. 261-266. [张乾元. // 毛泽东关于马克思主义与中国实际第二次结合的思想及历史贡献. // 武汉: 武汉大学学报. 2008. No. 3. P. 261-266].
231. Чжэн Дэжун. Мао Цзэдун и китаизация марксизма. Чанчунь: Издательство Северо-восточного педагогического университета, 1997. 271с. [郑德荣. 毛泽东与马克思主义中国化. 长春: 东北师范大学出版社. 1997 年. 共271页].
232. Чэнь Бин. Мир сталкивается с двойным испытанием: политическим вирусом и новой эпидемией коронавируса // Еженедельник Синьминь [陈冰.

全球面临政治病毒与新冠疫情双重考验 // 新民周刊]. 25.03.2020. URL:
<https://m.xinminweekly.com.cn/content/13954.html> (дата обращения:
10.05.2023).

233. Чэнь Сяовэй. Исследование духовной сущности великой борьбы с точки зрения эпидемии нового коронавируса // Журнал Шэньсийского административного управления [陈肖威. 新冠肺炎疫情视域下“伟大斗争”的精神实质研究] // 陕西行政学院学报]. 2021. № 2. С. 46-52.
234. Чэнь Ханчу. Распространение социализма в Китае и его существующие проблемы // Социальные науки. 1980. № 6. [陈汉楚. 《社会主义在中国的传播及其存在的问题》, 社会科学, 1980年第6期].
235. Чэнь Хуэй. Опыт и просвещение трех скачков китаизации марксизма - 120-летие со дня рождения Карла Маркса // Развивать революционные традиции и отвечать на вызовы времени - Изучать и претворять в жизнь дух XVI съезда партии. Шанхай, 2002. С. 157–175. [陈挥. 马克思主义中国化三次飞跃的经验与启示 — 悼念马克思逝世120周年 // 弘扬革命传统, 迎接时代挑战 — 学习贯彻“十六大”精神论文集. - 上海. 2002. P. 157-175].
236. Чэнь Цзинь. Понятие трансформации основных противоречий в нашем обществе // Бэйцзинжибао 13.11.2017 [陈晋. 深入理解我国社会主要矛盾的转化 - 来源: 北京日报 2017-11-13]. URL:
<http://theory.people.com.cn/n1/2017/1113/c40531-29641540.html> (дата обращения: 06.08.2022).
237. Чэнь Цзяньлэй. Три скачка китаизации марксизма // Журнал Востока, Запада, Юга и Севера (г. Чанчунь). 2018. № 9. С. 171. [陈建磊. 马克思主义中国化的三次飞跃 // 东西南北. - 长春. 2018. No. 9. P.171].

238. Юе Сюеся. Третий скачок китаизации марксизма - органическое сочетание превосходной китайской традиционной культуры и теории социализма с китайской спецификой // Журнал культуры (г. Шэньян). 2015. № 1. С. 212-216. [岳雪侠. 马克思主义中国化的第三次飞跃——中华优秀传统文化与中国特色社会主义理论的有机结合 //文化学刊. - 沈阳. 2015. No.1. P. 212-216].
239. Ян Шэнцзюнь. Основной опыт китаизации марксизма: исторический вклад Мао Цзэдуна и Дэн Сяопина. // Пекин: Партийная литература. 1999г. №. 2. С. 26-28. [杨胜群. 马克思主义中国化的基本经验和毛泽东邓小平的历史贡献. // 北京：党的文献. 1999. No. 2. P. 26-28].
240. Янь Хунцзюе. Обзор исследования китаизации марксизма в последние годы // Журнал Южно-центрального университета национальностей (г. Ухань). 2005. Вып. 25. С. 5-8. [闫虹珏. 近年来关于马克思主义中国化研究综述 // 中南民族大学学报. 武汉. 2005. Vol. 25. P. 5-8].