Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского
Серия «Политические науки» Том 16 (55). №1, 2003. С. 97-114

УДК 321.64 (510)

А. А. Чемшит

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА КИТАЯ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

В соответствии с политической моделью Д. Истона, политический процесс представляет собой обмен сигналами «входа» и «выхода» между конкретной политической системой с национальным обществом – с одной стороны, и внешней средой – с другой. Способов такого обмена достаточно много, и каждый из них определяется суммой трёх факторов – национальной политической культуры, систем внутренних и внешних требований. Стабильность политической системы зависит от оптимальной конфигурации этих факторов, а последняя складывается тогда, когда распределение материальных и нематериальных национальных ресурсов эффективно (гарантируется право на жизнь) и легитимно (признаётся обществом как авторитетное). Сложность анализа политических процессов рождается из обилия трудноформализуемых параметров изучаемой политической системы, а также факторов, воздействующих на неё. Эту сложность до недавнего времени пытались преодолеть за счёт предельного огрубления свойств социума. Так, по мнению Г. Алмонда, существует только четыре типа политических систем: современные (индустриальный и частично-индустриальный), доиндустриальный и тоталитарный. В рамках западной цивилизационной парадигмы прогрессивное политическое развитие идёт в направлении от тоталитарного типа социальной системы к демократическому. Стандартизированный политический процесс при этом сводится к предельному ослаблению государства и, как свидетельствует опыт вторичного развития, ведет не к прогрессу, а к регрессу. Рассуждения теоретиков политического развития оказались справедливыми (да и то лишь отчасти) только в Западной Европе, США, а также в ассоциированных с ними странах, где политическая культура имеет европейский характер. Между тем, для большей части человечества общественное бытие немыслимо помимо ведущей роли государства и национальной политической культуры в регулировании коммунальных отношений. Речь идёт о странах, где политические сознание и культура сформировались под воздействием иных, чем христианские, религиозно-философских концепций.

В мировой политической науке хорошо известно положение Г. Алмонда о соответствии национальной политической культуры общества тем государственным формам, в которые оно облечено, а также положение А. Дугина о разрешённых секторах политической и экономической активности. Разрешённый сектор активности очерчивается каким-либо из четырёх сочетаний политического курса и экономической линии, при котором распределение национальных ресурсов является эффективным и легитимным. В свою очередь, в соответствии со схемой динамического равновесия политической системы Г. Спиро[1], формирование

политики связано с государственным строем и социальной культурой, а реализация политических решений – с социальной культурой и конфигурацией институтов власти. Тем самым соединяются в единую логическую цепочку политическая культура – политическая идеология – государственный строй – стабильность политической системы – политическая и экономическая активность. При этом необходимо учесть следующее. Все незападные страны, так или иначе, вовлечены в мировой глобализационный проект с его геополитической, геостратегической и геоэкономической составляющими. Поэтому политический процесс разворачивается на двух уровнях: доктринальном и тактическом. На первом уровне решающее влияние на формирование сигнала «ввода» принадлежит атлантическим институтам. Его основное требование – смещение национального политического курса влево, а экономической линии – вправо. Тактический уровень – действия национальных правительств, реагирующих как на сигнал глобального «ввода», так и на требования внутренних политических акторов. На этом уровне способность правительства поддерживать стабильность системы зависит от эффективности способа реакции на внешний «ввод»: полное согласие, жёсткое сопротивление или компромисс. С учётом выводов, изложенных выше, опишем цепочку «политические идеологии» – «политическая культура» – «политическая динамика Китая».

Первые достоверные исторические сведения о Китае восходят ко II тысячелетию до нашей эры. В бассейне реки Хуанхэ сложилось крупное объединение племён. Правила династия Инь или Шан. В конце XII века до н.э. вожди племени Чжоу (гуны) во главе коалиции племён вторгаются в иньские земли и устанавливают свою власть. Воцаряется династия Чжоу, правившая до середины III века до н.э. Но уже в конце IX века до н.э. государство ослабело из-за стремления местных правителей оторваться от центра. Кризис побуждал к размышлению, поиску выхода. Это и привело к расцвету китайской политической мысли в VI – V веках до н.э.

В отличие от Индии, в Китае политическая мысль рано выделилась в особый предмет, которым занимались мудрецы, философы и юристы. В настоящее время принято считать, что китайские обществоведы прошлого, хотя и не отрицали связь между Небом и мирскими делами Поднебесной Империи, но были свободны от религиозного и мифологического догматизма. Это и так, и не так. Так, потому, что самые известные китайские мудрецы, особенно Конфуций, Шан Ян и Хань Фэй, действительно не особенно занимались вопросами происхождения и сущности мира, неба, загробной жизни. Не так, потому, что практически все китайские обществоведы, от Конфуция до Мао Цзэдуна и Дэн Сяопина, все свои экзерциции об этом мире, обществе, наилучшем, разумном устройстве государства строили на догматах и мифах древней религиозной китайской философии. Но, пожалуй, нигде в мире Должное и Сущее не слиты так близко, как в «бытовой» религии конфуцианства.

Вопреки устоявшемуся мнению, общественное сознание китайцев не менее, если не более догматично, чем у индусов и других народов. Сошлемся на мысли известного оксфордского профессора XIX века, знатока китайской культуры и языка Д. Ледже (James Legge). «Китай - самая революционная страна в мире, так как по воззрениям китайцев, подкреплённым и освящённым китайскими мудрецами,

народ обязан оказывать открытое сопротивление своему властителю, как только небо выкажет своё неудовольствие сыном, ниспосылая на страну различные народные бедствия, как, например: голод, наводнение и тому подобное; ибо на такие несчастья смотрят обыкновенно как на последствия испорченности государя. Пока государь живёт добродетельно и точно выполняет повеления неба, страна никогда не может быть посещаема подобными бедствиями...Тяжёлая ответственность, которую чувствует всякий китайский правитель, умеряла произвольные и деспотичные мероприятия и породила зависимость государей от их министров»[2]. Оказывается, что воплощение в жизнь любой политической программы – чрезвычайно трудное и опасное дело. Сам учитель Кун не единожды отстранялся от государственных должностей[3], а виднейшие легисты (законники) Шан Ян и Хань Фэй вообще лишились головы[4]. И если не понять, во что издревле верят китайцы, логику китайского государственно-политического развития понять нельзя.

Свод традиционной китайской философии известен под названием Пятикнижия (У Цзин). Этому историческому китайскому документу, в отличие от индийских памятников, «не повезло». Но это невезение вполне вписывается как в общую логику генезиса государства, так и в тезис Ледже. В обычае китайских императоров было привечать квазижрецов – мудрецов и философов к своим дворам, но когда последние приобретали общественный вес, их мягко или грубо удаляли. Император Цинь Шихуа, которому на полтора десятка лет удалось объединить Китай, попытался решить проблему конкуренции радикально, реализовав лозунг «Книги в огонь, учёных – в яму» буквально. Учёных топили тысячами в выгребных ямах, а книги – бросали в огонь, куда попали и списки «Пятикнижия», за исключением одного-двух. Такое чрезмерное государственное усиление и мракобесие было воспринято китайцами как недостойное Сына Неба, и ему положили конец, а равно и династии Цинь. По преданию, окончательная редакция сохранившихся экземпляров Пятикнижия» принадлежит Конфуцию[5].

Важнейшие категории китайской социальной философии и философии истории содержатся в главе «Лиюнь» трактата «Лицзи», а также в трактате «Лецзы» «Пятикнижия», а также в «Летописях Чуньцо в редакции Гунъяна». Состояние общества и государства характеризуется как «Сяокан» (малое процветание) или «Датун» (Великое Единение), на фоне трёх непременных исторических эпох: «Цзюйлуань» (хаос), «Шэнпин» (становление спокойствия) и «Тайпин» (Великое Спокойствие). Любое китайское социально-политическое учение, начиная со времён Конфуция, заключается в рассмотрении цепочки: древнее идеальное состояние страны («золотой век» императоров-мудрецов Яо, Шуя и Юя) – хаос – эпоха становления спокойствия (шэнпин) - эпоха великого спокойствия (тайпин). Эпоха тайпин также считается идеальным состоянием, но отнесённым в будущее. Авторы любой идеологической конструкции претендуют на то, чтобы определить, каково точечное состояние китайского общества на шкале «сяокан – датун» и, исходя из этого, установить, что нужно сделать для перехода к эпохе более высокого уровня. Содержание, которое тот или иной автор вкладывает в понятия сяокан и датун, придают индивидуальность соответствующей идеологии. В

традиционной китайской философии существует понятие Дао – путь человеческой жизни, сливающийся с путём мироздания. Дао – единственный путь справедливости, которым обязан следовать человек: вне этого пути – только хаос, распад и разорение. В древнем Китае «малое процветание» («сяокан») трактовалось и в духовном, и в материальном смысле: и как продукт распада идеального китайского общества в результате ухода с Дао правителей и населения, и как «комплекс достойных материальных условий жизни, способный гарантировать существование государства»[6].

Как раз в такую эпоху хаоса, эпоху «борющихся царств», когда единая прежде страна оказалась раздробленной на десятки государств, враждующих между собой, и жил Конфуций (551 – 479 гг. до н.э.). Учение этого человека обеспечило «самотождественность китайской цивилизации и культуры» на протяжении последних 25 столетий со всеми их «сложнейшими коллизиями». «Трагедию современного ему Китая Первоучитель видел в том, что на тронах этих государств сидели жалкие и ничтожные «людишки» («Сяожэнь»), то есть люди беспринципные, аморальные, совершенно не соответствующие своей политической миссии»[7]. И так будет до тех пор, пока и правители и подданные Империи не вернутся на Дао. Проблема же заключается в том, кто и что должен для этого делать. По мнению Конфуция, главное облагораживающее средство для всех людей, помогающее им вернуться на Дао, есть «Ли». Это понятие китайской философии переводится, с одной стороны, как «ритуал, церемония, обрядность», а с другой – как строгая иерархия старших и младших и как градация исторических эпох.

Конфуций учил, что преодолеть хаос эпохи «сражающихся царств» и национальные бедствия удастся только тогда, когда все, кто причастен к государственному управлению, вновь стяжают утраченные добродетели, объединённые в основной принцип политического учения («Дэ») и главную категорию этики Конфуция («Жэнь»): правление силой морального примера, бескорыстно, руководствуясь чувствами долга и справедливости, стремясь к знаниям, проявляя деятельную гуманность, человечность и милосердие к подданным. И хотя принцип «Дэ» распространялся лишь на тех, кто желает идти путём «благородных мужей» (Цзюньцзы), то есть призванных Небом к бескорыстному служению людям, но и простой народ – (Сяо жэнь) – тоже должен кое-что сделать для спасения страны: придерживаться «золотой середины» и верности в человеческих отношениях.

Конфуций принадлежал к древнему царскому роду, но родился в небогатой семье. Может быть, именно поэтому прообразом идеального устройства государственной власти для Конфуция было управление в древних семейных кланах. Примечательно, что Кун не зовёт вернуться к социальному и политическому равенству («Датуну») «золотого века». Он считает иерархию, деление на благородных и простолюдинов естественным, симпатизирует феодально-удельной аристократии, правда, не отстаивая наследственных сословных привилегий. Конфуций хотел, чтобы место недостойной аристократии заняли бы как раз «благородные мужи», но не по происхождению, а по нравственным кондициям. Выдвинутый Конфуцием принцип «исправления имён» как раз и предусматривал

соответствие социального статуса человека его качествам и поступкам. По мнению учителя Куна, описанный выше иерархический аспект соблюдения принципа «Ли» на практике должен выглядеть следующим образом. Государство уподобляется гигантской семье, где каждый строго исполняет предписанную ему роль. В этой семье царь – отец, старший в роде, а отношения правящих и подданных подобны семейным, в которых младшие зависят от старших. Цель государства и государя – достижение общего блага страны, воспитание подданных. В конфуцианстве благо – это сочетание духовного и материального: призвание царя – накормить и обогатить народ, а народ должен проявлять сыновнюю почтительность к правителям, безоговорочно им подчиняться. И здесь содержится одно из крупнейших политических открытий Конфуция, а именно – мир и спокойствие в государстве подрывают крайности бедности и богатства.

Легко сказать правителям и крестьянам: соблюдайте правила нравственности, однако вряд ли они последуют этому совету. Кому, как не Конфуцию, это было хорошо известно. Ему же было ясно и другое: становление спокойствия не может произойти мгновенно – должна смениться эпоха. Но этому процессу можно активно помочь. Конфуций отлично понимал значение ритуала, то есть строго иерархизированной и формализованной совокупности слов, жестов, поступков и даже звуков, сопровождающих каждое общественно значимое событие. Ритуал – своего рода тренировка: наступает момент, когда человек будет поступать предписанным образом автоматически. Таково значение второго аспекта принципа «Ли» – ритуального. Конфуций стремился восстановить всю сумму сложившихся веками традиций и ритуалов, определявших каждый шаг китайцев, так как полагал, что не закон и наказание, а длительное соблюдение ритуала поможет восстановить пошатнувшиеся устои и справедливость. И хотя ритуалистика присутствует во всех культурах, но именно Конфуцию принадлежит честь первой трактовки ритуала как политической технологии.

Несмотря на то, что учитель Кун признавал права материального, всё же доминантой его творчества было формирование «полюса Должного» в общественном сознании китайцев. И эта деятельность оказалась настолько успешной, что едва ли возможно найти этому аналоги. Так, например, и сегодня, после смерти отца, особенно в сельской местности, наследник не меняет расположение вещей в доме в течение нескольких лет, как и завещал Конфуций. Китайское правительство финансирует обучение за рубежом примерно 300 тысяч студентов в год, хотя отлично знает, что домой вернётся едва ли треть. И это вполне отвечает интересам КНР. Как же так? Всё очень просто. Благодаря конфуцианскому воспитанию китаец диаспоры остаётся китайцем и, в конечном счёте, проводником интересов страны за границей Поднебесной. Ниже приводим характерный пример того, как в наши дни используется само имя Конфуция для формирования кодекса Должного в условиях демократических реформ.

«Лидер китайских политических и экономических реформ Дэн Сяопин выдвинул мобилизационный лозунг, аналогичный бухаринскому «Обогащайтесь!»: «Отдельные люди и регионы вправе стать зажиточными раньше других». В связи с этим в Китае развернулась мощная агитационно-пропагандистская кампания,

знаменем которой стал приехавший по призыву коммунистической партии Китая с юга страны в Лхасу (Тибет) партработник Кун Фансянь, прямой потомок Конфуция. О нём сообщается, что этот человек проработал в Тибете не один срок и всякий раз просил не переводить его обратно в южные районы Китая, так как он не чувствует себя вправе оставить доверившихся ему людей. Многократно упоминаются тапочки, которые Кун подарил бедному старику. Когда партработник погиб в автомобильной катастрофе, при нём нашли всего 8 юаней. Эти и иные аналогичные сведения о Куне приводятся в центральной печати и служат идеологической основой партийно-хозяйственных активов и студенческих мероприятий. Анонсирован даже соответствующий телесериал»[8].

Тем не менее, как оказалось, одного лишь поведенческого кодекса для общественного благополучия и спокойствия недостаточно. Сильное государство требовало создания «полюса Сущего». В соединении морали и государственного права видную роль сыграл Шан Ян (390 – 338 гг. до н.э.). Его учение, изложенное в сборнике черновиков указов, речей и наставлений «Книга правителя области Шан», получило в литературе латинизированное название «Легизм» («Законничество»). Первый легист исходит из констатации того, что главными мотивами активности человека являются эгоизм и стяжательство, а целью - достижение беспечной и комфортной жизни. Разумеется, «гражданского общества», в европейском смысле слова, в Китае никогда не было, как нет и по сей день. Но Шан Яну было хорошо известно, что для благополучия государства необходимо ограничить материальные ресурсы тех, кто от государства не зависит. Поэтому он предлагает политическую технологию, которая, с одной стороны, позволяет использовать во благо государства излишнюю энергию народа, а с другой – даёт способ разорения внешнеполитических противников (сегодня этот способ известен как «внедрение «гена смерти» или «элемента антисистемы в систему»):

«Если страна бедна и в то же время направляет усилия на войну, то яд появляется в стане противника, в такой стране не будет шести паразитов, и она, несомненно, станет могущественной. Если страна богата и в то же время ни с кем не воюет, то яд появляется внутри этой страны, рождаются шесть паразитов, и страна, несомненно, ослабеет». Под «шестью паразитами» Шан понимал: «стремление беспечно жить на склоне лет, бездумную трату зерна, пристрастие к красивой одежде и вкусной еде, любовь к предметам роскоши, пренебрежение своими обязанностями, стяжательство»[9]. Глядя на жизнь современного западного общества, в котором реклама навязывает человеку стремление к престижному потреблению, можно легко убедиться в справедливости слов этого китайского мудреца. Тем более что его правоту подтверждает и актуальная практика китайской модернизации.

Шан Ян констатирует, что народ распустился, стремится к удовольствиям, забывает своё основное занятие – земледелие и предаётся побочным занятиям, доходы от которых не поступают в казну. Соблюдение ритуалов не помогает государственному и общественному благополучию, а воспитывает в людях лицемерие и обман. «Человеколюбивый может быть человеколюбивым к другим людям, но он не может заставить людей быть человеколюбивыми человеколюбивый может любить других людей, но он не может заставить людей

любить друг друга. Отсюда ясно, что одного человеколюбия или справедливости ещё недостаточно для того, чтобы добиться хорошего управления Поднебесной»[10]. Государство должно ликвидировать распущенность, установить единообразие в мыслях и действиях. Для этого нужно вводить жёсткие нормы, регламентирующие все сферы жизни, обязательные для всех и поддерживаемые неотвратимым жестоким наказанием в случае их нарушения. Эти новые нормы называются законом («Фа»), в отличие от обычных норм ритуала «Ли». Унификация общества предполагала строгую систему наказаний, пресечение частнособственнических тенденций, приводящих к накоплению богатства у подданных, а не в казне, систему доносов и даже круговой поруки, то есть коллективной ответственности, освободить от которой мог только своевременный донос.

В идеологии легизма государство превратилось в самодовлеющий институт, в смысл и цель существования общества. Хотя сильное централизованное государство было нужно не само по себе, а всё для того же преодоления эпохи хаоса. В области государственного управления предполагалось сосредоточить всю полноту власти в руках верховного правителя, лишить наместников властных полномочий. Намечалось упразднить передачу должности по наследству. Само собой разумеется, эта программа не могла понравиться чиновникам и другим представителям политической элиты, от которых государь, как писал Дж. Ледже, был весьма зависим. Именно поэтому Шан Ян был своевременно устранён (через 2000 лет его судьбу разделит русский купец Т. Посошков). Но рукописи не горят…

О первом легисте существует ошибочное мнение как об апологете деспотизма. Вновь повторим: это и так и не так. Так, потому что в его системе за большинство даже не очень тяжких проступков полагалась смертная казнь. Не так, потому что, во-первых, наказания должны были способствовать преодолению анархии, то есть деспотизма многих, а во-вторых, потому что Шан Ян пытался сделать власть предсказуемой, то есть такой, которой можно доверять. И в-третьих, не так, потому что позднее в кодекс конфуцианской добродетели было добавлено соблюдение закона «Фа». И, наконец, Шан Ян лично показывал образцы подчинения закону. И это были первые шаги к тому, что позднее было названо «правовым государством». Вот характерный пример, заимствованный нами у П.С. Таранова.

«Шан Яну удалось заинтересовать своим учением правителя царства Цинь Сяо Гуна (361 – 338 гг. до н.э.), и тот доверил ему проведение реформ в своём государстве. Это был первый случай, когда новое философское учение в Древнем Китае было претворено в жизнь, и притом, на первый взгляд, с огромным успехом. (Конфуцианство заняло господствующее положение только при императоре У Ди (140 – 87 гг. до н.э.) – А.Ч.)

Следует отдать должное прозорливости Шан Яна: словно предвидя реакцию общинников на его реформы, он издаёт специальный указ, направленный на то, чтобы рассеять всякие сомнения и заставить общинников поверить в силу государевых законов. Суть указа такова: каждого, кто перенесёт бревно от северных ворот столицы к южным, обещали наградить десятью золотыми монетами. Цена неслыханная. Народ дивился, но не двигался. Тогда объявили на площади, что награда увеличивается до пятидесяти золотых. Наконец, нашёлся человек, который

согласился проделать эту операцию – взял на глазах у толпы бревно, взвалил на плечи и перенёс через весь город от одних ворот к другим. И ему действительно было вручено при всём честном народе 50 золотых монет. И всё это было проделано для того, чтобы народ поверил, что законы не обманывают. На таких наглядных примерах Шан Ян обучал общинников доверять законам»[11].

Не противопоставляя, а соединяя конфуцианство и легизм, легко заметить, что они взаимно дополняют друг друга и являются просто разными сторонами одной концепции оптимального соотношения государства и общества, жесткого управления и свободы. Так, призывая углублять познания, Конфуций имел в виду правящий класс, а вовсе не общинников, которые должны трудиться и стяжать добродетели. Шан был с этим отчасти согласен: «Если знания поощряются и не пресекаются, они увеличатся, но когда они увеличатся, невозможно будет управлять страной, ибо появится коварство. Когда знания пресекаются и не поощряются, люди искренни и просты»[12]. Кстати говоря, выражаясь современным языком, свобода информации, как в этом сегодня убедилось человечество, может быть не только полезной, но и нанести обществу фатальный ущерб, поэтому одной из функций современного государства является разумное ограничение свободы познания. Китайские мудрецы постигли эту правоту Шан Яна ещё в XIX веке.

Именно тогда, в конце XIX – начале XX веков Китай вновь пережил эпоху тех бедствий, о которых писал Ледже. Правящая элита Китая состояла из представителей маньчжурской императорской династии, опиравшейся на правительства Великобритании и США. К ней примыкали также и китайские интеллектуалы, сосредоточившиеся в основном в городах. При данных обстоятельствах прибежищем национального духа стали сельские низы. Там стали возникать тайные общества для борьбы с иноплеменниками. Страну сотрясли несколько восстаний, одно из которых возглавлял Кан Ювэй. Китайский учёный второй половины XIX века Кан Ювэй соединил идею о «Сяокане» и «Датуне» с «учением о трёх эпохах», последовательность которых воплощает в себе движение от смуты – через порядок – к высшей гармонии. По мысли Кан Ювэя, эпохе «Шэнпин» соответствовало общество, находящееся на стадии «Сяокан», а эпохе «Тайпин» - общество «Датун»[13].

До поражения возглавлявшегося им движения «сто дней реформ» в 1899 году Кан полагал, что «Поднебесная» уже давно достигла состояния «Сяокан», и цель реформ – непосредственный переход к состоянию «Датун». Кан Ювэю казалось тогда, что до идеального общества подать рукой. Но, уже находясь в эмиграции, учёный изменил прежнюю точку зрения. «В книге о Великом единении датун шу..., вся история Китая представлена как эпоха хаоса: не только заманчивый датун, но и прозаический сяокан с присущим ему «наличием социальной иерархии и частного интереса» ещё впереди. Мысль о том, что «перемены не могут наступить внезапно», Кан Ювэй дополняет крайне важным выводом о том, что путь от хаоса к гармонии неизбежно лежит через ли»[14]. Иными словами, на пути к датун нужно пройти через такое состояние общества, когда допустимо и даже необходимо социальное неравенство. Однако этой мыслью Кана в Китае воспользовались лишь много десятилетий спустя[15].

А тогда, в первой четверти XX века, к северу от своих границ китайцы увидели пример, как им тогда показалось, реального и быстрого перехода от хаоса к датуну. Врач по образованию и философ по духу, Сунь Ятсен считал важнейшей проблемой Китая отчуждённость народа от власти и собственности. Российский способ разрешения этой проблемы казался ему вполне приемлемым и для Поднебесной. Сунь Ятсен хорошо знал Канон и творчество Кан Ювэя. Однако его не устраивала длительность промежуточного периода «Сяокан», тем более что опыт России 1917 года вроде бы подтверждал возможность форсированного пути. Учитывая особенности общественного сознания китайцев, очень трудно было истолковать для них западные термины социал-демократии, да ещё и в российской интерпретации.

Сунь Ятсен нестандартно подошёл к толкованию центрального положения трактата «Лицзи»: «С осуществлением великого закона Поднебесная станет принадлежать всем, будут выбираться мудрые и способные, начнут цениться доверие и укрепляться дружественные отношения... Это и называется Великим Единением (Датун). Ныне же отходят от великого закона, смотрят на Поднебесную как на собственный дом, и это называется малым процветанием («Сяокан»)»[16]. Два положения этой формулы: «Поднебесная должна принадлежать всем» и «Народное благосостояние» были представлены философом как социализм, или, иначе, коммунизм, то есть принцип Великого Единения (Датун)[17]. О сяокане же китайский мыслитель явно не говорил, но всё, что он писал и делал, было направлено на то, чтобы китаец, а не чужеземец оказался бы в Поднебесной, как у себя дома. В стратегическом плане Сунь Ятсен выступал за коммунизм, но в плане тактики был за сяокан, так как классический путь к датун должен вести через три этапа (эпохи) - военное правление, политическую опеку и конституционное правление[18].

Тем не менее, Сунь Ятсен был абсолютно не согласен с некоторыми эксцессами революции в России, когда дело доходило до тотального космополитизма и отрицания государственности. Напротив, в качестве средства преодоления отчуждения китайцев от собственности и власти он предлагал укрепление национального самосознания китайцев в традиционном конфуцианском понимании - как возрождение национального духа, как осознание всеми, в том числе китайской интеллигенцией, непреложности высших национальных ценностей: вековых представлений китайцев о добре и зле, о смысле жизни и предназначении человека. Определён был и объект атаки – космополитические круги и «империалистическая экономическая политика западных держав». Таким образом, фактически Сунь Ятсен заимствовал в России часть мобилизационных мифов, а также сам принцип преодоления отчуждения людей от собственности и власти за счёт подавления мировой буржуазии. Вполне естественно то, что его учение стало широко использоваться в качестве идеологии национально-освободительных движений.

Причины привлекательности доктрины Сунь Ятсена очевидны, ибо, независимо от времени и места приложения, каждый народ может в ней найти нечто привлекательное и актуальное. В учении Ятсена гармонично сочетаются и революционность и консерватизм, и утончённость и прагматизм, прорыв в будущее и возврат к истокам национального духа, мобилизационный миф и научная концепция управления политическим развитием.

В истории китайской политической мысли по вопросу соотношения человека, общества и государства мы замечаем те же основные мысли, которые были высказаны индийскими обществоведами, хотя и на другом материале. Целью земного бытия и того, и другого, и третьего является самосохранение, для чего необходима достаточная материальная основа. Тем не менее, если эта основа одной или нескольких составляющих чересчур велика, им всем грозит опасность либо от разрушительного человеческого эгоизма, либо от жестокой тирании. Именно поэтому необходимо ограничение против чрезмерной концентрации ресурсов в руках узкой группы лиц. Было предложено два пути: духовное и нравственное совершенствование – с одной стороны и жёсткая сила закона – с другой. Но и тот, и другой путь предполагают мобилизованное политическое участие подданных. И не так уж важно, чем политическая мобильность ограничивается: представлением о Боге как источнике государства и власти, страхом перед загробной жизнью или традицией повиновения.

Мы далеки от приснопамятной традиции укорять Конфуция за то, что он чего-то не учёл, Шан Ян того-то недопонял, а Сунь Ятсен – оппортунист и даже кое в чём «черносотенец». Напротив, следует констатировать: все они совершили открытия, что где-где, а в политической науке случается очень редко. Это и разумное ограничение информации для стабильности государственного строя, и ритуал как политическая технология, и зачатки учений о среднем классе и правовом государстве. И пусть нас не упрекают за то, что эти открытия сформулированы «не теми словами»: в конце концов, и Демокрит имел в виду вовсе не те атомы, что Резерфорд. Государство как таковое – объективно. В этом есть шанс убедиться, показав аналогии и преемственность идей восточных и западных мыслителей. Опосредованные современностью представления людей о связи земного и небесного, о добре и зле, о существовании и его смысле определяют жизненный выбор того или иного народа, в том числе – политическое и экономическое поведение. Духовное ядро нации, система табу, ритуалов, обычаев, стереотипов может корениться в давней или даже древней истории общества и служить его самосохранению. Эффективность любой идеологии во многом зависит от того, противоречат или соответствуют её структурные компоненты содержанию духовного ядра нации[19].

Любые западные политические идеологии, психологические доминанты и стереотипы восходят к иудаизму и христианству. Ретроспекция коммунизма, либерализма, социал-демократии и т.д. свидетельствует, что все они, так или иначе, являются различными адаптациями и толкованиями декалога (десять заповедей, Ветхий Завет) и заповедей блаженства (Новый Завет). Нечто подобное имеет место и в Китае, с той лишь разницей, что китайские «коммунизм», «либерализм» и т.п. являются преломлением этих идей через призму традиционной китайской философии.

Впрочем, традиционная китайская философия оказывает своё влияние и на современный нам Запад, желающий преодолеть недостатки, привнесённые в его жизнь развитием технической цивилизации и вновь, хотя бы отчасти, приобщиться к природе, а не защищаться от неё. Так, например, древний китайский даосизм в

США рекламируется и распространяется как фен-шуй. Его пропагандирует и проводит в жизнь Шентан Сю, доктор философских наук, тайванец по происхождению. «Докторскую степень по химии искусственных волокон он получил в университете Вашингтона в Сиэтле, США, где был основателем института фен-шуй «Блу Маунтин». В числе его клиентов – крупнейшие корпорации, архитектурно-планировочные и строительные компании, фирмы, занимающиеся ландшафтным дизайном, а также частные лица»[20]. Но если на Западе китайские философские учения (в частности, фен-шуй) – это просто мода, то для самого Китая они есть основа стратегии политического развития.

Хорошо известно, что китайские монахи-даосы, на базе наблюдения за динамикой природных явлений, создали свой вариант учения о Дао, Пути Вселенной, Высшем законе мироздания. «Согласно даосскому миропониманию, самой тонкой субстанцией Вселенной является «ци» – жизненная энергия. Ци - основа всего, что имеет форму. Так как «ци» - начало всего, то каждая вещь, явление резонируют друг с другом и влияют друг на друга. То есть перемены в большой Вселенной оказывают влияние на малую вселенную человеческого тела. Эта концепция единства и воплощения Вселенной отражена в диаграмме «Таузи и Тайцзи». Поняв её смысл и толкование, мы можем понять, как существует и взаимодействует всё во Вселенной, а также то, как должны вести себя люди. «Тайцзи» дословно переводится как «Великий Предел» и подразумевает, что всё во Вселенной взаимосвязано и ничто не в состоянии избежать цикла рождения, роста, старения и умирания, будь то цветок, капля воды, планета, галактика. Внешняя форма круга обозначает Вселенную, всегда имеющую форму круга как в пространстве, так и во времени... Фактически каждое начало есть окончание. Две рыбы, кусающие друг друга за хвост – это два аспекта, тёмный и светлый, представляют две противоположные силы (известные под названиями Инь и Ян). Взаимодействие между ними – это динамика, переплетение, а не чёткая изолированная очерёдность. Одно содержит в себе семена другого и постоянно трансформируется друг в друга. Инь и Ян соединяются и противостоят друг другу. Они предполагают друг друга, возрастают и уменьшаются, преобразуются друг в друга»[21]. Человеческое тело рассматривается как Тацзи, и поэтому для него должно быть характерно существование баланса между физическим и духовным телом.

Однако, в силу универсальности даосского мировидения, то же самое должно относиться и к области государственной политики. В соответствии с политологическим кругом А. Дугина[22], для европейца и американца либерально-демократический и социал-консервативный центры являются абсолютами, полными противоположностями. Но не то для китайца. Оба центра тут есть особого рода единство. Вот именно это, вероятно, и послужило Дэн Сяопину в качестве мировоззренческой основы формулы «одна страна – две политические системы», применительно к КНР и Гонконгу. Всякая односторонность ведёт к неудаче, как показал опыт Председателя Мао.

«Знакомство Мао с марксизмом привело его к конкретизации того, что в его сознании, формировавшемся под воздействием традиционной системы знаний, связывалось с мечтами о прекрасном обществе датун»[23]. Кардинальным отличием

маоизма от классического марксизма является то, что главной движущей силой социалистической революции является не пролетариат, а крестьянство. В книгах «Стратегические вопросы революционной борьбы в Китае» (1936 год) и «Вопросы стратегии партизанской войны» (1938 год) Мао дал подробный план завоевания власти революционной крестьянской партией в условиях минимума собственных сил и мощного противодействия властей. Именно в таком ключе следует понимать эволюцию отношения «великого кормчего» к крестьянству. Как мы увидим далее, в начале своей карьеры Мао относился с уважением к зажиточным крестьянским хозяйствам и именно к ним прилагал определение сяокан. Однако позднее зажиточные крестьяне стали восприниматься как «кулаки», носители частнособственнического интереса и богатства вообще, которое отнюдь не способствует росту революционного энтузиазма.

Если для Кан Ювэя и Сунь Ятсена датун, в конечном счёте, был лишь идеалом, то для Мао Цзэдуна датун – «десять тысяч лет счастья» – представлялся технологически близкой и осуществимой реальностью. Причём датун понимался буквально, а именно как «мир всеобщего благополучия, равенства, ликвидации частной собственности и полного её обобществления». Понятно, что «кулацкий сяокан» в эту картину не вписывался, и Мао с лёгкостью от него отказался. Движущей силой революции могло стать только беднейшее крестьянство, тем более что оно в Китае было численно преобладающим социальным слоем.

Называя Кан Ювэя «социалистом-утопистом», Мао Цзэдун писал в статье «О демократической диктатуре народа» (1949 год): «Кан Ювэй написал «Книгу о Великой Гармонии» («Датун шу»), однако не нашёл, да и не мог найти путь к достижению Великой Гармонии (датун)»[24]. Основатель КНР полагал, что такой путь им самим найден. Триаду Сунь Ятсена Мао сократил до двух пунктов. Первый этап – национально-освободительная борьба, второй – формирование датун волевым усилием, чуть ли не за три года. В первом, как известно, Мао Цзэдун преуспел, а во втором – нет. Говоря обобщённо, это произошло потому, что Мао не пожелал учесть целостность мировоззрения китайцев, способную синтезировать противоположности. Если во времена Сталина Мао придерживался социально-консервативного курса, что было зафиксировано в конституции 1954 года, то уже в послесталинскую эпоху, на рубеже 50-х и 60-х годов, Мао начал выходить из-под патроната СССР, стремясь занять ведущее положение – вождя мирового национально-освободительного движения. Он счёл вполне завершенным первый этап революционных преобразований и решил, что наступило время подтвердить свои претензии на мировое лидерство и экономически – приступив к «волевому этапу формирования общества датун». Началось время политики «большого скачка» – ультралевой экономической линии, ввергшей страну в совершенный хаос. Иначе и быть не могло, так как форсированная индустриализация проводилась без всяких научных оснований, примитивно-диктаторскими методами – вплоть до устройства микродоменных печей в каждом крестьянском дворе. И хотя резкие колебания политического курса и экономической линии абсолютно не соответствовали духу и букве конфуцианского учения, именно на Конфуция сослался Великий кормчий, чтобы объяснить полумиллиардной крестьянской массе, кто виноват в

экономической разрухе. Козлом отпущения оказалась китайская интеллигенция, и в её числе Дэн Сяопин.

Столь амбициозные планы Мао могли родиться под влиянием результатов реформ Чан Кайши на острове Тайвань. Чан разделял идеи Сунь Ятсена, но, в отличие от Мао, делал упор не на датун, а на сяокан, как на непременную ступеньку к обществу будущего. Причем сяокан Чан Кайши истолковывал скорее в либерально-демократическом смысле: «В этом обществе товары производятся ради прибыли, а люди трудятся ради получения заработной платы. Предприниматели стремятся к получению прибыли, трудящиеся к получению заработной платы»[25]. Впрочем, такому толкованию имеется логичное объяснение. Чан Кайши отнюдь не был самостоятельной политической фигурой. К созданию на острове «общества свободного предпринимательства» лидер партии Гоминдан приступил, заручившись мощной поддержкой США. Интерес же Соединённых Штатов объяснялся весьма просто: требовалось создать альтернативу «красному» Китаю.

Начало либерализации Тайваня практически совпало с созданием КНР. К середине 60-х годов разница в доходах богатейшей и беднейшей социальных групп островитян сократилась втрое. «В ноябре 1972 года правительство обнародовало «План сяокан, или Программу ликвидации бедности в провинции Тайвань». «План» предусматривал расширение благотворительных мероприятий, помощь по трудоустройству, профессиональное обучение и переподготовку, строительство жилья для малоимущих, образование и социальное обеспечение. По итогам реализации плана к концу 1978 года число бедных семей на Тайване сократилось с 70 тысяч до 2799»[26]. Эти успехи не могли не быть замечены в материковом Китае, население которого продолжало жить впроголодь. Возможно, что именно это обстоятельство подтолкнуло Мао к началу реализации «большого скачка».

Экономика КНР не смогла перенести насилие над собой и одного года, после чего прагматики из окружения Мао, в том числе Дэн Сяопин, принялись восстанавливать то, что ещё можно было восстановить, руководствуясь при этом не то что тайваньской моделью, а принципами простого хозяйственного расчёта. «Вот тогда-то «леваки» и развернули «культурную революцию»». В 1966 году на площади Тяньаньмэнь в Пекине ходили тысячи студентов-хунвэйбинов с красными знамёнами, цитатниками Мао и троцкистскими лозунгами: «Открыть огонь по парткомам, пошедшим по буржуазному пути» и «Разбить собачьи головы советских ревизионистов». Дэн Сяопина, разумеется, «по просьбе народа», подвергли опале - разжалованию и снятию со всех постов.

В следующий раз Дэн был репрессирован в 1976 году, за несколько месяцев до смерти Председателя Мао. Однако уже в 1978 году Пленум ЦК КПК прислушался к патриарху китайских реформ, уже в 75-ти летнем возрасте наконец-то приступившему к главному делу всей своей жизни. С момента возвращения на политический Олимп и до выхода на пенсию в 1989 году легитимность Дэна была так прочна, что, занимая лишь второстепенные посты (заместитель председателя Государственного совета, заместитель председателя ЦК КПК), он пользовался такими уважением и властью, какими могли похвалиться лишь немногие императоры былых времён.

В отличие от В.И. Ленина, И.В. Сталина, Мао Цзэдуна, политическое творчество Дэн Сяопина нельзя разделить на раннее и позднее. Его идеи были целостными и последовательными. В противовес абстракциям партийных документов, его сяокан вполне конкретен – доведение уровня внутреннего валового продукта до 800 – 1000 $ на душу населения. Впервые восьмисотмиллионное китайское крестьянство получило возможность работать не только на будущее своей страны (это не подвергается никакому сомнению никем), но и непосредственно на себя. Дэн смог пройти между Сциллой левизны Мао и Харибдой правизны Чана. Отстаивая важность роста уровня личного потребления, Дэн Сяопин перекидывал мост от обогащения каждой семьи к благополучию всего огромного государства: «Главное не в том, сколько съешь, а в том, чтобы общий пирог стал больше»[27]. Оппонируя Чан Кайши, Дэн Сяопин последовательно придерживался второго члена триады Сунь Ятсена – укрепление сяокана должно проходить не по прихоти либерального рынка, а под «политической опекой».

Политическое кредо Дэн Сяопина представляет собой трёхтомное собрание 222-х текстов выступлений, докладов, бесед с журналистами, начиная с 12 января 1938 года по январь 1992 года. Вот его ключевые пункты, заимствованные нами из книги С.И. Тихомирова[28].

1. Наилучшей стратегией для КНР является построение «социализма с китайской спецификой», то есть адаптация марксизма к условиям Китая (отсталость страны и наличие древних историко-культурных традиций).

Практический вывод – авторитет правящей партии должен быть непререкаем на протяжении всей «эпохи перемен» – политических и экономических реформ. Верность традиции предполагает соблюдение идеологической преемственности, а именно - специфически понимаемому марксизму.

2. Для Китая равно неприемлемы и либерализм, и коммунизм «в чистом виде». Китай – не западная страна, протестантская профессиональная этика отсутствует, а поэтому переход к оценке эффективности экономической деятельности по критерию «чистой прибыли» (жёсткая правая экономическая линия) неизбежно ведёт к кризису государственного управления вплоть до распада страны и её политической системы. Жёсткая левая экономическая линия, как показал опыт, может привести к тому же результату.

Практический вывод – либерализация экономической линии необходима, но не как цель, а как средство придания политической системе положительной экономической динамики. Дэн Сяопину принадлежит авторство в разработке «стратегии НЭПа с китайской спецификой» – «от внедрения семейного подряда в деревнях до формирования свободных экономических зон, ставших островками полукапиталистического хозяйствования». Именно патриарх Дэн обосновал тезис «Одно государство - две системы», без которого нельзя понять сущность политики мирного воссоединения КНР с Гонконгом и Аомынем (Макао).

3. Эволюционное развитие Китая предпочтительнее революционного. По мнению Дэн Сяопина, «...сто или больше лет займёт в Китае построение начальной стадии бесклассового общества социалистической формации».

Практический вывод – надо «строить не капитализм, а использовать методы

управления, выработанные капиталистами». Дэн Сяопин указал жёсткие границы допустимости таких методов: «Допустимы лишь те преобразования, которые способствуют, во-первых, росту производства, во-вторых, укреплению мощи страны, в-третьих, повышению уровня жизни»[29 30].

4. Для контроля «границ либерализации» должна существовать управляющая структура, способная быть достаточно левой, чтобы сохранить политическую систему, но и достаточно правой, чтобы суметь использовать положительный потенциал рыночной экономики. Коммунистическая партия Китая создавалась и функционировала аналогично ВКП (б), а значит – способна осуществлять полную и целевую функции управления.

Практический вывод – КПК на весь переходный период должна играть роль доминирующей партии.

5. Дэн Сяопин отдавал себе отчёт в том, что расширение объёма рыночных отношений в условиях Китая может вызвать неприемлемые для страны последствия:

а) Массовая безработица в сельском хозяйстве и высвобождение сотен миллионов рабочих рук.

Практический вывод – чтобы предотвратить уход этих людей в города, темпы рыночных реформ должны быть согласованы с созданием необходимого числа рабочих мест на предприятиях государственной, коллективной или частной форм собственности.

б) Прибыль, как универсальный мотив экономической жизни, будет способствовать возникновению и укреплению частных групп интересов и политических партий – конкурентов КПК. Так и случилось. В настоящее время в стране, кроме КПК, существует ещё восемь партий. Имеется миллион миллионеров. Представитель богатейшего клана дореволюционных китайских капиталистов Жун Ижэнь является заместителем председателя Госсовета (то есть вице-премьером) КНР. В цехах многих предприятий слово «господин» уже вытеснило слово «товарищ»[31].

Практический вывод – на переходный период государственная и коллективная формы собственности должны доминировать, а рыночная активность должна быть локализована в особых экономических районах разных видов и постепенно расширяться вглубь страны.

в) Экономический сепаратизм. Этническая ситуация в Китае такова, что 8% национальных меньшинств контролируют 64% территории на севере страны, а в Тибете есть обширные пространства, где власть официального Пекина номинальна. Имеется в КНР и своя «Чечня» – населённый мусульманами Синцзян-Уйгурский автономный район. Сепаратизм отдельных территорий смягчается действием трёх факторов: доминированием государственной формы собственности, традиционной привычкой подчиняться (большинство меньшинств уже в течение многих веков привыкли считать себя подданными китайских властей), гарнизонами НОАК.

Практический вывод – в настоящее время проводится внутренняя делимитация границ с таким расчётом, что если дело дойдёт до провозглашения национальной независимости в форме сецессии (отделения от КНР), соответствующее

национальное меньшинство уйдёт из Китая «с той же верблюжьей тропой», с которой когда-то попала в него.

г) Массовый рост общеуголовной преступности, коррупции, асоциальных явлений, которые в действительности имеют место. Уже не помогают ни пропагандистские кампании, ни показательные казни.

Прозорливость Дэн Сяопина сказалась здесь в том, что такие «зоны нестабильности» строго локализованы, а количество сотрудников правоохранительных органов увеличивается.

Тем не менее, несмотря на довольно высокую степень негатива, темпы экономического роста страны таковы, что к 2020 году прогнозируется выход Китая на первое место среди самых экономически развитых стран мира.

Очевидно, что идеология Дэн Сяопина отличается от маоизма прежде всего тем, что в её структуре на первом месте стоит не мифологический компонент, а рациональная концепция государственного управления. «Социализм с китайской спецификой» – это идеология-гибрид, в которой сочетаются компоненты левых и правых экономической линии и политического курса: в экономике преобладают левые черты, а в политике – правые. Будущее страны во многом зависит от того, насколько удачно будет найдено соотношение между подкреплёнными ресурсами объёмами государственного централизма и политических свобод. Дэн Сяопин не указал, каково должно быть это соотношение, однако современной политической науке известны методы его определения. Смотри, например, статью Е. Седова[32]. Успех китайской модернизации как раз тем и объясняется, что преемник Мао Дэн Сяопин смог опереться на традиционную китайскую психологическую доминанту, как на политический ресурс. Более того, благодаря этому специфическому подходу Дэн Сяопину удалось то, что не удалось его предшественнику, а именно – стать одним из лидеров мирового общественного прогресса. Большинство существующих прогнозов сходится в том, что при реализации двух из трёх глобальных сценариев (кроме НМП), КНР суждено стать центром кристаллизации геоэкономической зоны АТР. И эти прогнозы уже начинают сбываться.

Консолидирующей страны АТР структурой является так называемая Шанхайская организация сотрудничества (ШОС). «Совещание представителей внешнеполитических ведомств стран-участниц Шанхайской организации сотрудничества, прошедшее 26 апреля (2002 года – А.Ч.) в Москве, согласно информации, поступившей из Пекина, было не только очередным подготовительным этапом к встрече «первых лиц» ШОС, намеченной на июнь в Санкт-Петербурге. На нём был «провентилирован» вопрос о возможности выхода организации за пределы Средней и Центральной Азии с превращением её в своеобразную «азиатско-тихоокеанскую ООН». Как утверждается, основными кандидатами на присоединение к ШОС уже в 2005 году, помимо Ирана и Туркменистана, являются Северная и Южная Корея, а также Австралия, где за последнее десятилетие «хуацяо» взяли под контроль важнейшие рычаги политической и экономической жизни. В частности, ожидается, что на объявленном недавно австралийским правительством тендере на разработку 44 шельфовых месторождений нефти победу одержат связанные с КНР бизнес-структуры»[33].

Китай успешно конкурирует с США и в финансовой сфере. «Большой имперский круг» Америки уже перешёл «точку возврата», и ожидать в обозримом будущем восстановления «эпохи процветания» не приходится – такой вывод сделан по итогам международной Интернет-конференции экспертов, проведённой по заказу одной влиятельной неправительственной организации США. Отмечается, что претензии республиканской администрации на глобальное руководство миром остаются весьма уязвимыми с финансово-экономической точки зрения, а убеждать союзников и младших партнёров прокредитовать технологический скачок Америки в эпоху «звёздных войн» становится всё труднее – особенно с практикуемых республиканской администрацией «позиций силы». Основной проблемой на фоне продолжающейся стагнации экономики США и падения американских фондовых рынков является растущий отток капиталов в Европу и Азию. Так, по итогам 2001 года важнейшей фондовой площадкой мира впервые стал Гонконг, находящийся под контролем КНР. В этих условиях резко возрастает значение таких «финансовых доноров» Америки, как Япония и арабские страны – экспортёры нефти, прежде всего – Саудовская Аравия. Не случайно визит наследного принца этого государства в Вашингтон по своим последствиям аналитики назвали «настоящим землетрясением». Поддержка Белым Домом арабской стороны в израильско-палестинском конфликте и уход Карен Хьюз «по семейным обстоятельствам» с должности помощника президента Буша свидетельствует о серьёзной пробуксовке концепции «глобального лидерства Америки», выдвинутой республиканцами...»[33].

Список литературы

1. Матвеев Р.Ф. Теоретическая и практическая политология. – М.: РОССПЭН, 1993. – С. 64 – 65.
2. Ледже Дж. Конфуций // Зороастр. Будда. Конфуций. Магомет. – К.: МП «Муза», 1991. – С. 73 – 74.
3. Малявин В. Конфуций. – М.: Молодая гвардия, 1992. – 336 с.
4. Тихомиров С.И. Политический процесс: теория и практика. – Севастополь: Изд-во СевГТУ, 2002. – С. 50.
5. Шенгелая И.Ш. Политическая философия древнего Китая // Вестник СевГТУ. – Выпуск 24: Политология: Сборник научных трудов. – Севастополь: Изд-во СевГТУ, 2000. – С. 13.
6. Барский К.М. Что такое сяокан? // Восток. Афро-азиатские сообщества: история и современность. – 1992. – № 5. – С. 45.
7. Шенгелая И.Ш. Политическая философия древнего Китая // Вестник СевГТУ. – Выпуск 24: Политология: Сборник научных трудов. – Севастополь: Изд-во СевГТУ, 2000. – С. 14.
8. Крушинский А. Образец партработника из потомков Конфуция // Правда России. – 18 мая 1995. – С. 4.
9. Таранов П.С. 106 философов. - Симферополь: Таврия, 1995. – Т.1: – С. 256 – 257.
10. Там же, С. 258.
11. Там же, С. 256.
12. Там же, С. 255.
13. Барский К.М. Что такое сяокан? // Восток. Афро-азиатские сообщества: история и современность. – 1992. – № 5. – С. 45.

14. Там же, С. 45 – 46.
15. Тихомиров С.И. Политический процесс: теория и практика. – Севастополь: Изд-во СевГТУ, 2002. – С. 51.
16. История китайской философии. – М., 1989. – С. 336.
17. Сунь Ятсен. Три народных принципа // Избранные произведения. – М., 1985. – С. 549.
18. Тихомиров С.И. Политический процесс: теория и практика. – Севастополь: Изд-во СевГТУ, 2002. – С. 52.
19. Бялый Ю. Пипл хавает // Завтра. – 1997. – № 45(206).
20. Фен-шуй // Интернет-газета. – 2002. – № 4. – С. 28.
21. Там же.
22. Дугин А. Мировоззренческий код // Евразийское вторжение. – 1998. – № 30.
23. Барский К.М. Что такое сяокан? // Восток. Афро-азиатские сообщества: история и современность. – 1992. – № 5. – С. 47.
24. Там же, С. 45
25. Меликсетов А.В. Можно ли определить модернизацию КНР в конфуцианских понятиях // Общество и государство в Китае. Материалы конференции. – М., 1990.
26. Барский К.М. Что такое сяокан? // Восток. Афро-азиатские сообщества: история и современность. – 1992. – № 5. – С. 48.
27. Там же, С. 49.
28. Тихомиров С.И. Политический процесс: теория и практика. – Севастополь: Изд-во СевНТУ, 2002. – С. 71 – 74.
29. Крушинский А. Рынок в красном варианте. 44 года КНР: тернистый путь от утопий к прагматизму // Правда. – 1 октября 1993. – № 190(27144). – С. 3.
30. Крушинский А. Архитектор Дэн и китайские реформы // Правда. – 5. – 28 сентября 1996. – № 74(103).
31. Барский К.М. Что такое сяокан? // Восток. Афро-азиатские сообщества: история и современность. – 1992. – № 5. – С. 49.
32. Седов Е.А. Информационно-энтропийные свойства социальных систем // Общественные науки и современность. – 1993. – № 5. – С. 92 – 100.
33. Табло // Завтра. – Апрель-май 2002. – № 18(441). – С. 1.

Поступило в редакцию 29 апреля 2003 г.