

Научная статья
УДК 003:316.75
DOI: 10.46724/NOOS.2024.3.57-68

А. Е. Ухов

СИМВОЛЫ И ЗНАКИ ОПАСНОСТИ С ВОСТОКА В. С. СОЛОВЬЕВА: ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация. Статья посвящена исследованию В. С. Соловьевым цивилизационной опасности с Востока. Показано, что русский философ предчувствовал события, угрожающие европейской цивилизации со стороны поднимающегося Китая, и старался апологизировать спасение России как части западного мира. Осуществлен семиотический анализ произведений мыслителя, установлена связь между его взглядами и позицией отдельных представителей Востока. Дан краткий семиотический и культурологический анализ политической риторики Китая на разных этапах исторического развития. На этой основе зафиксированы ключевые различия между западной и восточной цивилизационными парадигмами, дан вариант расшифровки культурного кода современного Китая. Показано, что России есть чего опасаться со стороны своего восточного «старшего брата». Установлено, что в современной внешней политике КНР наблюдается некоторый отход от принципов невмешательства Дэн Сяопина в сторону более агрессивной риторики. Сделан вывод, что такие изменения свидетельствуют о том, что идеология (и религия) в современном Китае имеют, скорее, подчиненное (а не первостепенное) значение и служат ширмой или обоснованием проводимой политики.

Ключевые слова: Запад, Восток, панмонголизм, В. С. Соловьев, Китай, евразийство

Ссылка для цитирования: Ухов А. Е. Символы и знаки опасности с Востока В. С. Соловьева: геополитический аспект // Ноосферные исследования. 2024. Вып. 3. С. 57—68.

Original article

А. Е. Ukhov

SYMBOLS AND SIGNS OF DANGER FROM THE EAST BY VLADIMIR SOLOVY'OV: GEOPOLITICAL ASPECT

Abstract. The article is devoted to the study of civilizational danger from the East by Vladimir Solovy'ov. It is shown that the Russian philosopher had a premonition of events threatening European civilization from the rising China and tried to find salvation for Russia as part of the Western world. A semiotic analysis of the thinker's works is conducted, connections between his views and contacts with representatives of the East are discovered. A brief semiotic and cultural analysis of China's political rhetoric at different stages of historical development is presented. On this basis, the key differences between Western and Eastern civilizational paradigms are recorded, and a version of decoding the cultural code of modern China is given. It is shown that Russia has something to fear from its eastern "elder brother". It is established that in the modern foreign policy of the PRC there is some departure from Deng Xiaoping's principles of non-interference towards more aggressive rhetoric. It is concluded that such

© Ухов А. Е., 2024

changes indicate that ideology (and religion) in modern China are of secondary (rather than primary) importance and serve as a screen or justification for the policies being pursued.

Keywords: West, Orient, panmonholism, V. S. Solovyov, China, eurasianism

Citation Link: Ukhov A. E. (2024) Symbols and signs of danger from the East by Vladimir Solovy'ov: geopolitical aspect, *Noospheric Studies*, no. 3, pp. 57—68.

Конец XIX — начало XX века были переломным моментом не только в экономическом и социально-политическом развитии России, это время было гранью глобальной культурно-мировоззренческой революции. Именно тогда начались мощные политические трансформации Востока, затронувшие в том числе и Россию: японо-китайская война 1894—1895 годов, восстание ихэтуаней в Китае (боксерское восстание, подавленное русскими войсками), а затем и русско-японская война 1904—1905 годов. На фоне внешнеполитических проблем к концу XIX века Восток для России представлялся уже в традиционном понимании, объединявшим в единое целое Азию, Индию, Китай, Дальний и Ближний Восток и Северную Африку. Это был социально-культурный конгломерат, который начал оказывать влияние в глобальном масштабе. После «открытия» для России Тибета Н. М. Пржевальским началось активное освоение духовного наследия Востока, интерес к древнеиндийской и древнекитайской философии и мистицизму, появились учения Е. П. Блаватской, Н. и Е. Рерихов. Колониальная политика России подстегивала интерес к Востоку не только в Европе, но и в России. Вдобавок в начале XX века общественная мысль знаменовалась кризисом европоцентризма.

В среде российских мыслителей не без влияния славянофилов стали возникать идеи исторической ограниченности европейской просветительской модели мира, эсхатологические предчувствия надвигающейся катастрофы. На этом фоне В. С. Соловьев, который по словам Э. Л. Радлова [Радлов, 1913], имел «пророческий дар», пишет статьи «Китай и Европа» (1890), «Враг с Востока» (1892), затем философские стихотворения «Ex oriente lux» (1890) и «Панмонголизм» (1894) — все они наполнены апокалиптическим духом, предвидением грядущей войны между Западом и Востоком. Негативный образ восточной опасности мы встречаем у В. Брюсова, И. Бабеля, М. Булгакова, М. Цветаевой, Б. Пильняка, даже Л. Н. Гумилева и других литераторов начала конца XIX — первой половины XX века, противопоставлявших китайцев другим цивилизациям. Примечательно, что в начале грозных для России испытаний революциями и гражданской войной начали появляться теоретические воплощения этих настроений¹.

В современном мире духовное производство не менее важно, чем производство материальное. В условиях смены внешнеполитических парадигм и нового миропорядка актуальным становится использование термина «умная сила», который означает усиление связей, «в том числе политических, между всеми государствами Земли», усиление «роли народных масс в решении вопросов внешней и внутренней политики», исключение «войн из жизни человечества» [Смирнов, Шаповалова, 2024: 182]. В связи с этим, как нам представляется,

¹ Примером тому является, например, проект евразийцев, «второй монгольской империи» Р. Ф. Унгерн-Штернберга.

русская религиозная философия в лице Соловьева с его геополитическими предостережениями в наибольшей степени отвечала бы вышеуказанным целям.

В своей полемике с Н. Я. Данилевским, что отразилось в статье «Россия и Китай», Соловьев стремился показать глобальную опасность будущей экспансии. Он видел будущий расцвет восточного дракона и усматривал в этом прогрессе Китая «угрозу всей западной цивилизации» [Осьминина, 2017: 221], к которой относил и Россию. При этом необходимо отметить, что Соловьев не был «диванным критиком» и основывал свои взгляды на собственном опыте соприкосновения с Востоком².

Рассматривая Россию однозначно как западную культуру, Соловьев рассуждает, что Америка и Австралия «с точки зрения цивилизации суть лишь продолжение Европы», Япония, «обязанная Китаю своей цивилизацией, решительно перешла на сторону нашей», Индия «спит, оцепенев в своей тягостной и сладострастной грезе», так что остается лишь «китайская цивилизация со своими тремя или четырьмястами миллионами представителей, чрезвычайно жизненная, совершенно бодрая и своим расширением способная возбудить наши опасения» [Соловьев, 1914: 95].

Соловьев в статье «Китай и Европа» выступает не только как философ, но и как геополитик: «...все эти опасности частного и мирного нашествия желтой расы ничтожны в сравнении с предстоящим развитием государственного и военного могущества Срединной империи вследствие усвоения китайцами всех новейших усовершенствований европейской техники» [там же: 96]. Он пытается обнаружить причины будущего возвышения Китая (в чем он несколько не сомневается) путем анализа культурных ценностей и идеалов китайцев.

Каковы же отличия российской и китайской цивилизаций, на которые указывает Соловьев? Прежде всего, исключительная патриархальность. Отец, предок, играет организующую роль в жизни китайца не только в раннем возрасте, но и на протяжении всей жизни: «истинным китаец ни в каком возрасте и положении не пользуется личной самостоятельностью и индивидуальным починком, никогда не может действовать от себя», личность сына «как бы упраздняется личностью родителя во все время жизни последнего» [там же: 100]. Соответственно любое важное событие в жизни китайца связано с культом предков, например, при церемонии брака центральным был ритуал «отправления даров» предкам (на-би), а вся церемония — это лишь диалог между предками обеих сторон, в котором сами брачующиеся не играют никакой роли.

В отношении ритуала похорон и культа умерших Соловьев также отмечает близость их первобытным языческим жертвоприношениям и каннибализму: «в Китае, как и везде, первобытные жертвы были, по преимуществу, жертвы

² Он проникся критическими идеями насчет Китая при встрече в 1888 году в Париже с военным атташе, философом Чен-Ки-Тонгом. Особенно поразила Соловьева речь в отношении западных держав, представлявшая собой изложение программы самоусиления: «Мы готовы и способны взять от вас все, что нам нужно, всю технику вашей умственной и материальной культуры, но ни одного вашего верования, ни одной вашей идеи и даже ни одного вашего вкуса мы не усвоим... Мы радуемся вашему прогрессу, но принимать в нем активное участие у нас нет ни надобности, ни охоты: вы сами приготовляете средства, которые мы употребим для того, чтобы покорить вас... В его словах ненамеренно, и быть может, незаметно для него самого, высказывалось целое исповедание, общее ему с его четырехсотмиллионной массой» [Соловьев, 1914: 94].

человеческие: *умершие пожирали живых*» (курсив мой. — А. У.), обычай чего, например, наблюдался на поле боя, когда победитель мог вкушать внутренности побежденного врага для «приобретения большей храбрости» или из-за «удовлетворения чувству враждебности» [там же: 103].

К этому можно прибавить первобытный обычай китайцев заживо погребать жен (ли-фу, или «доблестных») с их умершими мужьями, который прослеживается Соловьевым со времен императора Цинь Шихуанди. При этом многочисленные известия о человеческих жертвоприношениях позволили Соловьеву сделать вывод, что «принудительные человеческие жертвоприношения... сохраняются и до настоящего времени» [там же 107].

Патриархальность китайцев связана со строгой иерархичностью от самых его истоков, ста мифических семей, когда-то переселившихся с севера и по долине реки Хуанхэ добравшихся до современной своей родины. Эти сто семейств имели сто покровителей-духов, которым они подчинялись как своим предкам.

Китайский народ, как «сыновья Неба», «вся китайская нация для постоянной и видимой связи своей (как единого целого) с причиной своего бытия и источником правильной жизни сосредоточивается в лице одного верховного владыки и общего отца, он же есть сын неба, по преимуществу жрец и служитель «ста духов» [там же: 111]. К этому добавляется тождество светской и духовной власти, так как утвердившаяся в результате долгой и порой кровопролитной борьбы конфуцианско-легистская государственная модель стала официальной национальной идеей Китая. Император, выступающий здесь в качестве первосвященника, заступал место сына Неба и был обязан управлять людьми и одновременно учить их, быть примером для них. Следуя такой традиционной иерархической модели, любой чиновник оказывался мини-императором в рамках своей юрисдикции: «официальный Китай никогда не знал и не знает другого духовенства, кроме чиновничества... каждый начальник, от Сына неба и до последнего сельского старосты обладает в своих границах *нераздельной* (курсив мой. — А. У.) полнотой отеческой власти и, будучи в полном смысле отцом своих подчиненных, есть для них тем самым и жрец, и правитель, и учитель» [там же: 115—116]. В то же самое время китайский строй является консервативным: «учение же их не есть их личное измышление, — а исконная традиционная мудрость, идущая от предков, от мудрецов древности» [там же: 117]. Здесь Соловьев явно восторгается комплементарностью государственного культа неба и семейного культа предков. Абсолютизм этого конфуцианского идеала («жэнь», то есть по-китайски понимаемого «человеколюбия») находим в «Лунь-юй»: когда сын выступил свидетелем на суде против своего отца, который украл барана, Учитель осудил это: «Прямые люди у нас отличаются от ваших. Отцы скрывают ошибки сыновей, а сыновья покрывают ошибки отцов, в этом и состоит прямо-та» [Переломов, 2000: 95].

Рассматривая китайскую национальную идею, Соловьев не проходит мимо второй ее части — умозрительного учения даосизма. Причисляя Лао-Цзы к мистикам, для которых характерен обскурантизм и антисциентизм, Соловьев отмечает его непоследовательность: «предаваясь самым крайним отвлеченностям, он все-таки чувствует себя членом “ста семейств” и не перестает думать о практическом интересе своего народа» [Соловьев, 1914: 121], в частности он утверждает, что просвещение приносит людям только вред и затрудняет управление царством. Дао дэ Цзин наставляет: «Не почитайте мудрецов, и ссор не

будет меж людьми. Не цените труднодоступные товары, и люди не пойдут разбойничать и грабить. Не устремляйте взор на вожделенное, и не смутится ваше сердце. Вот совершенномудрый управляет так: опустошает подданных сердца, но наполняет животы им, их волю-самочинность ослабляет, взамен их кости укрепляя. Всегда стремится он, чтоб у народа не было ни знаний, ни желаний, а знающие чтобы действовать не смели. Творит недеяние он, но нет на свете ничего, не приведенного им в порядок» [Горчинов, 2004: 204].

Соловьев показывает логическую несостоятельность учения Лао-Цзы, его внутреннюю противоречивость, когда, например, мыслитель возвеличивает невежество, хорошее правление связывает с отказом от добродетели. Это ведет, согласно Соловьеву, к культивированию традиций без движения вперед, без целей развития, «отдавая все права одному прошедшему, он заключает в себе принципиальное отрицание настоящего и будущего в человечестве», что приводит к принципиальной невозможности воплощения самих требований Лао-Цзы, поскольку «идеал абсолютного безразличия последовательно требует не только отрицания цивилизованной жизни, но упразднения *всякой* (курсив мой. — А. У.) жизни» [Соловьев, 1914: 123]. Отсюда Соловьев делает вывод о победе и большем влиянии в Китае конфуцианства, а не даосизма. При условии, что обе философии происходили из одних и тех же культурных источников (в частности, в обоих имеются ссылки на Дао, природный порядок), Конфуцианство стало «компромиссом», сгладившим внутренние противоречия между даосской философией и китайской действительностью.

Многообразие обрядов придает нравственному порядку китайцев «механический характер», вместе с тем «оставляет нетронутыми» и даже «способствует развитию» главных «национальных пороков», среди которых Соловьев выделяет «лживость», «лицемерие» и «жестокость» [там же: 130]. В конфуцианстве отсутствует Бог, а потому нет играющей важное для Соловьева значение связи любовь к Богу — любовь к человеку. Все отношения организованы по пяти направлениям: отношения к отцу, к братьям, к жене, к друзьям, к государю, причем они строго регламентированы обрядами и ритуалами. В основе таких схематичных, «позитивно-утилитарных отношений» согласно Соловьеву лежит «стремление человека к его личному благоденствию» [там же: 131]. Иными словами, в основе отношений между китайцами лежит не христианская любовь, а конфуцианское «почтение». Соответственно, китайцам чужды понятия универсальной любви, альтруизма, развивающиеся не только в христианстве, но также и в буддизме и моизме (ответвлении даосизма). Соответственно культура самопожертвования ради ближнего отсутствует: если человек упал в колодец, то «мудрому мужу» надлежит сначала удостовериться, не обманывают ли его: «...Благородный муж должен подойти к колодцу, но не должен спускаться туда. Его можно ввести в заблуждение, но не обмануть» [Переломов, 2000: 42]. Все это выглядит непонятно неискушенному человеку с христианским мировоззрением, где на первое место должно было выйти сострадание, а не инстинкт самосохранения.

Равномерно распределенная любовь подрывает культ почитания предков, главенствующее положение конфуцианства, и древнейшей патриархальной традиции. По мнению Соловьева, именно эти объективные причины обуславливают факт, что «китайцу непонятна возможность считать всех людей своими братьями

и любить их, как самого себя, непонятна также возможность признавать за всеми людьми человеческое достоинство» [Соловьев, 1914: 133].

Обратной стороной медали такого отношения к человеку является беспрецедентная строгость к преступникам и нищим, т. е. к тем членам общества, которые не соблюдают традицию, пусть даже не по своей воле. К ним относятся как к «сорной траве», от которой необходимо избавиться настолько же быстро, как при возделывании полей, поэтому «о сохранении жизни и здоровья последних не прилагается особенных забот» [там же: 134].

Завершая свой анализ китайской цивилизации, Соловьев еще раз подчеркивает равноценность европейской и китайской цивилизаций, для чего выдвигает три фактора исключительности последней. Первый — это «беспримерная в истории крепость и прочность национально-государственного тыла» (Китай не только сумел сохранить государственный и культурный суверенитет, но и распространил его на близлежащие территории и народы). Своим замещением заповеди «почитай Бога твоего и ближнего» заповедью Конфуция «почитай своего отца», признавая свою зависимость от прошлого, причем прошлого, понимаемого не только теологически, но и мистически (для чего Конфуцием использовалась категория традиционной нравственности «жень»), китайцы упрочили «свою настоящую национальную самостоятельность», обеспечили «долговечную жизнь» [там же: 138]. Второй фактор — это «духовная бесплодность» китайской культуры, как пишет Соловьев, «при всей своей прочности и материальной полноте оказалась духовно бесплодной и для прочего человечества бесполезной» [там же: 139]. Соловьев указывает, в частности, на практически полное отсутствие крупных культурных достижений. Даже философию Лао-Цзы, единственного которого называет «великим человеком», он ставит ниже древнеиндийских вед и упанишад, указывая на воспроизведение тех же принципов и идей. Для Соловьева очевидна ограниченность того «казенного» социально-культурного идеала, в которые заключен житель Китая. Конфуцианство — это, собственно, не религия, а идеология, которая неспособна заменить людям первобытную тягу к чудесному. Этот духовный вакуум обнажил всю ущербность официальной китайской культуры и обусловил третий фактор — стремление для китайцев найти альтернативный путь, что выразилось в распространении философии даосизма, буддизма, трансформации последних в соответствии с древнейшими архетипическими традициями, уходя от их официальных догматов в сторону колдовства и шаманизма, т. е. первобытной народной культуры и ее атрибутов. Магия, колдовство, возможность чудес, пантеон первобытных духов-божеств — это все то, что призвано заполнить этот духовный вакуум, религиозную потребность.

Согласно Соловьеву, китайское правительство поступило исключительно мудро, допустив сосуществование трех религий на одной земле, не препятствуя их смешению. В результате возник особого рода сплав, синкретизм религий, «三教 (сань цзяо, дословно «три учения суть одно»), что происходило в результате многочисленных попыток религиозных реформ. Так в XI—XVI века возникло неоконфуцианство (Чжоу Дуньи, Чжу Си и др.), вместившее в себя три религии. Однако даже это триединство не изменяет той основы, восходящей к почитанию предков и культивированию их образа жизни из поколения в поколение, которую критикует Соловьев. Свою критику он проводит от христианского понятия «истинной жизни», нацеленного на постоянное совершенствование своей

собственной жизни. «...если мы действительно привязаны к прошедшему, если мы глубоко любим предков, то мы должны стараться не о том, чтобы сохранять неизменно те старые формы жизни, при которых погибло то, что нам дорого, а, напротив, чтобы постоянно изменять к лучшему, совершенствовать нашу жизнь, пока не достигнем той полноты бытия, которая все совместит в себе и воскресит минувшее для вечной и истинно-неизменной жизни» [там же: 146].

Если суждено когда-либо случиться «примирению двух культур», европейской и китайской, то, согласно Соловьеву, это должны быть не замкнутость на прошлое, а, напротив, «неустанный прогресс, как средство действительного служения предкам, непрерывное стремление к идеальному будущему как настоящий путь для воскрешения минувшего» [там же: 146].

Анализируя современное китайское законодательство в отношении религии, нужно сказать, что ни в одном законе КНР не содержится упоминания о конфуцианстве как о государственной религии или идеологии. Вместо этого, например, в ст. 3 Закона об образовании: «Государство развивает социалистическое образование на основе базовых принципов, установленных Конституцией, руководствуясь идеологией марксизма-ленинизма и идеями Мао Цзэдуна, теорией построения социализма с китайской спецификой» (курсив мой. — А. У.). Формулировки ст. 44 среди общих для любого государства обязанностей обучающихся учебных заведениях Китая имеется специфический п. 3: «соблюдать правила поведения учащихся, уважать учителей и наставников, воспитывать в себе высокоморальные качества, идеологические установки и поведенческие привычки»³ (курсив мой. — А. У.), что уже нельзя однозначно истолковать с точки зрения демократических ценностей. Угрозу традиционным демократическим ценностям добавляют и противоречивая национальная политика современного Китая. Декларируя поворот к гуманности, он тем не менее в своей внутренней политике нередко демонстрирует прямо противоположные тенденции. Примером тому являются сообщения о нарушении прав религиозно-этнических меньшинств в Синьцзян-Уйгурском автономном районе⁴.

Учитывая, что большинство решений, китайскими лидерами принималось под влиянием конъюнктуры (на основании изменяющихся новых стратегий и стратагем), «чередой событий, приведших Китай к капитализму, никем не планировалась, а итоги реформ оказались полной неожиданностью для всех» и факта, что после смерти Мао Цзэдуна Китай «развивался без стратегического плана, не имея понятия о конечной цели» [Коуз, Нин Ван, 2016: 14], напрашивается вывод о непредсказуемости и внешнеполитического курса Китая, зависимость последнего от настроений очередного главы КПК, а также от мировой конъюнктуры международных отношений.

По мнению Коуза и Ван Нина, «преданность социалистическим идеям и радикальный антитрадиционализм Коммунистической партии Китая осложнили

³ Закон Китайской народной республики об образовании» от 18 марта 1995 года // Законы об образовании в Китайской народной республике. URL: https://spbu.ru/sites/default/files/zakon_ob_obrazovanii_v_kitayskoy_narodnoy_respublike_rus.pdf (дата обращения: 12.04.2024).

⁴ В этом отношении представляет интерес материал Джон Садуорта «Как в китайских тайных лагерях “перевоспитывают” мусульман-уйгуров. Расследование Би-би-си». URL: <https://www.bbc.com/russian/features-46019069> (дата обращения: 12.04.2024).

отношения между новым правительством и наиболее образованными членами общества», и «ни одна другая часть общества не перенесла столько унижений и не пострадала столь сильно в период правления Мао Цзэдуна, как интеллигенция» [там же: 25]. Причины этого понятны: веками Китай находился под влиянием конфуцианства, соответственно образованная элита — чиновничество и ученые, интерпретаторы и проводники конфуцианских идей — занимали привилегированное положение. Они играли решающую роль в сохранении традиций и легитимации политического режима. Как государственные служащие они были моральным и институциональным противовесом власти монарха. Образованная часть китайцев представляла собой ядро аристократии, тем «средним классом», на которое опирался монарх в провинции и на подчиненных территориях. Однако уже после 1912 года все эти функции стали переходить к правящей партии.

Идеологическая политика Мао Цзэдуна, в том числе его теория нескончаемой классовой борьбы, с неизбежностью привели к массовым репрессиям и тоталитаризму. Однако нельзя сравнить репрессии интеллектуалов в годы «культурной революции» с жертвами политики «большого скачка» 1958—1960 годов, когда за три года чудовищной аграрной политики по экспорту зерна по разным данным от голода погибло 30—40 миллионов крестьян. Не менее пострадали и правящие круги: по данным Коуза и Ван Нина, «ветераны компартии оказались в самом центре политической борьбы», а «политическая структура общества и государственный аппарат были сильно ослаблены» [там же: 38]. Тотальный контроль за средствами массовой информации и членами правительства исключал возможность какого-либо несогласия или конкуренции с властями в Пекине, не говоря уже о сколько-нибудь серьезном протесте.

Результатом той политики, которую проводил Мао Цзэдун, явилась страна «с раздробленным обществом, фрагментированной экономикой, невнятной и сумбурной политикой — страной, едва плетущейся по пути, который некогда казался “золотой дорогой” к социализму», поэтому еще одним закономерным результатом явилось «недовольство огромного количества людей, и большинство из них жаждало перемен» [там же: 39]. В КНР уже более сорока лет происходят экономические реформы. III Пленум ЦК Коммунистической партии Китая, прошедший в декабре 1978 года, ознаменовал начало политики реформирования всех сфер жизни общества, направленную на совместное развитие с другими государствами, по словам Пивоваровой, извлекать истину не только «из книг», но и из «фактов» [Пивоварова, 2011: 9]. На Пленуме председатель Дэн Сяопин озвучил лозунг, который стал основой нового курса страны, направленного на «социалистическую модернизацию»: «Реформа и открытость для внешнего мира» [Богданова, Солнцева, 2018: 14].

В 1953—1954 годах в результате двухсторонних соглашений между Индией и Китаем тогдашним главой КПК Чжоу Эньлаем были выдвинуты пять принципов мирного сосуществования: «взаимное уважение суверенитета и территориальной целостности, взаимное ненападение, невмешательство во внутренние дела друг друга, равенство и взаимная выгода, мирное сосуществование» [Дэн Сяопин, 1993: 491]. Обращение к конфуцианским традициям явилось одной из отличительных черт стратегии Ху Цзиньтао. В 2004 году китайское руководство отказалось от прежнего курса «мирного возвышения» Китая как обособленной страны, была выдвинута идея «гармоничного мира и совместного процветания».

Снова был создан акцент на экономическую составляющую. По мнению Коуза, который согласен с Хинтоном [Hinton, 1990], «экономические реформы в Китае стали возможны благодаря полному отказу от наследия Мао» [Коуз, Нин Ван, 2016: 20], что означает, что апелляции преемников Мао Цзэдуна к преемственности его политики являются не более чем политическими декларациями.

Наконец, на XVII съезде КПК 2007 года был закреплён термин «мягкой силы», озвучены новые лозунги, основанные на новой концепции «создания гармоничного мира» внутри и за пределами Китая. В сущности, «мягкая сила» и является ответом на «третью мировую войну без оружия», о которой говорил ещё Дэн Сяопин. Это завуалированное заявление о начале КНР информационной войны против своих явных и потенциальных врагов.

Сравнивая Си Цзиньпина с его предшественниками, Первым императором Цинь Ши Хуанди, Дэн Сяопином и Мао Цзедуном, Ю. В. Тавровский отмечает, что «еще до его прихода к власти у него сложилось собственное видение будущего Китая, выходящее довольно далеко даже за пределы 2049 года, когда должен быть выполнен план “китайской мечты о великом возрождении китайской нации”», который, по-видимому, включает не только культурное развитие, но и «место в глобальной политике» [Тавровский, 2018: 18] — возможную территориальную экспансию Китая? Например, позиция правящих кругов КПК по Тайваню не меняется и даже становится все более агрессивной.

Главную опасность Соловьев, таким образом, видел в «китаизации Европы», восприятию ею «языческого идеала»: «усвоение этого идеала было бы для нас самоотрицанием в дурном смысле этого слова, т. е. отречением от *своего хорошего* (курсив мой. — А. У.), — отречением от христианства... такое самоотречение было бы равносильно полной утрате самой причины нашего исторического существования» [Соловьев, 1914: 149]. Если Китай силен «верностью себе», то восприятие чуждых традиций Европой сделает ее не только слабой, но и разрушит те культурные устои, на которых держится европейская цивилизация. А среди последних: ценность человеческой жизни, свободы и автономии, народный суверенитет. Эти ценности фактически отсутствуют и в современной системе ценностей китайцев. Например, традиционно низкое значение жизни человека странным образом коррелирует с многочисленными сообщениями о случаях насильственной трансплантации органов заключенных в современном Китае⁵.

Современная идеология Китая — социализм с китайской спецификой (то есть основанный на симбиозе марксизма, маоизма и конфуцианства) сглаживает противоречия между религией и китайским социализмом — двумя непримиримыми противоположностями по К. Марксу, однако путем подчинения первой последнему. Таким образом, создается видимость цивилизационной преемственности без конфликта культур. Такое состояние достигается путем полного подчинения силами образования, пропаганды и государственного насилия массового сознания господствующей идеологии. Разительное противоречие таких культурно-политических и психологических установок хорошо видно, например в различиях понимания понятия «свободы» в западной и восточной

⁵ См. об этом подробнее в материале Русской службы ВВС «Расстрельные органы. Ученые требуют изъять из научных журналов 400 статей о трансплантации. URL: <https://www.bbc.com/russian/news-47161080> (дата обращения: 16.04.2024).

парадигмах. Если в китайской культуре быть свободным может означать «неограниченность передвижения, духовное освобождение, стремление к материальному достатку и благополучию, которые определяются иерархической структурой китайского общества и неуклонным следованием нормам и правилам поведения», и «в этой свободе, как в зеркале, отражается развитие китайского языка и формирование современного китайского общества» [Дубкова, 2021: 62—63]. Напротив, свобода в западной цивилизации — это отсутствие внешнего принуждения (даже со стороны власти), в то же самое время ограниченное равным правом на свободу других людей (чего нет в китайской традиции), у Дж. Локка это свободный «Каждый человек свободен от природы, и никто не имеет права подчинить его какой-либо земной власти, за исключением его собственного согласия» [Ухов, Ковров, Симонян, 2023: 80].

Более того, анализируя работы современника Соловьева В. В. Верещагина, можно сделать вывод о том, что «Восток тем не менее не обладал каким-либо “духовным единством” с Россией» [Ухов, 2022: 117], как на то указывают современные неоевразийцы. Нет, российская история — это не «развертывание во времени геополитического, этно-культурного и цивилизационного наследия Чингис-хана» [Дугин, 2002: 778]. Подводя итог, можно поставить вопрос: не являются ли идеи В. С. Соловьева о панмонголизме актуальными и в наши дни?

Библиографический список / References

- Богданова Н. А., Солнцева Е. Г. Особенности дипломатического курса Дэн Сяопина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2018. № 2 (88). С. 10—14.
(Bogdanova N. A., Solntseva E. G. Features of Deng Xiaoping's diplomatic course, *Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice*, 2018, no. 2 (88), pp. 10—14. — In Russ.)
- Дубкова О. В. Свобода по-китайски: анализ концепта 自由 / свобода в китайской лингвокультуре // Многоязычие в образовательном пространстве. 2021. № 13. С. 58—66. DOI: 10.35634/2500-0748-2021-13-58-66
(Dubkova O. V. Freedom in Chinese: analysis of the concept 自由 / freedom in Chinese linguistic culture, *Russian Journal of Multilingualism and Education*, 2021, no. 13, pp. 58—66. — In Russ.)
- Дугин А. Основы Евразийства. М.: Арктогея-Центр, 2002. 800 с.
(Dugin A. *Fundamentals of Eurasianism*, Moscow, 2002, 800 p. — In Russ.)
- Дэн Сяопин. Избранные произведения. Пекин: Народ, 1993. Т. 3. 418 с.
(Deng Xiaoping. *Selected works*, Beijing, 1993, vol. 3, 418 p. — In Russ.)
- Коуз Р., Нин Ван. Как Китай стал капиталистическим. М.: Новое издательство, 2016. 195 с.
(Coase R., Ning Wang. *How China became capitalist*, Moscow, 2016, 195p. — In Russ.)
- Осьминина Е. А. Культура Китая в осмыслении В. С. Соловьева // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Серия: Гуманитарные науки. 2017. Вып. 11 (784). С. 220—228.
(Os'minina E. A. Culture of china in the comprehension of V.S. Soloviev, *Bulletin of Moscow State Linguistic University. Series: Humanities*, 2017, no. 11 (784), pp. 220—228. — In Russ.)

Переломов Л. С. Конфуций: «Лунь Юй»: исслед., пер. с кит, коммент.: факсимильный текст «Лунь Юя» с коммент. Чжу Си. Москва: Восточная литература, 2000. 588 с. (Perelomov L. S. *Confucius: "Lun Yu"*, Moscow, 2000, 588 p. — In Russ.)

Пивоварова Э. П. Социализм с китайской спецификой. М.: ИД «Форум», 2011. 352 с. (Pivovarova E. P. *Socialism with Chinese characteristics*, Moscow, 2011, 352 p. — In Russ.)

Радлов Э. Л. Владимир Соловьев: Жизнь и учение. СПб.: Образование, 1913. 266 с. (Radlov E. L. *Vladimir Solovyov: life and teaching*, St. Petersburg, 1913, 266 p. — In Russ.)

Смирнов Д. Г., Шаповалова А. С. Умная сила России: логико-понятийный дискурс // Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 1. С. 178—184. DOI 10.46726/И.2024.1.18.

(Smirnov D. G., Sharovalova A. S. Smart power of Russia: logical and conceptual discourse, *Bulletin of Ivanovo State University. Series: Humanities*, 2024, no. 1, pp. 178—184. — In Russ.)

Соловьев В. С. Китай и Европа (1890) // Соловьев В. С. Собрание сочинений / под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. Т. 6. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911—1914. С. 93—152.

(Soloviev V. S. China and Europe (1890), in Soloviev V. S. *Collected works*, vol. 6, St. Petersburg, 1911—1914, pp. 93—152. — In Russ.)

Тавровский Ю. В. Си Цзиньпин. Новая эпоха. М.: Эксмо, 2018. 383 с. (Tavrovsky Yu. V. *Xi Jinping. New era*. Moscow, 2018, 383 p. — In Russ.)

Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2004. 256 с.

(Torchinov E. A. *Taoism. "Tao Te Ching"*, St. Petersburg, 2004, 256 p. — In Russ.)

Ухов А. Е., Ковров Э. Л., Симонян Э. Г. Проблема свободы в философии Джона Локка: семиотическое прочтение // Философская мысль. 2023. № 10. С. 63—81. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.10.40080.

(Ukhov A. E., Kovrov E. L., Simonyan E. G. The problem of freedom in the philosophy of John Locke: a semiotic reading, *Philosophical thought*, 2023, no.10, pp. 63—81. — In Russ.)

Ухов А. Е. Опасности восточного тоталитаризма В. С. Соловьев и В. В. Верещагин vs евразийцы // В. В. Верещагин: Искусство и общество: сборник докладов научной конференции. Череповец; Вологда: Череповецкий гос. ун-т, 2022. С. 108—119.

(Ukhov A. E. The dangers of Eastern totalitarianism V. S. Soloviev and V. V. Vereshchagin vs Eurasians, in V. V. *Vereshchagin: Art and Society: Collection of reports of a scientific conference*. Cherepovets; Vologda, 2022, pp. 108—119. — In Russ.)

Hinton W. *The Great Reversal: The Privatization of China, 1978—1989*, New York: Monthly Review Press, 1990, 191 p.

Статья поступила в редакцию 18.05.2024; одобрена после рецензирования 31.01.2024; принята к публикации 01.03.2024.

The article was submitted 18.05.2024; approved after reviewing 31.01.2024; accepted for publication 01.03.2024.

Информация об авторе / Information about the author

Ухов Артем Евгеньевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории, федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Вологодская государственная молочнохозяйственная академия имени Н. В. Верещагина», с. Молочное, г. Вологда, Россия, uae893@yandex.ru

Ukhov Artem Evgenievich — Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Vologda State Dairy Farming Academy by N. V. Vereshchagin», Molochnoe village, Vologda, Russian Federation, uae893@yandex.ru